

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO

Facoltà di Lettere e Filosofia
Dottorato di ricerca in Filosofia
Scuola di Dottorato in Humanæ Litteræ
Settore Disciplinare M-FIL/06



La teoria kantiana della motivazione morale nella *Fondazione della metafisica dei costumi*. Un'analisi storico-critica

Coordinatore del Corso di Dottorato: Chiar.mo Prof. Renato Pettoello
Tutor: Chiar.mo Prof. Piero Emilio Giordanetti

Tesi di Dottorato di:
Eva Marta Eleonora Oggionni

Matr. num. R07551

XXIII Ciclo
Anno Accademico 2009/2010

La teoria kantiana della motivazione morale nella *Fondazione della metafisica dei costumi*. Un'analisi storico-critica

Il lavoro di Tesi è stato reso possibile da una Borsa di studio triennale per dottorandi di ricerca delle Università milanesi concessa dalla Fondazione Fratelli Confalonieri, cui vanno i miei più sentiti ringraziamenti.

***La teoria kantiana della motivazione morale nella Fondazione della metafisica
dei costumi. Un'analisi storico-critica***

Indice

Abbreviazioni usate	p. 3
Traduzioni usate	p. 4
Capitolo introduttivo: L'azione e l'azione morale kantiane	
Intro.1 <i>Componenti dell'azione</i>	p. 5
Intro.2 <i>Problemi interpretativi</i>	p. 13
Intro.3 <i>Soluzione interpretativa proposta</i>	p. 18
1. Ragion pratica e volontà	
1.1 <i>Ragion pratica e volontà: facoltà e funzioni kantiane della mente umana</i>	p. 26
1.2 <i>Ragion pratica e volontà: identità o determinazione?</i>	p. 31
1.3 <i>«Solo l'essere razionale può agire secondo la rappresentazione delle leggi»</i>	p. 35
1.4 <i>«Dunque la volontà non è nient'altro che ragion pratica»</i>	p. 46
2. Volontà e volontà buona	
2.1 <i>Statuto delle riflessioni sulla determinazione della volontà: conoscibilità del movente morale</i>	p. 55
2.2 <i>L'esperienza morale nella Critica della ragion pratica</i>	p. 61

2.3 <i>Piacere e dolore nella Dottrina dei moventi della Critica della ragion pratica</i>	p. 73
2.4 <i>Volontà buona: l'“argomento teleologico” e il carattere come elemento sistematico</i>	p. 86

3. Il rispetto

3.1 <i>Il rispetto: motivo o movente?</i>	p. 105
3.2 <i>La Terza sezione della Fondazione: mondo sensibile e mondo intelligibile</i>	p. 116
3.3 <i>Il rispetto nella Fondazione della metafisica dei costumi e nella Metafisica dei costumi: quale affettivismo?</i>	p. 122

4. Il sommo bene

4.1 <i>La coerenza della dottrina del sommo bene all'interno dell'etica di Kant</i>	p. 139
4.2 <i>Le tre proposizioni della Prima sezione della Fondazione e il sommo bene</i>	p. 146
4.3 <i>Il concetto e l'importanza del sommo bene nella teoria motivazionale della Fondazione della metafisica dei costumi</i>	p. 175

Conclusioni: Principali risultati ottenuti e problemi aperti

Concl.1 <i>La teoria della motivazione morale nella Fondazione della metafisica dei costumi</i>	p. 184
Concl.2 <i>L'azione e l'azione morale kantiane</i>	p. 188
Concl.3 <i>Ragion pratica e volontà</i>	p. 191
Concl.4 <i>Volontà e volontà buona</i>	p. 193
Concl.5 <i>Il rispetto</i>	p. 197
Concl.6 <i>Il sommo bene</i>	p. 199

Bibliografia	p. 202
---------------------	--------

Abbreviazioni usate

Kant viene citato dall' Akademie-Ausgabe, indicata con la sigla AA. Il volume è indicato dalla prima cifra, la pagina citata segue i due punti, le righe seguono l'indicazione della pagina, separate da un punto. Le abbreviazioni dei titoli delle opere utilizzate sono:

<i>AA</i>	Akademie-Ausgabe
<i>Anth</i>	Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (AA 07)
<i>FM</i>	Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat? (AA 20)
<i>GErd</i>	Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755sten Jahres einen großen Theil der Erde erschüttert hat (AA 01)
<i>GMS</i>	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (AA 04)
<i>HN</i>	Handschriftlicher Nachlass (AA 14-23)
<i>IaG</i>	Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (AA 08)
<i>KpV</i>	Kritik der praktischen Vernunft (AA 05)
<i>KrV</i>	Kritik der reinen Vernunft, citata secondo l'impaginazione delle due prime edizioni: A/B
<i>KU</i>	Kritik der Urteilskraft (AA 05)
<i>Log</i>	Logik (AA 09)
<i>MAM</i>	Mutmaßlicher Anfang der Menschheitsgeschichte (AA 08)
<i>MS</i>	Die Metaphysik der Sitten (AA 06)
<i>Prol</i>	Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik (AA 04)
<i>Refl</i>	Reflexion (AA 14-19)
<i>RGV</i>	Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (AA 06)
<i>TP</i>	Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (AA 08)
<i>V-Mo/Mron II</i>	Moral Mrongovius (AA 29)
<i>V-MP/Mron</i>	Metaphysik Mrongovius (AA 29)
<i>Vorl</i>	Vorlesungen (AA 24 segg.)

Traduzioni usate

Le traduzioni delle opere kantiane utilizzate, riportate in corrispondenza delle abbreviazioni adottate, sono:

<i>GMS</i>	trad. it. a cura di P. Chiodi, <i>Fondazione della metafisica dei costumi</i> , TEA, Milano, 1997
<i>KpV</i>	trad. it. a cura di P. Chiodi, <i>Critica della ragion pratica</i> , TEA, Milano, 1996
<i>KrV</i>	trad. it. a cura di P. Chiodi, <i>Critica della ragion pura</i> , UTET, Torino, 2005
<i>KU</i>	trad. it. a cura di A. Gargiulo, <i>Critica del Giudizio</i> , Editori Laterza, Roma/Bari, 2008
<i>MS</i>	trad. it. a cura di G. Landolfi Petrone, <i>Metafisica dei costumi</i> , Bompiani, Milano, 2006
<i>RGV</i>	trad. it. di A. Poggi riveduta a cura di M. Olivetti, <i>La religione entro i limiti della sola ragione</i> , Laterza, Roma/Bari, 1985

Capitolo introduttivo: L'azione e l'azione morale kantiane

Intro.1 Componenti dell'azione

Per comprendere la teoria della motivazione morale di Kant è necessario studiare in primo luogo le sue teorie dell'azione e dell'azione morale. Gli elementi in gioco sono molti e interagiscono attraverso una struttura per livelli la cui ricostruzione, nel suo complesso, è l'oggetto del presente lavoro.

Per capire che cosa Kant intenda quando si riferisce all'azione umana, in generale, e all'azione umana *morale*, in particolare, è necessario infatti studiare i passi sull'argomento dal punto di vista di una *descrizione della struttura e del funzionamento* del comportamento umano e mentale umano, studio spesso trascurato dalla letteratura in favore dell'interpretazione dell'azione morale di Kant sotto l'aspetto prevalente della *fondazione morale* e della conseguente giustificazione dell'azione morale.

La ricostruzione, oggetto del presente *Capitolo introduttivo*, di che cosa Kant intenda per azione e azione morale da un punto di vista che non sia esclusivamente morale ma sia invece anche psicologico e fisiologico dimostrerà che la prospettiva di studio psicologico-fisiologica individuata è richiesta tematicamente dalla stessa materia affrontata e mostrerà inoltre, attraverso i risultati ottenuti e il confronto di questi ultimi con la letteratura critica, in quale misura alcuni problemi tradizionali della ricezione kantiana possano venir proficuamente risolti includendo nell'analisi la prospettiva psico-fisiologica considerata. Le seguenti pagine mettono dunque in relazione le *definizioni kantiane* dei concetti in gioco, generali ed inclusive dell'*accezione morale*, con i significati specifici psicologici e fisiologici che vi ravvisiamo.

Che cos'è secondo Kant un'azione e quali elementi la compongono e costituiscono? Definiamo innanzi tutto *che cosa sia, secondo Kant, un'azione*. La letteratura critica ha individuato principalmente due ambiti, all'interno dei quali è stato possibile ricondurre e dunque suddividere unanimemente il significato kantiano di *azione*. Si tratta della nota formulazione del cosiddetto *idealismo trascendentale*, con cui Kant distingue tra *aspetto noumenico e fenomenico della conoscenza umana*¹. In modo corrispondente, *le azioni dell'uomo appartengono secondo Kant ai due mondi, sensibile ed intelligibile, nei quali è possibile bipartire l'identità umana stessa*².

¹ Cfr., ad esempio, *Prol*, AA 04: 288.34-289.14.

² Cfr., ad esempio, *GMS*, AA 04: 452.23-30, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 73. Sulla *Zwei-Perspektiven-Lehre* come interpretazione della teoria dell'azione kantiana grazie alla quale spiegare in modo soddisfacente determinismo e libertà, cfr. in particolare P. Stekeler-Weithofer, «Willkür und Wille

Tale doppia appartenenza, relativamente all'azione umana, prende in particolare la forma di una *duplice* causalità o, meglio, di una duplice possibilità, *modalità causale*, da parte dell'uomo: la causalità intelligibile, *incondizionata*, e quella sensibile, *condizionata*³. La causalità condizionata è secondo Kant la modalità causale della natura, del mondo fisico: è la causalità propria delle cause che hanno a loro volta una causa generatrice⁴. La causalità incondizionata è invece il genere di causalità che va secondo Kant ascritto a quegli esseri che agiscono *spontaneamente*, ovvero in virtù di un principio motore intrinseco, indipendente da cause ulteriori a sé e dunque non determinato. L'azione che consegue da un principio motore intrinseco all'azione e all'agente, indipendente da cause ulteriori a tale principio, vale a dire esterne e determinanti rispetto al principio motore stesso, caratterizzata dunque da spontaneità, possiede nella concezione di Kant la proprietà della *libertà*: «*Spontaneitas arbitrii simpliciter talis in ente originario est necessitas actuum arbitrii independens ab omni externo, ergo est libertas*»⁵.

Il termine *spontaneitas* viene, in diverse occasioni, speso da Kant come sinonimo di *libertà*. Nel prosieguo del lavoro avremo modo di approfondire quali siano i differenti significati del concetto di *libertà* kantiano⁶. Qui ci basti sottolineare, nell'ambito del presente studio relativo alla teoria dell'azione kantiana – preliminare alle nostre analisi riguardanti la motivazione morale kantiana nella *Fondazione della metafisica dei costumi* –, quale sia il significato di *spontaneità* e di *libertà* che Kant utilizza per descrivere l'agire dell'uomo. La sinonimia, almeno parziale, tra *libertas* e *spontaneitas* instaurata da Kant risulta con evidenza dal fatto che la dottrina kantiana distingue i concetti di *libertà pratica* e di *libertà trascendentale*⁷ e che faccia parimenti riferimento alla differenziazione tra *spontaneità pratica* e *trascendentale*: «*L'arbitrium liberum ha spontaneitatem practicam oppure transscendentalem*»⁸. In quanto segue, faremo esclusivamente riferimento alla *spontaneità pratica*.

bei Kant», in *Kant-Studien*, vol 81, (1990), pp. 304-320. Differente è invece l'interpretazione sviluppata da Ernst Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1993; cfr. ad esempio pp. 115-116: secondo Tugendhat, Kant, oltretutto negare all'inclinazione [*Neigung*] la possibilità di determinare un'azione morale, affinché appunto essa possa dirsi morale, instaurerebbe «un'insuperabile separazione» tra la capacità di desiderare sensibile e quella, «più alta», «razionale», cosicché gli risulterebbe poi impossibile concepire l'azione compiuta per dovere come qualcosa di conforme a ragione ma parimenti affettivo [*affektiv*]. Quest'ultima caratteristica dell'azione morale è appunto invece sostenuta e sottolineata dall'etica di Tugendhat stesso.

³ Cfr. in proposito G. S. A. Mellin, *Encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie oder Versuch einer fasslichen und vollständigen Erklärung der in Kants kritischen und dogmatischen Schriften enthaltenen Begriffe und Sätze*, Friedrich Frommann, Jena/Leipzig, 1797-1804, vol. 3 (1799), p. 69.

⁴ Cfr. *ibidem*.

⁵ *Refl.*, AA 17: 589.11-12. Cfr. inoltre *KrV*, A 800/B 828, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pura*, UTET, Torino, 2005, p. 604: «Pratico è tutto ciò che è possibile mediante la libertà».

⁶ Cfr. *infra*, p. 65 segg.

⁷ Cfr. ad esempio *KrV*, A 801-802/B 829-830.

⁸ *Refl.*, AA 17: 589.18-19: «*Das arbitrium liberum hat entweder spontaneitatem practicam oder transscendentalem*», trad. mia.

Gli esseri che agiscono spontaneamente lo fanno secondo Kant sulla base della facoltà di desiderare e della volontà, la cui relazione con la ragion pratica viene analizzata soprattutto nel *Primo capitolo* del lavoro di Tesi. Valgano a livello introduttivo, a questo proposito, nell'ambito di una preliminare differenziazione tra causalità condizionata e incondizionata kantiane, le parole di Mellin, riferite al concetto di volontà kantiano: «la volontà è un tipo di causalità degli esseri *viventi*, nella misura in cui sono razionali. Questa causalità, se è caratterizzata da libertà, è incondizionata; infatti, in questo caso agisce [*wirkt*] indipendentemente da cause determinanti esterne»⁹.

L'interpretazione esposta nelle seguenti pagine è caratterizzata dal riconoscimento dell'importanza da Kant attribuita al concetto di *vita*, interpretata come *l'elemento unificatore dei due livelli* kantiani citati, *noumenico e fenomenico*. Kant definisce infatti la vita come «la facoltà che un essere ha di agire in modo conforme alle proprie rappresentazioni»¹⁰ e il piacere [*Lust*] come «la rappresentazione della concordanza dell'oggetto e dell'azione con le condizioni soggettive della vita, ossia col potere di causalità di una rappresentazione rispetto alla realtà del suo oggetto»¹¹. La facoltà di desiderare [*Begehrungsvermögen*] è secondo Kant «il potere [di un essere dotato della vita] di costituirsi, mediante le sue rappresentazioni, come causa degli oggetti di queste rappresentazioni stesse»¹² e dunque corrisponde, “in potenza”, *alla condizione soggettiva della vita* e, “in atto”, *alla vita stessa*. L'osservazione della relazione esistente tra la vita di un agente e la sua capacità di desiderare ha a nostro avviso come conseguenza il riconoscimento del fatto che sia necessario, ai fini di uno studio del funzionamento dell'azione umana secondo Kant e quindi dell'azione umana morale, prendere in considerazione gli aspetti “fisiologici” dell'azione secondo Kant.

Proseguiamo l'analisi della causalità kantiana delle azioni e delle azioni *morali*. «Un'azione *moralmente buona*», scrive Mellin, «è sottoposta a due generi di causalità; a una causalità condizionata, nella misura in cui viene realizzata attraverso cause psicologiche in senso stretto oppure attraverso forze corporee»¹³, e a una causalità incondizionata. Entrambi i generi di *causalità condizionata* menzionati, differenti da quella *incondizionata*, ossia le cause *psicologiche in senso stretto* e le *forze corporee*, scrive inoltre Mellin, sono effetti di altre cause, mentre l'azione moralmente buona va contemporaneamente ricondotta *anche* al tipo della

⁹ G. S. A. Mellin, *Encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie* cit., p. 70, trad. e corsivo miei.

¹⁰ *MS*, AA 06: 211.07-09: «Das Vermögen eines Wesens, seinen Vorstellungen gemäß zu handeln, heißt das Leben», trad. it a cura di G. Landolfi Petrone, *Metafisica dei costumi*, Bompiani, Milano, 2006, p. 21.

¹¹ *KpV*, AA 05: 009.20-22: «die Vorstellung der Übereinstimmung des Gegenstandes oder der Handlung mit den subjectiven Bedingungen des Lebens, d. i. mit dem Vermögen der Causalität einer Vorstellung in Ansehung der Wirklichkeit ihres Objects», trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pratica*, TEA, Milano, 1996, p. 10.

¹² *KpV*, AA 05: 09.18-20: «Vermögen [... eines Wesens], durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein», trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pratica* cit., *ibidem*.

¹³ G. S. A. Mellin, *Encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie* cit., p. 70, trad. e corsivi miei.

causalità incondizionata, «poiché è l'effetto di una volontà libera, ossia di una volontà tale da non venir determinata da qualcos'altro»; una volontà che, anziché venir determinata da altro, «si determina da se stessa attraverso la sola legge»¹⁴.

Mellin, nell'ultimo decennio del 1700, metteva già in luce quanto verrà, in gran parte, trascurato dalla letteratura secondaria successiva. Mostreremo infatti come le definizioni kantiane che Mellin fornisce possano condurci a ricostruire un paradigma di quali siano i livelli implicati nell'azione e nell'azione morale secondo Kant. Tale paradigma è in grado, come si intende mostrare con questo *Capitolo introduttivo*, di rispondere proficuamente alle principali problematiche sollevate in relazione alla motivazione morale kantiana dalla letteratura secondaria anche a noi contemporanea.

Il concetto di spontaneità qui introdotto ci aiuta invero a suddividere *tre* differenti livelli di causalità all'interno dell'azione morale così come concepita da Kant. Alla causalità incondizionata di “primo livello”, propria di ogni azione “spontanea” umana, va infatti sovrapposta quella incondizionata di “secondo livello”, caratteristica delle azioni umane “libere” in senso morale. Inoltre, anche l'azione morale è sottoposta secondo Kant ad una causalità condizionata, costitutiva di un “terzo livello” descrittivo delle azioni umane, vale a dire la causalità che corrisponde al piano *empirico* dello svolgimento di un'azione, piano che sua volta va suddiviso in due ulteriori “sotto-livelli”, punti di vista descrittivi, in quanto si rivela come considerabile sia da un punto di vista fisiologico, da un lato, sia psicologico, dall'altro. Le cause psicologiche delle azioni, vale a dire le massime così come le intende Kant o, più in generale, le cause delle azioni in quanto concettualizzabili da un punto di vista dei motivi e delle ragioni che spingono ad agire, *congiungono* il terzo livello nel suo complesso, vale a dire comprensivo di un lato fisiologico, al primo e al secondo livello causale citati. Come vedremo, anche le “cause fisiologiche” delle azioni interagiscono inoltre in modo significativo con le “cause psicologiche” e con quelle “moralì” delle azioni stesse¹⁵.

Nelle pagine che seguono, viene analizzato il significato dell'espressione ricordata: «la volontà si determina da se stessa attraverso la sola legge». Che cosa significa che la volontà determina se stessa, o, meglio, che la ragion pura pratica determina *direttamente*, «senza [l'intervento di] altri moventi, semplicemente attraverso la legge»¹⁶, la volontà? Scopo delle riflessioni svolte qui ad introduzione dei lavori di Tesi è soprattutto infatti dar conto della suddivisione kantiana tra moralità, psicologia e fisiologia: si intende mostrare come sia possibile

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Cfr. soprattutto *infra*, p. 54, p. 83, p. 134-137, p. 153n46.

¹⁶ *GMS*, AA 04: 419.26-27: «[...] daß der Wille hier ohne andere Triebfeder, bloß durchs Gesetz, bestimmt werde», trad. mia; trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi*, TEA, Milano, 1997, p. 37: «[...] che in questo caso la volontà è determinata esclusivamente dalla legge, senza alcun altro movente».

interpretare in modo esaustivo la teoria kantiana della motivazione morale solo a condizione di distinguere e successivamente integrare in modo corretto i tre livelli menzionati. Come viene mostrato nel secondo paragrafo del presente *Capitolo introduttivo*, la letteratura critica si sofferma tradizionalmente esclusivamente sui primi due livelli.

Vediamo ora come sia plausibilmente possibile ricostruire e articolare l'interazione degli elementi che compongono l'azione e la motivazione all'azione morale kantiana. Nel corpo del lavoro di Tesi ne vengono analizzati in dettaglio i singoli elementi; qui viene presentata la struttura all'interno della quale essi si muovono. Abbiamo affermato che le azioni umane vanno ricondotte ad un *duplice tipo di causalità*.

Willaschek ha inoltre mostrato in quale misura il termine azione [*Handlung*], in Kant, assuma anche il significato più ampio, ai nostri fini per altro non primariamente rilevante, di "operazione", *Wirkung*, effetto sulla realtà, modificazione della realtà nei suoi diversi aspetti, logici oltre che umani¹⁷.

Come vedremo, con le stesse modalità, ovvero attraverso un'analisi semantica dell'ampiezza dei significati in gioco, specificando dunque quali accezioni dei termini vengano di volta in volta utilizzate da Kant, Willaschek sviluppa ad esempio una dettagliata ipotesi commentaristica di risoluzione dell'importante controversia su come si configuri il rapporto di *determinazione* [*Bestimmung*] delineato da Kant tra ragione e volontà – rapporto apparentemente incrinato dall'identificazione funzionale tra la ragione e la volontà stesse – nella direzione di una particolare interpretazione di che cosa siano secondo Kant le leggi della facoltà di desiderare, caratterizzanti, nota l'autore, tale rapporto¹⁸. Avvalendoci dello stesso metodo, intendiamo proporre in quanto segue, dove possibile, un approfondimento di alcuni dei risultati ottenuti da Willaschek.

Accogliendo gli esiti dello studio di Willaschek, dunque, possiamo affermare, specificando alcune delle posizioni dello studioso, che un'azione morale è, per Kant, una modificazione della realtà (interna o esterna all'uomo¹⁹), che avviene per mezzo di un agente (un essere umano) e della sua volontà, in conformità alla²⁰ e in virtù della²¹ legge (o regola) morale.

¹⁷ Cfr. M. Willaschek, *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*, J.B. Metzler, Stuttgart/Weimar, 1992, p. 35 segg.

¹⁸ Cfr. M. Willaschek, *Praktische Vernunft* cit., pp. 82-90. *Infra*, pp. 51-54.

¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 41.

²⁰ Cfr., ad esempio, *KpV*, AA 05: 20.11-13: «wenn die Vernunft den Willen gänzlich bestimmte, [würde] die Handlung unausbleiblich nach dieser Regel [die praktische Regel, welche jederzeit ein Product der Vernunft ist] geschehen», corsivo mio, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pratica* cit., p. 22, corsivo mio: «se la ragione determinasse interamente la volontà, l'azione avrebbe luogo infallibilmente secondo questa regola [la regola pratica, che è sempre un prodotto della ragione]».

²¹ Cfr., ad esempio, *KpV*, AA 05: 81.10-19, corsivi miei: «Der Begriff der Pflicht fordert also an der Handlung objectiv Übereinstimmung mit dem Gesetze, an der Maxime derselben aber subjectiv Achtung fürs Gesetz, als die alleinige Bestimmungsart des Willens durch dasselbe. Und darauf beruht der Unterschied zwischen dem

Tale conformità prende il nome di *necessitazione* [Nötigung] morale. Vedremo in seguito che cosa il concetto di *costrizione* comporti dal punto di vista dello studio del ruolo giocato dalle inclinazioni e soprattutto dal concetto di finitudine umana nella morale kantiana²². Ogni azione umana, inoltre, avviene per Kant secondo una *massima del volere* [Maxime des Willens] dell'agente, assunta dall'agente, la quale viene definita da Kant come «principio soggettivo dell'agire»²³ e può essere detta *massima degli scopi*, se considerata dal punto di vista della *materia del volere*²⁴. La massima del volere, per essere *morale*, deve attenersi al «volere puro», ossia alla *ragione* che si consideri pratica a priori²⁵.

Allo stesso modo, la valutazione della moralità di un'azione particolare, della sua conformità alla legge morale, è un *giudizio* [Urtheil] e avviene sulla base di un confronto, operato dalla ragione prescindendo da ogni inclinazione [Neigung], tra l'azione e la ragione pura pratica stessa²⁶. Il *sentimento morale*, considerato nell'accezione che assume, nella introduzione alla *Dottrina della virtù* della *Metafisica dei costumi*, quale *disposizione morale*, è inoltre secondo Kant la «*ricettività nei confronti del piacere o del dispiacere* che derivano

Bewußtsein, pflichtmäßig und aus Pflicht, d. i. aus Achtung fürs Gesetz, gehandelt zu haben, davon das erstere (die Legalität) auch möglich ist, wenn Neigungen bloß die Bestimmungsgründe des Willens gewesen wären, das zweite aber (die Moralität), der moralische Werth, lediglich darin gesetzt werden muß, daß die Handlung aus Pflicht, d. i. bloß um des Gesetzes Willen, geschehe», trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pratica* cit., pp. 91-92, corsivi miei: «Il concetto di dovere esige dunque, oggettivamente, nell'azione, l'accordo con la legge e, soggettivamente, nella massima di essa, il rispetto per la legge, come l'unico modo di determinazione della volontà mediante la legge. E su ciò poggia la coscienza di aver agito conformemente al dovere e per il dovere, cioè per il rispetto della legge; il primo modo di agire (la legalità) è possibile anche nel caso che le semplici inclinazioni siano state i motivi determinanti della volontà, il secondo invece (la moralità), il valore morale, presuppone necessariamente che l'azione abbia luogo per dovere, cioè puramente e semplicemente per la legge».

²² Cfr. *infra*, soprattutto pp. 65-69, p. 111 segg.

²³ *GMS*, AA 04: 420.35-36: «Maxime ist das subjective Princip zu handeln und muß vom objectiven Princip, nämlich dem praktischen Gesetze, unterschieden werden», trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 38: «Massima è il principio soggettivo dell'agire che deve essere distinta dal principio oggettivo, ossia dalla legge pratica». Cfr. inoltre *KpV*, AA 05: 20.13-14: «Die Imperativen gelten also objectiv und sind von Maximen, als subjectiven Grundsätzen, gänzlich unterschieden», trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pratica* cit., p. 22: «Gli imperativi hanno dunque validità oggettiva e differiscono nettamente dalle massime che sono principi soggettivi».

²⁴ *MS*, AA 06: 395.15-16: «Das oberste Princip der Tugendlehre ist: handle nach einer Maxime der Zwecke, die zu haben für jedermann ein allgemeines Gesetz sein kann», trad. it. a cura di G. Landolfi Petrone, *Metafisica dei costumi* cit., p. 407: «Il principio supremo della dottrina della virtù è: "agisci in base a una massima degli scopi, avere la quale può essere per ognuno una legge universale"». Cfr. inoltre, ad esempio, *MS*, AA 06: 382.24-27, corsivi miei: «Also wird in der Ethik der Pflichtbegriff auf Zwecke leiten und die Maximen in Ansehung der Zwecke, die wir uns setzen sollen, nach moralischen Grundsätzen begründen müssen», trad. it. a cura di G. Landolfi Petrone, *Metafisica dei costumi* cit., p. 379, corsivi miei: «Nell'etica dunque il concetto di dovere conduce agli scopi, e le massime che dobbiamo porci rispetto agli scopi devono essere fondate su principi morali».

²⁵ *KpV*, AA 05: 32.02-07, corsivi miei: «Das vorher genannte Factum ist unleugbar [das Factum der Vernunft]. Man darf nur das Urtheil zergliedern, welches die Menschen über die Gesetzmäßigkeit ihrer Handlungen fällen: so wird man jederzeit finden, daß, was auch die Neigung dazwischen sprechen mag, ihre Vernunft dennoch, unbestechlich und durch sich selbst gezwungen, die Maxime des Willens bei einer Handlung jederzeit an den reinen Willen halte, d. i. an sich selbst, indem sie sich als a priori praktisch betrachtet», trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pratica* cit., p. 37, corsivi miei: «Il fatto su menzionato è innegabile. Basta analizzare il giudizio che gli uomini danno della conformità alla legge delle loro azioni, e si troverà sempre che, qualunque cosa dica l'inclinazione, la loro ragione, incorruttibile e costretta da se stessa, fonda sempre, in un'azione, la massima della volontà nella volontà pura, cioè in se stessa, considerandosi pratica a priori».

²⁶ Cfr. *ibidem*.

semplicemente dalla *coscienza dell'accordo o del disaccordo* tra la nostra azione e la legge del dovere»²⁷. Le disposizioni morali dell'animo kantiane godono di uno *status* controverso: da un lato è evidente che svolgono una funzione *conoscitiva* morale, dall'altro è chiaro che si tratta, almeno in parte e almeno in un certo senso, di *sentimenti*.

Essenziale è fin d'ora caratterizzare il rapporto esistente secondo Kant tra affetti, sentimenti, passioni e inclinazioni. Il presente lavoro mira infatti nel suo complesso a dar conto del ruolo che la *sensibilità*, nelle sue diverse componenti e funzioni, gioca all'interno della morale kantiana. Affetti, sentimenti, passioni e inclinazioni rappresentano alcune delle principali voci attraverso le quali la sensibilità entra attivamente a far parte della motivazione morale kantiana. Anche per quanto riguarda le nozioni così elencate, è fondamentale distinguere i livelli della trattazione. Relativamente al *sentimento*, Kant differenzia i sentimenti di origine *patologica* dal sentimento morale *a priori*: il sentimento a priori del rispetto è generato dalla legge morale mentre i sentimenti patologici appartengono *esclusivamente* alla sfera della sensibilità. Quali caratteristiche possiede il sentimento del rispetto in quanto sentimento a priori, se ogni sentimento appartiene anche all'ambito della sensibilità umana? Esiste forse in Kant una sensibilità a priori? È quanto si cercherà di sostenere. In relazione al sentimento del *rispetto*, una tale analisi viene compiuta, in particolar modo, nel *Terzo capitolo* del lavoro.

Solo una volta analizzate le caratteristiche che il rispetto possiede in quanto sentimento *a priori*, potremo inoltre comprendere il significato del passo della *Metafisica dei costumi* in cui Kant si riferisce al piacere pratico e all'interesse per esso come inclinazione affrancata dai sensi, *inclinazione non sensibile*²⁸. Sebbene Kant presenti la relazione intercorrente tra affetti, passioni, inclinazioni e sentimenti come una relazione di *inclusione perfetta* esclusivamente degli affetti nella categoria rappresentata dall'ultimo concetto²⁹, e come una relazione di *maggiore potere di annebbiamento della razionalità* da parte delle inclinazioni e delle passioni rispetto agli affetti³⁰,

²⁷ MS, AA 06: 399.19-21, trad. it. a cura di G. Landolfi Petrone, *Metafisica dei costumi* cit., p. 413; trad. mia, nel testo, leggermente modificata.

²⁸ MS, AA 06: 213.08-09: «sinnenfreie Neigung (*propensio intellectualis*)», trad. it. a cura di G. Landolfi Petrone, *Metafisica dei costumi* cit., p. 25. Cfr. *infra*, pp. 136-138.

²⁹ Cfr. ad esempio KU, AA 05: 272.30-34: «Affecten sind von Leidenschaften spezifisch unterschieden. Jene beziehen sich bloß auf das Gefühl; diese gehören dem Begehungsvermögen an und sind Neigungen, welche alle Bestimmbarkeit der Willkür durch Grundsätze erschweren oder unmöglich machen. Jene sind stürmisch und unvorsätzlich, diese anhaltend und überlegt: so ist der Unwille als Zorn ein Affect; aber als Haß (Rachgier) eine Leidenschaft», trad. it. a cura di A. Gargiulo, *Critica del giudizio*, Editori Laterza, Roma/Bari, 2008, pp. 217-219: «Gli affetti sono specificamente distinti dalle passioni. I primi si riferiscono solo al sentimento, le seconde appartengono alla facoltà di desiderare, e sono inclinazioni che rendono difficile o impossibile ogni determinazione della volontà per mezzo di principii. I primi sono impetuosi ed irriflessi, le seconde durevoli e riflesse: così lo sdegno, come collera, è un affetto, e come odio (desiderio di vendetta) è una passione».

³⁰ Cfr. ad esempio KU, AA 05: 272.34-36: «Die letztere kann niemals und in keinem Verhältniß erhaben genannt werden: weil im Affect die Freiheit des Gemüths zwar gehemmt, in der Leidenschaft aber aufgehoben wird», trad. it. *ivi*, p. 219: «La passione non può essere chiamata sublime mai e in nessuna relazione; perché, se nell'affetto la libertà spirituale è impedita, nella passione è addirittura soppressa».

il quadro effettivo è molto più complesso e chiama in causa la distinzione tra elementi *puri*, elementi *a posteriori* ed elementi *sensibili* dell'azione umana. Nel seguente paragrafo, si intende confutare l'identificazione, sovente operata dalla critica, tra *a posteriori* e *sensibilità*. Tale distinzione verrà declinata, nel corso del lavoro, nei confronti dei diversi aspetti, di volta in volta analizzati, della teoria della motivazione morale kantiana, così come questa compare all'interno della *Fondazione della metafisica dei costumi*.

Intro.2 Problemi interpretativi

Kant sviluppa la sua etica nel corso di un ampio arco di tempo. Le sue teorie sono inoltre collocate in luoghi dell'opera che si differenziano da un punto di vista tematico e architettonico. Se si vuole comprendere la teoria kantiana della motivazione morale, ci si deve dunque porre le seguenti domande: Kant ha sostenuto *un'unica* teoria della motivazione morale? Se sì, quale? I testi offrono una molteplicità di risposte possibili e in parte tra loro contraddittorie, le quali allo stesso tempo mostrano di possedere alcuni rilevanti punti di continuità. Nel prossimo paragrafo, vedremo di quali punti si tratti. Ora è importante ricostruire il quadro con cui, in proposito, si confronta tradizionalmente la letteratura secondaria.

L'obiettivo del presente e del prossimo paragrafo è, nel complesso, quello di ricostruire una versione della struttura della teoria kantiana della motivazione morale che sia al tempo stesso teoricamente plausibile e, da un punto di vista storico, coerente con ognuna delle diverse formulazioni kantiane successivamente differenti. Ciò sarà condotto sostenendo un'interpretazione della motivazione morale di Kant che potrebbe venir definita, mutuando il termine dalla letteratura critica sull'argomento, *affettivistica*.

Il dibattito attuale si concentra su due opposte concezioni del *movente morale* kantiano [*moralische Triebfeder*]: quella *affettivistica* e quella *intellettualistica*³¹. Larry Herrera scrive a nostro avviso con ragione:

It is pointless to try to dismiss one or the other interpretation [quella "affettivistica" o quella "intellettualistica" citate] by adducing meager textual support; both are well grounded in Kant's writings. However, both cannot be admitted, for they do not accord. Thus, if a coherent account of Kant's theory of moral motivation will ever be possible, the most plausible interpretation needs to be chosen.³²

Sebbene Herrera consideri *coerenza* e *plausibilità* di una ricostruzione della teoria della motivazione morale come due aspetti semplicemente *teorici* di essa, si ritiene sia possibile e significativo trarre ispirazione dal suo intento e aggiungere tra i *desiderata* del presente lavoro anche l'aspetto della *coerenza storica*, relativamente alle formulazioni della motivazione morale di cui ora tratteremo, del modello individuato.

Per quanto riguarda il problema della coerenza interna allo sviluppo storico della teoria kantiana della motivazione morale, va osservato dunque che sono riscontrabili nei testi kantiani

³¹ Cfr. ad esempio A. Reath, «Kant's Theory of Moral Sensibility. Respect for the Law and the Influence of Inclination», in *Kant-Studien*, vol. 80, (1989), pp. 284-302; R. McCarty, «Kantian Moral Motivation and the Feeling of Respect», in *Journal of the History of Philosophy*, vol. 31, (1993), pp. 421-435; L. Herrera, «Kant on the Moral *Triebfeder*», in *Kant-Studien*, 91, (2000), pp. 395-410.

³² L. Herrera, «Kant on the Moral *Triebfeder*» cit., p. 396.

almeno due e più precisamente cinque versioni di tale teoria, il cui nodo e aspetto di opposizione è la risposta alla questione del *come la ragion pura pratica muova gli uomini all'azione*. Tale questione costituisce il punto di vista a partire dal quale sono condotte le seguenti osservazioni.

La problematica fondamentale relativa alla legittimità o meno di tale questione descrittiva va fin d'ora evasa ricordando che sebbene Kant scriva che «non possiamo formarci nessun concetto di come una semplice forma delle azioni possa avere la forza di un movente»³³, osserva anche – e nel medesimo passo – che «ciò deve però accadere, se la moralità deve aver luogo, e l'esperienza lo conferma»³⁴. Quella fondativa e quella descrittiva sono due prospettive distinte a partire da entrambe le quali può venir considerato il problema unitario della motivazione morale: la prospettiva della questione relativa alla possibilità di una causalità libera e quella relativa alla descrizione di una dottrina dei moventi. Il presente lavoro si riferisce esclusivamente alla seconda tematica, facendo riferimento alla prima, ove necessario, ai fini dell'argomentazione concernente la seconda.

Vediamo dunque quali siano le due e le cinque formulazioni della motivazione morale riscontrabili nei testi kantiani. La teoria *precritica* della motivazione morale viene esclusa dalle seguenti considerazioni, poiché corrisponde a una formulazione della fondazione morale all'interno della quale non si dà il problema del rapporto tra ragione legislatrice e motivazione umana sentimentale; ciò poiché, in estrema sintesi, secondo la teoria precritica la fondazione

³³ *Refl*, AA 19: 183.07-08: «Wir können uns keinen Begriff machen, wie eine bloße Form der Handlungen [...] die Kraft einer Triebfeder haben [können]», trad. mia. Cfr. inoltre *V-Mo/Mron*, AA 27: 1428.34-39: «Das kann und wird auch niemand einsehen, daß der Verstand eine bewegende Kraft haben sollte, urtheilen kann der Verstand zwar freylich, allein diesem Urtheile Kraft zu geben, daß es eine Triebfeder, den Willen zur Ausübung einer Handlung zu bewegen, werde, dieses einzusehen ist der Stein der Weisen», trad. mia: «Che l'intelletto debba avere una forza motrice non lo può comprendere e non lo comprenderà mai nessuno, l'intelletto può invero certo giudicare, solo dare forza a questo giudizio affinché esso diventi un movente, muovere la volontà all'esecuzione di un'azione, capire questo è la pietra filosofale»; *GMS*, AA 04: 461.25-35: «Wie nun aber reine Vernunft ohne andere Triebfedern, die irgend woher sonst genommen sein mögen, für sich selbst praktisch sein d. i. wie das bloße Princip der Allgemeingültigkeit aller ihrer Maximen als Gesetze (welches freilich die Form einer reinen praktischen Vernunft sein würde) ohne alle Materie (Gegenstand) des Willens, woran man zum voraus irgend ein Interesse nehmen dürfe, für sich selbst eine Triebfeder abgeben und ein Interesse, welches rein moralisch heißen würde, bewirken, oder mit anderen Worten, wie reine Vernunft praktisch sein könne, das zu erklären, dazu ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvermögend, und alle Mühe und Arbeit, hievon Erklärung zu suchen, ist verloren», trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 83: «In qual modo poi una ragion pura, senza altri moventi, qualunque sia la loro provenienza, sia per se stessa pratica, in qual modo cioè il semplice principio della validità universale di tutte le sue massime come leggi (che sarebbe senz'altro la forma di una ragion pura pratica), senza alcuna materia (oggetto) della volontà verso cui si possa prendere in precedenza qualche interesse, offra per se stesso un movente e susciti un interesse che possa dirsi puramente morale, o, in altri termini, in qual modo la ragion pura possa esser pratica, nessuna ragione umana può assolutamente spiegare, e ogni sforzo e fatica per cercare di spiegarlo sono del tutto inutili»; *KpV*, AA 05: 72.21-3: «wie ein Gesetz für sich und unmittelbar Bestimmungsgrund des Willens sein könne (welches doch das Wesentliche aller Moralität ist), das ist ein für die menschliche Vernunft unauflösliches Problem», trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pratica* cit., p. 82: «è un problema insolubile per la ragione umana quello del modo in cui una legge possa essere per sé e immediatamente un motivo determinante della volontà (che è l'essenza di ogni moralità)».

³⁴ *Refl*, AA 19: 183.08-10: «Indessen muss dieses doch seyn, wenn Moralität stattfinden soll, und Erfahrung bestätigt es», trad. mia.

etica deriva dal sentimento morale stesso. Non si verifica dunque alcun tipo di “conflitto” tra le due istanze costituite dalla ragione e dal sentimento.

È possibile ricondurre la classica opposizione tra interpretazione “affettivistica” e interpretazione “intellettualistica” della motivazione morale kantiana alle due opposte teorie contenute nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, o meglio a due possibili modalità di lettura dell’unica teoria ivi formulata. Secondo una prima teoria o formulazione, la ragione determina la volontà *direttamente*, ovvero senza l’intervento, la frapposizione, di moventi, molle dell’azione [*Triebfedern*], laddove «il principio soggettivo del desiderio è il movente, il principio oggettivo del volere è il motivo»³⁵. La determinazione della volontà da parte della ragione avviene, secondo una tale concezione, nel momento e nella misura in cui la ragione stessa coincide, o viene a coincidere, con la volontà. La ragione e la volontà costituiscono allora due aspetti diversi di una stessa realtà. Si pensi in proposito all’espressione: «poiché la determinazione delle azioni in base a leggi richiede la ragione, la volontà è null’altro che la ragion pratica»³⁶. La ragione stessa può venir dunque considerata come il movente morale, se si pensa che è la ragione a produrre e a “ospitare” contemporaneamente la legge morale e il sentimento di rispetto inscindibilmente legato ad essa.

Come mostra la seguente citazione, la legge morale è secondo Kant un oggetto *immediato* del rispetto e coincide, da un punto di vista soggettivo, con il rispetto stesso: «Ora, se un’azione compiuta per dovere deve prescindere interamente dall’influsso dell’inclinazione, quindi da ogni oggetto della volontà, null’altro resta che possa determinare la volontà se non, oggettivamente, la legge e, soggettivamente, il puro rispetto per questa legge pratica»³⁷. Alle formulazioni così ricostruite va ricondotta l’interpretazione *intellettualistica* della motivazione morale di Kant.

L’interpretazione *affettivistica* è invece usualmente sostenuta dalla letteratura attraverso il ricorso a passaggi del seguente tenore:

Bestimmt aber die Vernunft für sich allein den Willen nicht hinlänglich, ist dieser noch subjectiven Bedingungen (gewissen Triebfedern) unterworfen, *die nicht immer mit den objectiven übereinstimmen*; mit einem Worte, ist der Wille nicht an sich völlig der Vernunft gemäß (*wie es bei Menschen wirklich ist*): so sind die Handlungen, die objectiv als nothwendig erkannt werden, subjectiv zufällig, und die Bestimmung eines solchen Willens objectiven Gesetzen gemäß ist Nöthigung.³⁸

³⁵ *GMS*, AA 04: 427.26-27: «der subjective Grund des Begehrens ist die Triebfeder, der objective des Wollens der Bewegungsgrund», trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 46.

³⁶ *GMS*, AA 04: 412.28-30: «Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts anders als praktische Vernunft», trad. it. *ivi*, p. 30.

³⁷ *GMS*, AA 04: 400.29-33: «Nun soll eine Handlung aus Pflicht den Einfluß der Neigung und mit ihr jeden Gegenstand des Willens ganz absondern, *also bleibt nichts für den Willen übrig, was ihn bestimmen könne*, als objectiv das Gesetz und subjectiv reine Achtung für dieses praktische Gesetz», trad. it. *ivi*, p. 16.

³⁸ *GMS*, AA 04: 412.35-413.04, corsivi miei, trad. it. *ivi*, p. 30: «Ma quando la ragione non determina sufficientemente la volontà e questa continua a sottostare a condizioni soggettive (a certi moventi), *che non si*

Secondo tale interpretazione, il movente viene fornito dalla costrizione. Il sentimento di rispetto per la legge agisce come movente e si aggiunge alla ragione e alla volontà quale ulteriore elemento della motivazione morale, disgiunto da – e sopravveniente rispetto a – ragione e volontà. Ciò accade in quanto la volontà dell'uomo è considerata come di per sé non conforme a ragione, finché non intervenga il dovere e non susciti un sentimento di rispetto per la legge.

È opportuno ricordare infine quali siano le tre teorie riscontrabili nel complesso dell'opera di Kant e ulteriori rispetto alle due fondamentali citate. La seconda teoria ricordata può venir proficuamente accostata alla «Dottrina dei moventi» della *Critica della ragion pratica*, il cui sviluppo ideale è contenuto nel paragrafo sui «concetti preliminari della sensibilità dell'animo per il concetto di dovere» della *Dottrina della virtù* contenuta nella *Metafisica dei costumi*³⁹. La prima teoria presentata va invece letta contestualmente alla formulazione della motivazione morale esposta nella *Critica della ragion pura*, laddove i motivi dell'azione [*Bewegungsgründe*] vengono definiti di origine empirica esclusi dalla filosofia trascendentale⁴⁰. La trattazione della motivazione morale della *Ragion pura* comporta inoltre, come vedremo, lo studio della teoria del sommo bene⁴¹. Ponendo in primo piano le differenze, è possibile dunque riscontrare cinque teorie kantiane della motivazione morale: le due diverse formulazioni isolabili all'interno della *Fondazione*, la “fenomenologia” del sentimento di rispetto della *Ragion pratica*, la teoria dell'*inclinazione non sensibile* della *Metafisica dei costumi*⁴² e la teoria del sommo bene della *Ragion pura*⁴³.

Come devono venir valutate le differenze fin qui accennate e soprattutto la discrepanza essenziale rinvenibile tra le due formulazioni contenute nella *Fondazione della metafisica dei costumi*? Che cosa intende Kant esattamente, quando afferma che la ragione determina da se stessa direttamente il volere? Quale ruolo va attribuito, in questa operazione di determinazione del volere da parte della ragione, al rispetto? Il rispetto va concepito come un sentimento che

accordano sempre con le condizioni oggettive, in breve, quando la volontà non è in se stessa pienamente conforme alla ragione (*come avviene negli uomini*), le azioni riconosciute necessarie oggettivamente, sono soggettivamente contingenti e la determinazione di una volontà di questo genere secondo leggi oggettive è costrizione».

³⁹ MS, AA 06: 399-403.07, trad. it. a cura di G. Landolfi Petrone, *Metafisica dei costumi* cit., pp. 413-421.

⁴⁰ Cfr. *KrV*, A 14/B 28-A 16/B30, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pura* cit., pp. 92-93.

⁴¹ Cfr. *infra*, soprattutto terza sezione del *Quarto capitolo*.

⁴² MS, AA 06: 213.08-09, trad. it. a cura di G. Landolfi Petrone, *Metafisica dei costumi* cit., p. 25.

⁴³ Cfr. ad esempio *KrV*, A 813/B 841: «Ohne [...] einen Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung, weil sie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch eben dieselbe reine Vernunft a priori bestimmt und nothwendig ist, erfüllen», trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pura* cit., p. 612: «In mancanza di un Dio e di un mondo, che non possiamo ora vedere ma in cui speriamo, le idee splendide della moralità sono, certo, oggetto di approvazione e di consenso, ma non sorgenti di decisioni e di azioni, perché non soddisfano interamente al fine naturale di ogni essere razionale, fine che la stessa ragion pura determina a priori come necessario».

agisce in senso motivazionale (“seconda” formulazione della *Fondazione* e interpretazione “affettivistica” del movente morale di Kant) oppure come un elemento secondario, un epifenomeno irrilevante dal punto di vista motivazionale (“prima” teoria della *Fondazione* e interpretazione “intellettualistica” del movente morale)?

Al sentimento del rispetto è dedicato il terzo capitolo del lavoro; il seguente paragrafo formula invece un’interpretazione *affettivista* della prima teoria della *Fondazione*, ossia della teoria usualmente utilizzata dalla critica a sostegno dell’intellettualismo motivazionale kantiano.

Intro.3 Soluzione interpretativa proposta

Abbiamo ricordato che il problema centrale relativamente al quale si confrontano le differenti formulazioni della motivazione morale di Kant è quello della capacità motivazionale della ragion pura pratica nei confronti delle azioni umane. Le principali possibili soluzioni al problema sono, in sintesi, quella secondo la quale la ragione non necessita, per muovere all'azione, di nessun movente al di fuori di se stessa e quella secondo cui la ragione richiede la presenza, *a priori*, del movente costituito e fornito dal sentimento morale. Va ora chiarito in che senso le soluzioni fin qui indicate come alternative possano essere unificate in un'unica risposta plausibile e coerente.

La chiarificazione di che cosa Kant intenda quando sostiene che la ragione non necessita di alcun movente, al di fuori di se stessa, che porti gli uomini all'azione, consiste nell'analisi del rapporto intercorrente tra ragion pratica e volontà, nonché del significato della loro identità, svolto nel dettaglio nel *Primo capitolo* del lavoro. Secondo la *Fondazione della metafisica dei costumi*, la ragione ha un *effetto causale diretto sulla volontà*⁴⁴. Grazie a un tale effetto causale diretto sulla volontà, la ragione diventa essa stessa volontà e si scopre, in quanto volontà, motivazionalmente attiva.

La ragione determina le azioni morali dell'uomo direttamente e in modo indipendente da ogni altro movente. Ciò risulta evidente soprattutto dalla lettura dei seguenti passi:

Denn die reine und mit keinem fremden Zusatze von empirischen Anreizen vermischte Vorstellung der Pflicht und überhaupt des sittlichen Gesetzes hat auf das menschliche Herz durch den Weg der Vernunft allein (die hiebei zuerst inne wird, daß sie für sich selbst auch praktisch sein kann) einen so viel mächtigern Einfluß, als alle andere Triebfedern, die man aus dem empirischen Felde aufbieten mag, daß sie im Bewußtsein ihrer Würde die letzteren verachtet und nach und nach ihr Meister werden kann⁴⁵;

so kann man doch in keinem Beispiel mit Gewißheit darthun, daß der Wille hier ohne andere Triebfeder, bloß durchs Gesetz, bestimmt werde, ob es gleich so scheint.⁴⁶

La ragione ha dunque un potere causale indipendente da quello di moventi ulteriori rispetto a se stessa e determina le azioni prescindendo dall'azione di essi. Davvero in un modello di questo

⁴⁴ Cfr. ad esempio GMS, AA 04: 459.34: «Interesse ist das, wodurch Vernunft praktisch, d. i. eine den Willen bestimmende Ursache, wird», trad. it. a cura di P. Chioldi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 81: «Interesse è ciò che fa sì che la ragione divenga pratica, cioè causa determinante della volontà».

⁴⁵ GMS, AA 04: 410.25-411.03, corsivi miei, trad. it. *ivi*, pp. 27-28, corsivi miei: «Infatti la *rappresentazione del dovere* e, in generale, della legge morale *pura* e non mescolata con alcuna aggiunta estranea di impulsi sensibili, esercita sul cuore umano, *per mezzo della sola ragione* (che allora si rende conto di poter essere anche pratica per se stessa), *un'influenza tanto più forte di quella di ogni altro movente* reperibile sul terreno dell'esperienza, da spregiare, nella coscienza della propria dignità, questi impulsi e padroneggiarli a poco a poco».

⁴⁶ GMS, AA 04: 419.25-28, corsivi miei, trad. it. *ivi*, p. 37, corsivi miei: «non si potrà mostrare con certezza, mediante esempi, che in questo caso la volontà è determinata esclusivamente dalla legge, *senza alcun altro movente*».

tipo, così come sostenuto dagli intellettualisti, non spetta alcun ruolo ai sentimenti morali o al sentimento del rispetto⁴⁷? Dobbiamo ritenere che Kant abbia formulato due proposte tra loro incoerenti, a questo riguardo?

Secondo gli intellettualisti, Kant nega al rispetto qualsivoglia potere causale. Se fosse invece possibile mostrare che nemmeno nel modello scelto dagli intellettualisti quale sostegno delle proprie tesi interpretative Kant rifiuta alla sensibilità un ruolo motivazionale essenziale, l'interpretazione intellettualista di Kant risulterebbe confutata.

Dall'altra parte, gli *affettivisti* ritengono che la ragione degli uomini non sia in grado di, non possa, determinarli all'azione in modo immediato. Ciò poiché siamo esseri razionali imperfetti; se fossimo perfetti, o santi, non verremmo motivati attraverso i sentimenti, bensì direttamente dalla ragione: la moralità non richiederebbe l'intervento della costrizione⁴⁸. Gli uomini, per poter agire moralmente, hanno infatti bisogno dell'obbligo, del dovere [*Pflicht*] e del rispetto per la legge, in quanto elementi motivazionali *aggiuntivi* rispetto alla semplice forma della legge. La *Critica della ragion pratica* e soprattutto la *Metafisica dei costumi* forniscono in questa direzione indizi importanti, i quali, come è già stato ricordato, suffragano l'interpretazione affettivista della motivazione morale di Kant. Senza il sentimento morale o addirittura senza i sentimenti morali al plurale (sentimento morale, amore per il prossimo e rispetto per se stessi, entrambi questi ultimi due intesi come sentimenti morali *lato sensu*), sembra infatti che l'azione morale non sia affatto possibile. Soprattutto la *Dottrina della virtù* è molto chiara a questo riguardo:

Es sind solche *moralische Beschaffenheiten*, die, wenn man sie nicht besitzt, es auch keine Pflicht geben kann, sich in ihren Besitz zu setzen. *Sie sind das moralische Gefühl, das Gewissen, die Liebe des Nächsten und die Achtung für sich selbst* (Selbstschätzung), welche zu haben es keine Verbindlichkeit giebt: weil sie als subjective Bedingungen der Empfänglichkeit für den Pflichtbegriff, nicht als objective Bedingungen der Moralität zum Grunde liegen. Sie sind insgesamt ästhetisch und vorhergehende, aber natürliche Gemüthsanlagen (*praedispositio*) durch Pflichtbegriffe afficirt zu werden; welche Anlagen zu haben nicht als Pflicht angesehen werden kann, sondern die jeder Mensch hat und *kraft deren er verpflichtet werden kann*.⁴⁹

⁴⁷ Cfr. ad esempio O. O'Neill, *Acting on Principle: An Essay on Kantian Ethics*, Columbia University Press, New York, p. 111: «to act "out of reverence for the law" [...] is not to act with any peculiar feeling of reverence or awe».

⁴⁸ Cfr. ad esempio *GMS*, AA 04: 439.28-34, corsivi miei: «Der Wille, dessen Maximen nothwendig mit den Gesetzen der Autonomie zusammenstimmen, ist ein heiliger, schlechterdings guter Wille. Die Abhängigkeit eines nicht schlechterdings guten Willens vom Princip der Autonomie (die moralische Nöthigung) ist Verbindlichkeit. *Diese kann also auf ein heiliges Wesen nicht gezogen werden*. Die objective Nothwendigkeit einer Handlung aus Verbindlichkeit heißt Pflicht», trad. it. a cura di P. Chioldi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 59, corsivi miei: «La volontà le cui massime sono in un accordo necessario con le leggi dell'autonomia è una volontà santa, assolutamente buona. La dipendenza di una volontà non assolutamente buona dal principio della autonomia (la costrizione morale) è l'obbligazione. *Questa non può dunque concernere un essere santo*. La necessità oggettiva di un'azione per obbligazione prende il nome di dovere».

⁴⁹ *MS*, 06: 399.04-14, corsivi miei, trad. it. a cura di G. Landolfi Petrone, *Metafisica dei costumi* cit., p. 413, corsivi miei: «Esistono certe *prerogative morali* che, se non si posseggono, non si ha neanche il dovere di acquisire. *Esse*

Secondo il modello interpretativo affettivista, il rispetto e i sentimenti morali giocano un ruolo motivazionale essenziale. Si assume al contempo però che se gli uomini fossero migliori, parimenti al rispetto non spetterebbe nessun ruolo⁵⁰. Da un punto di vista idealmente normativo, dunque, *anche il paradigma affettivista che si trova in letteratura è in parte un modello intellettualista.*

Vediamo allora che cosa significhi l'affermazione del fatto che la ragione da sola determina direttamente il volere, svolgendo di per se stessa una funzione motivazionale. Le pagine che seguono mostrano in quale senso il sentimento morale nei confronti della legge, il rispetto, non possa venir interpretato esaustivamente come un sentimento intellettuale e irrilevante da un punto di vista causale morale.

L'ipotesi che si intende sostenere, interpretativa e a nostro avviso risolutiva della tematica, si basa sul significato che assume l'avverbio *direttamente* [*unmittelbar*] nelle *Lezioni sulla psicologia* contenute nella trascrizione della cosiddetta *Metaphysik Mrongovius*. La psicologia di Kant possiede, in questo contesto, come già si è anticipato, una portata enorme. Kant stesso vi rinvia il lettore in modo esplicito, come accade ad esempio nella *Critica della ragion pratica*:

Man könnte mir noch den Einwurf machen, warum ich nicht auch den Begriff des Begehrungsvermögens, oder des Gefühls der Lust vorher erklärt habe; obgleich dieser Vorwurf unbillig sein würde, weil man diese Erklärung, als in der Psychologie gegeben, billig sollte voraussetzen können.⁵¹

Siccome non vogliamo limitarci a presupporre la concezione kantiana della facoltà di desiderare e del sentimento di piacere [*Gefühl der Lust*], è utile prendere in considerazione l'effettiva psicologia dell'autore. Un'esplicazione della concezione kantiana della facoltà di desiderare e del sentimento di piacere e dolore è infatti imprescindibile, per comprendere come è strutturata la teoria della motivazione morale di Kant.

sono il sentimento morale, la coscienza, l'amore per il prossimo e il rispetto per se stessi (l'autostima). Averle non è obbligatorio, perché costituiscono condizioni soggettive della sensibilità per il concetto di dovere e non condizioni oggettive che stanno alla base della moralità. Tutte insieme rappresentano disposizioni dell'animo estetiche, preliminari ma naturali (*praedispositio*), che consentono di essere sollecitati dai concetti di dovere. Possederle non può essere considerato un dovere, in quanto, caso mai, ogni uomo le possiede ed è *in forza di esse che può avere degli obblighi*».

⁵⁰ Cfr. ad esempio L. Herrera, «Kant on the Moral *Triebfeder*» cit., p. 398.

⁵¹ *KpV*, AA 05: 09.09-12, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pratica* cit., p. 10: «Si potrebbe anche obiettarmi che prima avrei dovuto spiegare il concetto della facoltà di desiderare o del sentimento del piacere; si tratterebbe però di un'obiezione infondata, perché si dovrebbe ragionevolmente supporre questa spiegazione come già data dalla psicologia».

Nelle *Lezioni Mrongovius* del 1783, l'avverbio *immediatamente* viene utilizzato con un significato, per la problematica delineata, estremamente interessante. Prima di scoprire quale, è importante in primo luogo ricordare che le *Lezioni Mrongovius* costituiscono un presupposto, una sorta di condizione senza la quale non è possibile comprendere la psicologia morale di Kant.

Le lezioni non trattano naturalmente della motivazione morale dalla prospettiva della sua *fondazione* – e dunque dalla prospettiva della filosofia pratica – bensì sviluppano in senso descrittivo i temi, altresì morali, oltre che rilevanti da un punto di vista della teoria dell'azione in generale, del piacere, del dolore e della facoltà di desiderare⁵². Nel primo paragrafo del presente *Capitolo introduttivo* si è ricordato il fatto che il *punto di vista descrittivo* vada considerato come essenziale per la comprensione della teoria della motivazione morale, teoria che si configura sulla base della propria tematica di per ciò stesso come una teoria psicologico-morale.

Nelle *Lezioni Mrongovius*, il compiacimento [*Wohlgefallen*], inteso come piacere [*Lust*] e con ciò come «coscienza dell'accordo di un oggetto con la capacità di immaginazione produttiva della nostra anima»⁵³, viene suddiviso in compiacimento indiretto [*mittelbar*] e diretto [*unmittelbar*]. Il primo tipo di compiacimento, quello indiretto, è definito come *intellettuale* [*intellektuell*]. In questo contesto, la mediazione dell'intelletto tra soggetto e oggetto consiste nel fatto che il piacere indiretto è un piacere relativo alla conformità, riconosciuta intellettualmente, dell'oggetto a uno scopo. La medesima concezione si riscontra ad esempio nella *Prima sezione della Fondazione della metafisica dei costumi*, in relazione agli esempi di azioni verso le quali si prova un'inclinazione *diretta* oppure verso le quali è il tornaconto economico e dunque l'interesse *indiretto* e calcolato dall'intelletto a sollecitare l'azione umana⁵⁴. Lo scopo viene in quest'ultimo caso conosciuto e in un certo senso posto dalla ragione e risulta dunque essere un elemento *mediano* tra il soggetto e l'oggetto. L'oggetto non viene fruito direttamente, bensì in virtù del riconoscimento intellettuale della conformità allo scopo. Il piacere indiretto è il piacere legato a uno scopo, vincolato dal possesso e dal soddisfacimento di uno scopo: è dunque condizionato dalla e subordinato alla partecipazione, intellettuale, a uno scopo.

Il compiacimento sensibile [*sinnlich*], invece, è descritto come diretto, immediato [*unmittelbar*]⁵⁵. Con le parole di Kant, il compiacimento diretto, al contrario di quello indiretto, non è relativo a uno scopo e al soddisfacimento di una relazione mezzi-fini, bensì a un «oggetto

⁵² Cfr. *V-MP/Mron*, AA 29: 890-896.

⁵³ *V-MP/Mron*, AA 29: 891.08-10, «Bewusstsein der Übereinstimmung eines Objects mit der productiven Einbildungskraft unserer Seele», trad. mia.

⁵⁴ Cfr. *GMS*, AA 04: 397.14-32, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 13.

⁵⁵ Cfr. *V-MP/Mron*, AA 29: 891.11-13: «Unser Wohlgefallen oder Mißfallen ist entweder mittelbar oder unmittelbar; ienes ist intellectuall, dieses sinnlich», trad. mia: «Il nostro compiacimento o dispiacere è mediato o immediato; quello è intellettuale, questo sensibile».

particolare del piacere»⁵⁶. La seguente citazione, rovesciata sul piacere diretto, ne anticipa la definizione, esplicita nelle righe seguenti, come compiacimento relativo a un oggetto del piacere anziché della ragione; come compiacimento nei confronti di qualcosa che piaccia (o possa piacere) di per se stesso:

Mittelbar gefällt mir das, was mir nicht an sich selbst, sondern bloß als ein Mittel zu einem unmittelbaren Wohlgefallen gefällt. Es ist kein besonderes Object der Lust, sondern ein Object der Vernunft, welche erkennt, dass ich dadurch einer Lust teilhaftig werde, z. E. am Geld habe ich ein mittelbares Wohlgefallen.⁵⁷

Secondo Kant, piace in modo immediato ciò che piace in sé [*an sich selbst*] e non ciò che piace in quanto mezzo atto a raggiungere un dato scopo. Tutto ciò che piace immediatamente piace però anche sempre sensibilmente? Un «oggetto particolare del piacere» è sempre un oggetto sensibile?

Kant osserva che il piacere diretto può essere soggettivo od oggettivo, laddove il primo è *semplicemente* sensibile, vale a dire dipendente dai sensi [*die Sinne*] del singolo. Da una tale affermazione si evince il fatto che Kant concepisca il piacere diretto oggettivo come sensibile oltre che regolato dai principi della ragione: il piacere diretto soggettivo è solo sensibile, quello diretto oggettivo è anche sensibile. Il piacere diretto oggettivo deriva infatti in primo luogo dalle proprietà dell'oggetto, anziché dai sensi del soggetto, ed è un compiacimento generale, comune, condiviso [*ein allgemeines Wohlgefallen*]. Un oggetto, argomenta Kant, può piacere comunemente sulla base dell'immaginazione oppure secondo leggi dell'intelletto e della ragione e può dunque essere bello oppure buono [*schön oder gut*]. Ciò che è buono, il bene [*das Gute*] può a sua volta essere immediato o mediato; può piacere direttamente o indirettamente. Immediatamente buona è però esclusivamente la moralità, la quale perciò viene definita come *l'unico oggetto che piace in modo diretto*. Il compiacimento che l'uomo prova nei confronti della moralità è per Kant inequivocabilmente sensibile: i passaggi che trattano della sensibilità del compiacimento diretto costituiscono il punto di partenza per la trattazione del compiacimento diretto nei confronti del bene.

Mantenendo distinti i due argomenti, quello relativo alla sensibilità del compiacimento diretto nei confronti del bene e quello riguardante la sensibilità del compiacimento diretto in generale (soggettivo e oggettivo), è possibile procedere nell'analisi del ruolo che la sensibilità

⁵⁶ V-MP/Mron, AA 29: 891.15.

⁵⁷ V-MP/Mron, AA 29: 891.13-18, trad. mia: «mi piace direttamente non ciò che mi piace in se stesso, bensì ciò che mi piace semplicemente come un mezzo per ottenere un compiacimento immediato. Non è un oggetto particolare del piacere, bensì un oggetto della ragione, la quale riconosce che attraverso di esso divento partecipe di un piacere, ad esempio ho un piacere mediato per il denaro».

gioca a livello di motivazione morale limitandoci a perseguire la seconda traccia. Il concetto di bene è infatti un concetto complesso e il suo significato all'interno della teoria della motivazione morale di Kant andrebbe più correttamente analizzato in concomitanza con lo studio delle nozioni di scopo e di finalità. Inoltre, distinguendo i due argomenti e fondando l'analisi soprattutto sul secondo, ci si muove su di un terreno più sicuro: l'evidenza del secondo argomento è maggiore.

Vediamo perché la via indicata dal secondo argomento è più solida della prima. Si è detto che il compiacimento diretto viene definito da Kant come indipendente dalla relazione, razionalmente calcolata, mezzi-fini; il piacere nei confronti di un oggetto è diretto quando non deriva da un calcolo razionale. Per questo motivo, compiacimento diretto e indiretto sono tra loro nettamente estranei: forse proprio poiché quello indiretto è intellettuale, Kant afferma che di contro quello diretto è sensibile. Dall'altro lato, anche il compiacimento nei confronti del bene è un compiacimento diretto, e in particolare un compiacimento relativo al riconoscimento di caratteristiche dell'oggetto in questione, il bene, che agiscono sul soggetto in modo oggettivo. Non è legittimo però, da un punto di vista semplicemente logico, concludere da ciò il fatto che Kant ritenga il piacere nei confronti del bene essere *in primo luogo* un compiacimento sensibile, così come invece viene affermato chiaramente del piacere diretto soggettivo.

L'argomentazione che segue si riferisce dunque alla parziale sinonimia esistente tra l'atto di *piacere direttamente* e quello di *piacere sensibilmente* instaurata da Kant nei passaggi così analizzati e considera perciò il significato della caratterizzazione "sensibilmente" non come esclusiva: il piacere diretto soggettivo è esclusivamente sensibile ma quello caratterizzato come diretto in generale non lo è; è anche di altro tipo, poiché segue anche le leggi dell'intelletto e della ragione. Ciò che piace direttamente è qualcosa che piace in ogni caso *anche* sensibilmente e che piace *in primo luogo* sensibilmente se e solo se si considera la questione dal punto di vista dell'opposizione tra la modalità di compiacimento sensibile e quella razionale (quando per razionale si intende il calcolo pragmatico della relazione mezzi-fini).

Sebbene si tratti di due concetti distinti, ovvero del concetto di *piacere* (provare piacere o compiacimento: *Wohlgefallen*) e di quello di *determinazione della volontà*, sulla base delle due considerazioni che seguono è possibile a nostro avviso applicare il significato dell'avverbio *unmittelbar* fin qui analizzato all'uso che Kant ne fa nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, e precisamente all'uso riscontrabile nella prima delle due teorie della motivazione morale ivi formulate.

In primo luogo, la *Fondazione* è stata composta da Kant meno di due anni dopo le *Lezioni* trascritte da Mrongovius, laddove non si trovano elaborazioni differenti del significato dei termini in questione temporalmente intermedie rispetto ai due momenti considerati.

In secondo luogo – e soprattutto, poiché gli appunti delle lezioni kantiane sono com'è noto un materiale spurio ed incerto, il cui utilizzo ai fini argomentativi va dunque sottoposto a molte cautele⁵⁸ –, nella teoria della motivazione morale di Kant è possibile riscontrare una correlazione tra piacere e determinazione all'azione, la quale viene a nostro avviso adeguatamente descritta dal seguente, schematico, sillogismo, che riprende e modifica di poco quello sviluppato da Larry Herrera⁵⁹:

- 1) I motivi di un'azione [*Bewegungsgründe*] sono principi oggettivi della determinazione della volontà [*Willensbestimmung*];
- 2) I principi oggettivi determinano la volontà umana generando un movente [*Triebfeder*];
- 3) I moventi sono i principi soggettivi della determinazione della volontà;
- 4) I principi soggettivi determinano la volontà attraverso piacere e dolore [*Lust und Unlust*];
- 5) I motivi determinano la volontà umana attraverso piacere e dolore.

Quando Kant scrive che la ragione, ovvero la legge morale in quanto principio oggettivo, determina la volontà direttamente, afferma quindi al contempo che tale determinazione non avviene attraverso l'esclusione della sensibilità. Ribadendo infatti implicitamente, attraverso l'utilizzo dell'avverbio *unmittelbar*, il tipo di processo soggettivo che porta all'azione umana di un singolo, ovvero lo svilupparsi di un movente a partire dal motivo oggettivo, ne sottolinea il carattere sensibile, anziché negarlo.

Il parallelo sussiste dunque tra piacere direttamente o indirettamente, determinazione diretta o indiretta della volontà da parte della ragione e volere diretto o indiretto.

Inoltre, come mostrano le seguenti citazioni, secondo Kant sussiste un rapporto per lo meno negativo tra volontà e sentimento di piacere e dolore, indipendente dal o non primariamente connesso all'intervento di moventi dell'azione: «ciò per cui non provo piacere

⁵⁸ Cfr. in proposito, ad esempio, le indicazioni di J. Timmermann, *Sittengesetz und Freiheit*, de Gruyter, Berlin/New York, 2003, pp. XII-XIII.

⁵⁹ Cfr. L. Herrera, «Kant on the Moral *Triebfeder*» cit., p. 404.

nemmeno lo voglio»; «le rappresentazioni non possono diventare causa dell'oggetto, finché non proviamo piacere o dispiacere per lo stesso»⁶⁰.

Sulla base delle riflessioni svolte è dunque possibile leggere il problema della motivazione morale kantiana nel seguente modo: quando Kant scrive che la ragione, ovvero la facoltà di agire secondo principi e quindi la facoltà di volere, determina direttamente la volontà, non intende o non intende solamente affermare che la ragione abbia un effetto sulla volontà senza che entrino in gioco altri moventi quali motivi per l'azione, bensì intende anche affermare che la ragione determina la volontà direttamente in un senso che non esclude affatto l'intervento della sensibilità, bensì lo implica. È chiaro insomma che i moventi sensibili non rientrano nella motivazione morale kantiana qualora li si consideri come motivi patologici, mentre la sensibilità dei moventi quale elemento psico-fisiologico della determinazione all'azione è un fatto tanto innegabile quanto spesso trascurato della teoria della motivazione morale di Kant.

La più grande difficoltà attribuita dalla letteratura critica a partire da Schiller alla teoria kantiana della motivazione morale⁶¹, l'elemento che ne ha da sempre messo in crisi la plausibilità, si fonda sulla supposizione che Kant abbia rifiutato qualsiasi ruolo, quando non li abbia stigmatizzati da un punto di vista normativo, alla sensibilità umana e ai sentimenti umani all'interno della sua morale. Si è notato fin qui – e si condurrà, nel corso dell'intero lavoro di Tesi, l'analisi dettagliata dei concetti che giustificano tali affermazioni – che i testi kantiani non si prestano a una tale interpretazione.

⁶⁰ *V-MP/Mron*, AA 29: 878.02: «zu was ich nicht Lust habe, das will ich auch nicht», trad. mia – sono consapevole del duplice significato tedesco di *Lust* come *piacere* e come *voglia*; ritengo però che nel contesto kantiano considerato quest'ultima accezione non sia quella scelta dal filosofo: la proposizione non avrebbe rilevanza né senso, se l'accezione utilizzata da Kant fosse la seconda; *V-MP/Mron*, AA 29: 894.03-05: «Vorstellungen können nicht Ursache vom Object werden, wofern wir nicht Lust oder Unlust an demselben haben», trad. mia.

⁶¹ Cfr. in proposito ad esempio A. Vigorelli (a cura di), I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Mondadori, Milano, 1995, pp. 45-48; O. Höffe, «“Gerne dien ich den Freunden, doch tue ich es leider mit Neigung...” – Überwindet Schillers Gedanke der schönen Seele Kants Gegensatz von Pflicht und Neigung?», in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 60, n. 1, 2006, pp. 1-20; J. Timmermann, *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Commentary*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, pp. 152-154.

1. Ragion pratica e volontà

1.1 *Ragion pratica e volontà: facoltà e funzioni kantiane della mente umana*

Diversi sono gli aspetti che rendono problematico il rapporto instaurato da Kant tra *ragion pratica* [*praktische Vernunft*] e *volontà* [*Wille*]. Ai fini della comprensione di tali aspetti, sono essenziali lo studio della terminologia relativa e la ricostruzione di una definizione di quali siano le funzioni rispettivamente svolte dalle due *facoltà* kantiane considerate; dove esse si sovrappongano e in quale misura invece ricoprano compiti differenti. Operazione preliminarmente necessaria a ciò è la chiarificazione di quale sia il significato della distinzione tra le facoltà all'interno della filosofia kantiana. La ricostruzione in seguito proposta assume, come si è in parte anticipato nel *Capitolo introduttivo* del presente lavoro, prevalentemente il punto di vista della filosofia della psicologia e adotta dunque la prospettiva di un'analisi di quali siano le motivazioni intrinseche al pensiero e alla teoria kantiana sulla base delle quali Kant abbia elaborato la sua determinata visione della psicologia umana. Allo stesso tempo, si intende ricostruire quale sia effettivamente la psicologia utilizzata o fornita da Kant.

Sebbene già nel 1989 Roger J. Sullivan abbia potuto stimare che «la psicologia delle facoltà non sia più in uso»¹, il presente lavoro, confrontandosi in modo diretto con il linguaggio e con la teoria psicologica kantiana, analizza, come accennato e come per altro fa lo stesso Sullivan², la *psicologia delle facoltà* con la quale operano la filosofia e la filosofia della motivazione morale kantiane. *Kant suddivide e differenzia infatti le funzioni, le facoltà, le capacità e i compiti della mente umana*. Per questo motivo, se si vuole comprendere che cosa intenda con le espressioni *ragion pratica* e *volontà*, non è possibile prescindere dai compiti specifici che il filosofo assegna alla ragione pratica da un lato e alla volontà dall'altro (oppure ad entrambe nella misura in cui vengono identificate) *in quanto funzioni della mente umana*.

Una precisazione: la classificazione delle facoltà dell'animo che Kant sembra distinguere nella *Critica della ragion pura* (sensibilità, intelletto e ragione³) non comprende la “ragion pratica” e la “volontà”. La stessa considerazione vale per la suddivisione delle facoltà dell'animo rinvenibile nella *Critica della facoltà di giudizio* (facoltà della conoscenza, sentimento di piacere

¹ R. J. Sullivan, *Immanuel Kant's Moral Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, p. 325n2, trad. mia.

² Cfr. *ivi*, p. 302n11.

³ Cfr. *KrV*, A 19/B 33-A 49/B 73, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pura* cit., pp. 97-123; *KrV*, A 64/B 89-A 147/B 187, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pura* cit., pp. 135-196; *KrV*, A 832/B 860-A 834/B 862, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pura* cit., pp. 623-624.

e dispiacere, facoltà di desiderare⁴). Ragion pratica e volontà possono essere più esattamente considerate, appunto, *funzioni* della mente umana.

Ciò nondimeno, ragion pratica e volontà si *rapportano alle facoltà dell'animo in un modo stretto e complesso*, cui si farà riferimento nel corso del presente capitolo. In breve, che cosa si intende, *attualmente*, per *funzioni della mente umana*? Perché è possibile e proficuo confrontare quest'espressione con quella kantiana di facoltà dell'anima [*Seelenvermögen*] benché, come si è ricordato, la *ragion pratica* e la volontà kantiane possano correttamente venir considerate funzioni della mente ma non facoltà vere e proprie?

Riprendendo un'argomentazione di Owen Flanagan⁵, David Couzens Hoy afferma che «la psicologia delle facoltà kantiana precorre la scienza cognitiva contemporanea nella misura in cui Kant è il primo filosofo ad utilizzare un modello computazionale per spiegare la produzione di esperienza della mente»⁶. Il nostro lavoro prende le mosse dai medesimi assunti. Entrambi gli autori si sono interessati però di filosofia della mente dal punto di vista delle *facoltà cognitive umane intese in senso stretto*, vale a dire le funzioni *dell'intelletto* umano, anziché – postulando con ciò che sia possibile marcare una tale distinzione – le funzioni, studiate da un punto di vista eventualmente ugualmente cognitivo, della volontà o del sentimento. L'argomento delle pagine che seguono, diversamente, più in generale, è la filosofia kantiana della mente intesa come suddivisione di tutte le sue differenti funzioni e dunque come psicologia delle facoltà *in senso complessivo*: facoltà della conoscenza, sentimento di piacere e dispiacere, facoltà di desiderare. In particolare, come si è detto, ci si sofferma in quanto segue sul rapporto esistente tra *ragione pratica* e *volontà*, studiando prevalentemente la complessa relazione che entrambe intrattengono con l'ultima delle facoltà elencate, con la *facoltà di desiderare* [*Begehrungsvermögen*].

La prospettiva adottata si rifà dunque alla concezione espressa dagli autori citati, Flanagan e Hoy, secondo i quali è possibile vedere in Kant un precursore delle teorie, a noi contemporanee, della mente intesa come soggetto di funzioni differenti ed isolabili, aventi tra loro, nel proprio corretto funzionamento, determinate anziché altre interazioni. Come si intende mostrare, dal punto di vista così adottato è possibile studiare la differenziazione kantiana tra le funzioni svolte dalla ragione pratica e dalla volontà a livello mentale e – come si vedrà e come si sostiene relativamente alla differenziazione *per livelli* degli aspetti motivazionali umani – non esclusivamente mentale, nonché notare in quale modo Kant caratterizzi i concetti di ragion pratica e di volontà in virtù di tali funzioni.

⁴ Cfr. *KU*, AA 05: 177.19-20, trad. it. a cura di A. Gargiulo, *Critica del Giudizio* cit., p. 23.

⁵ Cfr. O. J. Flanagan, *The Science of the Mind*, Cambridge Massachusetts, MIT University Press, 1991, pp. 180-185.

⁶ D. C. Hoy, *The Time of Our Lives. A Critical History of Temporality*, Cambridge Massachusetts, MIT University Press, 2009, p. 3, trad. mia.

Si è notato, utilizzando termini a noi contemporanei, che ragion pratica e volontà sono in senso lato funzioni, compiti della mente umana. È necessario allora chiarire di quali compiti, esattamente, si tratti, e stabilire quale sia la relazione che lo svolgimento di tali compiti intrattiene con le facoltà umane individuate da Kant; in particolare con quella di desiderare.

Operazione a ciò preliminare è una delimitazione introduttiva di quali siano le *facoltà* umane kantiane e come si caratterizzino. L'individuazione delle singole funzioni svolte dalla mente – nel suo insieme e nelle sue “parti” o funzioni – potrà poi prendere forma all'interno del quadro così stabilito.

Come si è già accennato, nella *Critica della facoltà di giudizio* Kant distingue tre facoltà della mente umana, alle quali corrispondono in parte i rispettivi oggetti delle tre *Critiche*. Nella *Prefazione alla Critica della facoltà di giudizio* sono elencate, quali facoltà [*Vermögen*] o facoltà superiori della conoscenza [*obere Erkenntnisvermögen*]: l'*intelletto* [*Verstand*], la *facoltà di giudizio* [*Urtheilskraft*] e la *ragione* [*Vernunft*]⁷.

La denominazione di *facoltà* oppure *facoltà superiore* è utilizzata da Kant, nel contesto della terza *Critica*, *in relazione alla prospettiva a partire dalla quale la facoltà in questione viene considerata*. Si vedano ad esempio le due seguenti citazioni: «[vi sono] tre facoltà conoscitive, intelletto, Giudizio e ragione, di cui ciascuna (*in quanto facoltà di conoscere superiore*) deve avere i suoi principi *a priori*»⁸; «*Se si considerano le facoltà dell'anima in generale come facoltà superiori, cioè come capaci di autonomia*»⁹.

Le espressioni *facoltà* [*Vermögen*] e *facoltà della conoscenza* [*Erkenntnisvermögen*], inoltre, vengono da Kant utilizzate in modo in parte sinonimico, poiché sebbene «tutte le facoltà o capacità dell'anima possono infatti essere ricondotte a queste tre, *che non si lasciano più a loro volta derivare da un fondamento comune*»¹⁰ e dunque sebbene non esista secondo Kant una ulteriore facoltà unificatrice alla quale ricondurre le funzioni delle tre elencate, la ragione intesa nel suo complesso può essere indicata come ciò, di unitario, cui le tre facoltà fanno riferimento. La ragione intesa nel suo complesso è inoltre per Kant, precisamente, una facoltà *della conoscenza*¹¹: ecco spiegata la denominazione delle facoltà – della ragione – come facoltà della conoscenza.

⁷ Cfr. *KU*, AA 05: 168.14-22, trad. it. a cura di A. Gargiulo, *Critica del Giudizio* cit., p. 5.

⁸ *KU*, AA 05: 345.03-05, corsivi miei: «es [gibt] drei Erkenntnißvermögen: Verstand, Urtheilskraft und Vernunft, [...] deren jedes (*als oberes Erkenntnißvermögen*) seine Principien *a priori* haben muß», trad. it. *ivi*, p. 369, corsivi miei.

⁹ *KU*, AA 05: 196.23-24, corsivi miei: «In Ansehung der Seelenvermögen überhaupt, *sofern sie als obere*, d. i. als solche, die eine Autonomie enthalten, *betrachtet werden*», trad. it. *ivi*, p. 65.

¹⁰ *KU*, AA 05: 177.17-19, corsivi miei, trad. it. *ivi*, p. 23, corsivi miei.

¹¹ Cfr. ad esempio *KU*, AA 05: 167.03-05: «Man kann das Vermögen der Erkenntniß aus Principien *a priori* die reine Vernunft [...] nennen», trad. it. *ivi*, p. 3: «Si può chiamare ragion pura la facoltà della conoscenza mediante principi *a priori*».

Tale spiegazione non è però esaustiva, poiché va svolta in proposito un'ulteriore, essenziale considerazione: la facoltà della conoscenza in senso specifico, in senso stretto, è l'intelletto [*Verstand*]. Secondo il Kant della *Critica della facoltà di giudizio*, diversamente da quanto il filosofo affermava nella *Critica della ragion pura* stessa, la *Critica della ragion pura* è propriamente una critica *del solo intelletto*, mentre quella della ragion pratica, da essa distinta, è più esattamente una critica *della ragione tout court*¹². La ragione e la facoltà di giudizio rientrano inoltre, secondo la *Prefazione della Critica della facoltà di giudizio*, nella conoscenza teoretica e vengono definiti facoltà della conoscenza [*Erkenntnißvermögen*]:

Intesa così, la critica della ragion pura riguarda solo l'esame della nostra facoltà di conoscere qualcosa *a priori*; si occupa quindi solo della facoltà di conoscere, prescindendo dal sentimento di piacere e dispiacere e dalla facoltà di desiderare; e nella facoltà di conoscere essa non considera se non l'intelletto, secondo i suoi principii *a priori*, prescindendo dal Giudizio e dalla ragione (*in quanto facoltà appartenenti egualmente alla conoscenza teoretica*), perché nel seguito si trova che nessun'altra facoltà di conoscere, oltre l'intelletto, può fornire principii di conoscenza costitutivi *a priori*.¹³

Per questo motivo, la citazione riportata, il mutamento di prospettiva nei confronti delle opere precedenti il 1790 e i passi ulteriori in cui Kant fa riferimento a «Una critica della ragion pura, cioè della nostra facoltà di giudicare secondo principii *a priori*», la quale «sarebbe incompleta, se non fosse trattata come una parte speciale di essa la critica del Giudizio, che, in quanto facoltà di conoscenza, pretende anch'esso di giudicare secondo principii *a priori*»¹⁴, possono essere proficuamente letti sia come testimonianze di una modificazione progressiva e sostanziale del pensiero kantiano sia come indicazioni di quali siano gli elementi di trasformazione in atto degni di rilievo¹⁵.

Il punto di unione delle tre critiche nell'unica critica coincide dunque con il punto di partenza della filosofia kantiana e consiste nell'indagine sulla *conoscenza* umana. Una volta scritte la *Critica della ragion pratica* e la *Critica della facoltà di giudizio*, la *Critica della ragion pura* non può più venir considerata da Kant come una critica della ragione *in senso unitario*: serve ora un'ulteriore critica unificatrice e unitaria, fondata sulla funzione che accomuna le tre precedentemente isolate. Ciò che unisce le tre facoltà è la capacità di giudicare attraverso principi che posseggano validità *a priori*, principi conoscitivi *a priori*. Mentre la prima *Critica* intendeva studiare la ragione nel suo uso puro in senso lato, la *Critica della facoltà di giudizio* ne

¹² Cfr. in proposito P. Giordanetti, «Dalla Critica della ragione pura all'idea di “una critica della ragione pura” (I)», in *Secretum online*, 07-trentuno.

¹³ *KU*, AA 05: 167.09-18, trad. it. a cura di A. Gargiulo, *Critica del giudizio* cit., p. 3.

¹⁴ *KU*, AA 05: 168.23-26, trad. it. *ivi*, p. 5.

¹⁵ Cfr. P. Giordanetti, «Dalla Critica della ragione pura all'idea di “una critica della ragione pura” (I)», in *Secretum online*, 07-ventisei e P. Giordanetti, «Dalla Critica della ragione pura all'idea di “una critica della ragione pura” (II)», in *Secretum online*, 07-ventisette.

interpreta l'esito come l'approdo di un'indagine relativa alla facoltà conoscitiva in senso stretto – ossia l'intelletto escludente la facoltà morale e quella del gusto. Un'ulteriore critica è dunque nuovamente necessaria in quanto critica dell'uso della ragione nel suo complesso, critica che la *Critica della ragion pura* non è più, secondo le mutate esigenze kantiane.

Rilevanti sono a questo proposito, inoltre, la distinzione tra principi costitutivi e non costitutivi e quella tra principi conoscitivi e principi *regolativi a priori*. Sembra che sulla base di quanto affermato da Kant nella fin qui già ampiamente citata *Prefazione alla Critica della facoltà di giudizio*, sia lecito interpretare la nuova idea di *una* critica della ragion pura (l'idea di un *sistema* della critica¹⁶) come idea di un sistema delle tre critiche sulla base del quale sia possibile indagare non solamente, come è stato fatto con la *Critica della ragion pratica* e con quella della *Facoltà di giudizio*, i principi costitutivi *regolativi* della ragione nell'ambito del desiderare e del piacere e dispiacere, bensì anche quelli (se pur non costitutivi¹⁷) *conoscitivi*, dal punto di vista della validità *conoscitiva* particolare che Kant ha gradualmente scoperto possiedono, in aggiunta ai principi dell'intelletto/*ragion pura*, anche i principi della ragione pratica (detta, nella *Critica della facoltà di giudizio*, *ragion pura*) e della facoltà di giudizio stessa.

L'interpretazione, fin qui esposta, del sistema della critica della ragion pura e dell'insieme delle facoltà kantiane in chiave “conoscitiva” si basa sulla sinonimia ricordata esistere secondo Kant tra facoltà e facoltà *della conoscenza*, nonché sull'attribuzione del ruolo di indagine relativa alla ragione *pura*, intesa dal punto di vista dell'insieme delle facoltà della conoscenza, al sistema della critica anziché esclusivamente al testo della *Critica della ragion pura* (nel 1790 appunto considerata come una critica del solo intelletto, anziché della ragione pura nel suo complesso, di cui l'intelletto faccia parte nella semplice misura in cui esso può dirsi *a priori*).

¹⁶ Cfr. *KU*, AA 05: 179.06-15: «Wenn also gleich die Philosophie nur in zwei Haupttheile, die theoretische und praktische, eingetheilt werden kann; wenn gleich alles, was wir von den eignen Principien der Urtheilskraft zu sagen haben möchten, in ihr zum theoretischen Theile, d. i. dem Vernunfterkentniß nach Naturbegriffen, gezählt werden müßte: so besteht doch die Kritik der reinen Vernunft, die alles dieses vor der Unternehmung jenes Systems zum Behuf der Möglichkeit desselben ausmachen muß, aus drei Theilen: der Kritik des reinen Verstandes, der reinen Urtheilskraft und der reinen Vernunft, welche Vermögen darum rein genannt werden, weil sie a priori gesetzgebend sind», trad. it. a cura di A. Gargiulo, *Critica del giudizio* cit., p. 27: «Così, sebbene la filosofia non possa essere divisa se non in due parti principali, la teoretica e la pratica, e tutto ciò che potremmo dire dei principii proprii della facoltà del Giudizio dovrebbe essere riportato alla parte teoretica, cioè alla conoscenza razionale fondata sopra concetti della natura, tuttavia la critica della ragion pura, – che deve stabilire tutto ciò, prima di intraprendere la costruzione del suo sistema, a vantaggio della possibilità del sistema stesso, – resta divisa in tre parti: la critica dell'intelletto puro, del Giudizio puro e della ragion pura: facoltà che son dette pure, perché son legislative *a priori*».

¹⁷ Cfr. *KU*, AA 05: 167.16-18: «kein anderes Erkenntnißvermögen als der Verstand [kann] constitutive Erkenntnißprincipien *a priori* an die Hand geben», trad. it. a cura di A. Gargiulo, *Critica del giudizio* cit., p. 3: «nessun'altra facoltà di conoscere, oltre l'intelletto, può fornire principii di conoscenza costitutivi *a priori*».

1.2 *Ragion pratica e volontà: identità o determinazione?*

Una volta compreso quale sia il quadro *di insieme* in cui si inseriscono le singole facoltà kantiane, il nostro interesse prevalente deve ricadere ora, ai fini del nostro studio della teoria kantiana *motivazionale*, su quali esattamente siano, *in particolare*, le *funzioni ricoperte da ragion pratica e volontà*. L'analisi delle funzioni svolte da ragion pratica e volontà ci permetterà, nella terza sezione del presente capitolo, di inaugurare il metodo commentaristico di cui faremo uso nel corso dell'intera Tesi. Nel prossimi due paragrafi, infatti, dovremo studiare il significato del passo kantiano, centrale per lo svolgimento della *Seconda sezione* della *Fondazione della metafisica dei costumi*, secondo cui

Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Principien, zu handeln, oder einen Willen. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts anders als praktische Vernunft¹⁸.

Una tale analisi commentaristica ci permetterà di chiarire *in quale misura sia possibile descrivere attraverso il concetto kantiano di legge il rapporto intercorrente tra ragion pratica e volontà*. Raggiungeremo questo obiettivo attraverso una discussione di *quale sia il particolare concetto di legge coinvolto* nel testo kantiano citato – testo emblematico a tal proposito.

Come abbiamo notato nella precedente sezione di capitolo, è lecito ritenere che Kant abbia inteso attribuire alla ragion pura, alla ragion pratica e alla facoltà del giudizio un ruolo nel corso degli anni differente. Quali che siano i dettagli di tale mutamento, è nondimeno chiaro e indiscusso il fatto che Kant abbia assegnato all'“intelletto” (alla ragion pura) la funzione di *prescrivere leggi a priori* alla facoltà di conoscere (intesa in senso stretto); alla ragion pratica il compito di prescrivere leggi *a priori* alla facoltà di desiderare e alla facoltà del giudizio (per come viene intesa nella terza *Critica*) quello di dettare le leggi, parimenti a priori, al sentimento di piacere e dispiacere [*Gefühl der Lust und Unlust*], inteso come «termine medio tra la facoltà di conoscere e quella di desiderare»¹⁹.

¹⁸ *GMS*, AA 04: 412.26-30, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 30: «Ogni cosa della natura opera secondo leggi. Soltanto l'essere ragionevole può agire secondo la rappresentazione delle leggi, ossia secondo principi, cioè può avere una volontà. Ma poiché la determinazione delle azioni in base a leggi richiede la ragione, la volontà è null'altro che la ragion pratica».

¹⁹ Cfr. *KU*, AA 05: 168.14-22: «Ob nun die Urtheilskraft, die in der Ordnung unserer Erkenntnißvermögen zwischen dem Verstande und der Vernunft ein Mittelglied ausmacht, auch für sich Principien *a priori* habe; ob diese constitutiv oder bloß regulativ sind (und also kein eigenes Gebiet beweisen), und ob sie dem Gefühle der Lust und Unlust, als dem Mittelgliede zwischen dem Erkenntnißvermögen und Begehrungsvermögen, (eben so wie der Verstand dem ersteren, die Vernunft aber dem letzteren *a priori* Gesetze vorschreiben) *a priori* die Regel gebe: das ist es, womit sich gegenwärtige Kritik der Urtheilskraft beschäftigt», trad. it. a cura di A. Gargiulo, *Critica del giudizio* cit., p. 5: «Ora, se il Giudizio, che nell'ordine delle nostre facoltà di conoscere fa come da termine medio

Il rapporto esistente tra volontà e ragion pratica da un lato con sensibilità (sentimento di piacere e dispiacere), intelletto (facoltà di conoscere) e ragione (facoltà di desiderare) dall'altro *si definisce dunque attraverso il rapporto che le funzioni e le facoltà della mente hanno con il concetto kantiano di legge*. Una volta individuate le facoltà identificate da Kant, è possibile ora comprendere quale sia la relazione che le funzioni relative alla motivazione morale intrattengono con esse (e in particolare con la facoltà di desiderare): *la ragion pratica prescrive le leggi alla facoltà di desiderare*.

Così come la ragion pratica kantiana prescrive le leggi alla facoltà di desiderare, allo stesso modo, l'interazione fondamentale tra ragione pratica e volontà dal punto di vista della motivazione morale è il rapporto di *determinazione* di quest'ultima da parte della prima, *ossia di prescrizione della legge alla volontà da parte della ragione*²⁰, da cui risulta la conseguente *problematicità dell'affermazione kantiana della identità tra ragion pratica e volontà*²¹. Se infatti le due funzioni della mente umana coincidono, come possono allo stesso tempo rapportarsi nel senso di una normatività dell'una sull'altra? Tale problematicità corrisponde, se si persegue il parallelismo tra i due elenchi di facoltà kantiane citati – sensibilità, intelletto e ragione da un lato e facoltà di provare piacere e dispiacere, facoltà di conoscere in senso stretto, facoltà di desiderare dall'altro –, a quella dell'identità tra ragione e facoltà di desiderare.

Il nostro compito sarà dunque quello di analizzare il passo della *Fondazione della metafisica dei costumi* sopra introdotto in cui Kant sembra prospettare un'equiparazione

tra l'intelletto e la ragione, abbia anche per se stesso principii *a priori*; se questi principii siano costitutivi o semplicemente regolativi (e perciò non attestino un proprio dominio); e se il Giudizio dia *a priori* la regola al sentimento di piacere o dispiacere, come al termine medio tra la facoltà di conoscere e quella di desiderare (proprio come l'intelletto prescrive leggi *a priori* alla prima, e la ragione alla seconda): ecco ciò di cui si occupa la presente critica del Giudizio».

²⁰ Cfr. infatti quanto riportato nella nota precedente, per cui l'intelletto prescrive leggi *a priori* alla facoltà di conoscere e la ragione a quella di desiderare e le seguenti definizioni kantiane, *MS*, AA 06: 213.20-26, corsivi miei, «Das Begehrungsvermögen, dessen innerer Bestimmungsgrund, folglich selbst das Belieben in der Vernunft des Subjekts angetroffen wird, heißt der Wille. *Der Wille ist also das Begehrungsvermögen*, nicht sowohl (wie die Willkür) in Beziehung auf die Handlung, als vielmehr *auf den Bestimmungsgrund* der Willkür zur Handlung *betrachtet*, und hat selber für sich eigentlich keinen Bestimmungsgrund, sondern ist, *sofern* sie die Willkür bestimmen kann, die praktische Vernunft selbst», trad. it. a cura di G. Landolfi Petrone, *Metafisica dei costumi* cit., p. 25: «La facoltà di desiderare, il cui motivo determinante interno, quindi anche il gradimento, è da cercare nella ragione del soggetto, si chiama volontà. *La volontà è quindi la facoltà di desiderare considerata* non tanto (come l'arbitrio) in rapporto all'azione, quanto piuttosto *in rapporto al motivo determinante* dell'arbitrio in vista dell'azione. Inoltre non ha di per sé in verità alcun motivo determinante, ma, *in quanto* [la ragione pratica] può determinare l'arbitrio, la volontà è piuttosto la ragione pratica stessa»; *Refl*, AA 19: 275.08-09, corsivo mio: «Das Begehrungsvermögen, so fern es unter der Vorstellung einer Regel *bestimmbar* ist, heißt der Wille», trad. mia: «La facoltà di desiderare, nella misura in cui è *determinabile* attraverso la rappresentazione di una regola, si chiama volontà [è la volontà]».

²¹ Affermazione ricordata, ad esempio, con il passo sopra citato, cfr. nota a piè di pagina numero 27, e dalla citazione riportata nella nota 29, *MS*, AA 06: 213.22-26: «Der Wille [...] ist, *sofern* sie die Willkür bestimmen kann, die praktische Vernunft selbst», trad. it. a cura di G. Landolfi Petrone, *Metafisica dei costumi* cit., p. 25: «*in quanto* [la ragione pratica] può determinare l'arbitrio, la volontà è piuttosto la ragione pratica stessa». Esula dalle nostre riflessioni, per motivi di spazio, lo sviluppo che la teoria kantiana della volontà e dell'arbitrio subisce negli anni Novanta del Settecento.

completa tra ragione pratica e volontà. Ciò ci condurrà a comprendere in quale modo, in considerazione di quanto osserveremo, tale passo possa invece venir letto diversamente. Una tale analisi è fondamentale costitutiva del nostro lavoro sulla teoria della motivazione morale kantiana: se non si definisce la relazione intercorrente tra ragione e volontà, non è possibile nemmeno comprendere pienamente il problema del *movente* morale così come ricordato nel *Capitolo introduttivo* del lavoro.

Le argomentazioni svolte nei prossimi paragrafi conducono ad una conclusione vicina a quella esposta da Willaschek nel suo già ricordato *Praktische Vernunft: Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*, vale a dire al riconoscimento della *distinzione funzionale* tra ragione pratica e volontà²². Si discostano al contempo notevolmente, nei dettagli, dall'interpretazione che l'autore espone, soprattutto in virtù di una differente concezione della nozione kantiana di legge e in virtù della differenziazione, che opereremo, tra termini che compongono secondo Kant l'azione morale e termini che costituiscono quella non morale²³.

I sostenitori dell'identità semplice tra ragione pratica e volontà kantiane si avvalgono sostanzialmente del testo tratto dalla *Fondazione della metafisica dei costumi* ricordato. Si tratta, in questo essenziale passo, delle medesime leggi che la ragione prescrive alla facoltà di desiderare? Si tratta cioè della stessa legge che costituisce il principio oggettivo della moralità²⁴? Se così fosse, la lettura del testo come affermazione dell'identificazione tra volontà e ragione *pura* pratica verrebbe facilitata.

Il passo citato si inserisce nel contesto del *Passaggio dalla filosofia morale popolare alla metafisica dei costumi*²⁵: possiamo essere certi che si tratti di una definizione genuinamente kantiana o non è forse questo un punto di partenza argomentativo tanto kantiano quanto allo stesso tempo, e però, tratto dalla filosofia morale popolare (e specialmente dalla filosofia popolare nella forma che assume con la *philosophia practica universalis* di Wolff e Baumgarten²⁶)?

Va osservato inoltre che il rapporto kantiano di “derivazione” delle azioni rispetto alle leggi di cui si tratta nel passo della *Fondazione della metafisica dei costumi* in questione *non coincide* semplicemente con quello di determinazione, attraverso la legge, della volontà

²² Cfr. M. Willaschek, *Praktische Vernunft* cit., soprattutto pp. 82-90.

²³ Cfr. *infra*, pp. 51-54.

²⁴ Cfr. ad esempio *GMS*, AA 04: 402.01-15, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 18.

²⁵ *GMS*, AA 04: 406.02-04, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 23.

²⁶ Cfr. in proposito P. Laberge, «Du passage de la philosophie morale populaire à la métaphysique des mœurs», in *Kant-Studien*, 71, pp. 418-444; *id.*, «La définition de la volonté comme faculté d'agir selon la représentation des lois (*GMS*: 412)», in O. Höffe (Hrsg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989, pp. 83-96, p. 83 e pp. 91-95.

all'azione delineato ad esempio nella dottrina *Dei moventi della ragion pura pratica*²⁷. Interessante è a questo proposito allora avanzare un'ipotesi di comprensione del testo della *Fondazione* nel senso di una ripresa, assente nella seconda *Critica*, del sillogismo pratico aristotelico²⁸: il motivo di una tale differenza tra le opere potrebbe risiedere nei diversi punti di riferimento delle due, ossia l'aristotelismo di Wolff nella *Fondazione* e il solo criticismo kantiano nella *Critica della ragion pratica*²⁹.

Infine, interpretare il passo citato come evidenza dell'identificazione completa operata da Kant tra ragione pratica e volontà significa non tener conto della distinzione kantiana tra ragion pratica e ragion *pura* pratica. Secondo Kant, infatti, come abbiamo ricordato, la ragion pura pratica detta leggi valide *a priori* alla facoltà di desiderare, mentre, come vedremo, la ragion pratica, in quanto volontà, può agire sulla base di tali leggi ma anche in deroga ad esse, vale a dire ad esempio sulla base di leggi pragmatiche.

Decliniamo in particolare quest'ultima osservazione nella prossima sezione di capitolo, in cui cerchiamo di definire quale sia il genere di leggi cui Kant si stia riferendo nel passo in questione. Ciò ci condurrà a comprendere quale rapporto intercorra secondo Kant tra ragione e volontà. Pierre Laberge elenca quattro possibilità di risoluzione della questione, riscontrabili in letteratura, e ne propone una quinta³⁰. Markus Willaschek riprende Laberge e propone una sesta soluzione³¹. Nelle pagine seguenti, discutiamo le sei posizioni e ne elaboriamo una settima.

²⁷ Cfr. *KpV*, AA 05: 71.26-89.08, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pratica* cit., pp. 81-100.

²⁸ Cfr. a questo riguardo M. Willaschek, *Praktische Vernunft* cit., p. 87, p. 307n26.

²⁹ Cfr. P. Laberge, «La définition de la volonté comme faculté d'agir selon la représentation des lois» cit., soprattutto pp. 91-95.

³⁰ Cfr. *ivi*, pp. 83-91.

³¹ Cfr. M. Willaschek, *Praktische Vernunft* cit., pp. 82-90, p.303n21.

1.3 «Solo l'essere razionale può agire secondo la rappresentazione delle leggi»

Con la seconda sezione del presente capitolo abbiamo sollevato la questione di quale sia il rapporto intercorrente tra ragione e volontà da un punto di vista della loro identità ovvero determinazione della seconda da parte della prima. Come abbiamo anticipato, Pierre Laberge elenca quattro possibilità di risoluzione della problematica, interpretativa kantiana, di quali siano le leggi attraverso la rappresentazione delle quali solo l'essere razionale può agire, problematica grazie allo scioglimento della quale è possibile a nostro avviso, come mostreremo, comprendere in che senso la ragione determini la volontà e in quale senso invece le due istanze siano identiche. Laberge perviene, come vedremo, ad una conclusione per cui tutte le quattro tesi che riepiloga e studia sono compatibili. L'autore compone tali tesi nella propria, originale, che può quindi essere ritenuta una quinta tesi disponibile in letteratura sull'argomento. Poiché le quattro tesi confrontate da Laberge sono presentate dai propri autori come opposte alle interpretazioni alternative, la posizione conciliatrice di Laberge può essere infatti ritenuta come un'ulteriore quinta tesi.

Per i motivi che esporremo, la prima e la seconda proposta di soluzione analizzate da Laberge non sono a nostro avviso sostenibili.

La prima proposta di soluzione ripresa da Laberge consiste nell'ipotesi interpretativa elaborata da A. R. C. Duncan³². A nostro avviso, è possibile sollevare in proposito le seguenti obiezioni. In primo luogo, *se, come sostiene Duncan, si trattasse delle leggi della ragion pura*, se cioè la volontà non fosse altro che ragion pratica in virtù del fatto che la volontà e la ragione sono necessarie alla derivazione delle azioni dalle leggi della ragion pura, cosa che peraltro è possibile escludere, come in parte si è visto, sulla base dell'osservazione di quale sia il contesto in cui compare il passo in esame (il passaggio dalla filosofia morale popolare alla metafisica dei costumi nonché l'argomentazione definitoria dell'imperativo categorico a partire dall'analisi degli imperativi ipotetici), si perverrebbe alla conclusione evidentemente falsa e contraddittoria per cui *la volontà intera verrebbe da Kant detta coincidere con la ragion pura pratica* in virtù del suo obbedire alle leggi che quest'ultima le detta: *la volontà autolegislatrice non potrebbe venir distinta, come invece Kant fa, in volontà e volontà buona*. Del resto, come nota Pierre Laberge, la derivazione kantiana delle leggi morali o della legge morale a partire dal «concetto universale di un essere razionale in generale» si rivelerebbe circolare, se Kant postulasse dal

³² A. R. C. Duncan, *Practical Reason and Morality. A Study of Immanuel Kant's Foundations for the Metaphysics of Morals*, Thomas Nelson and Sons LTD, London Edinburgh Paris Melbourne Toronto and New York, 1957, pp. 102-105.

principio che «l'essere razionale [... sia] distinto da quello naturale grazie al possesso della facoltà di agire *moralmente*»³³.

All'“estremo opposto”, sostenendo che Kant nel passo citato si riferisca, come è stato ipotizzato dal secondo autore studiato da Laberge, K. Cramer³⁴, alle *leggi della natura*, non solo si incorre nella difficoltà ricordata da Laberge³⁵, per cui, attraverso la stipulazione di un rapporto di derivazione della legge morale e delle sue formulazioni dalla legge di natura, si contravviene alla possibilità stessa dell'imperativo categorico – nella misura in cui il dover essere non può venir tratto dall'essere, se non sulla base di una concezione emotivista o espressivista della morale, di derivazione humeana e kantianamente eteronoma –, bensì, e forse soprattutto, si misconoscono i significati kantiani dei concetti di legge, legge di natura e rappresentazione della legge.

Infatti, pur senza addentrarsi in un'esposizione della teoria della conoscenza kantiana, la quale travalicherebbe di gran misura gli intenti del presente lavoro, è possibile affermare che l'essere razionale non agisce secondo Kant conformemente a leggi di natura “date” ed esistenti nel mondo “esterno” al soggetto agente, preesistenti e *indipendenti* rispetto al soggetto stesso. Diversamente, *l'intelletto è quella facoltà grazie alla quale è possibile all'uomo unificare in un'unità coerente e regolare le rappresentazioni dell'intelletto stesso* (rappresentazioni costituite, secondo *I progressi della metafisica*, da intuizioni [*Anschauungen*], sensazioni [*Empfindungen*] e pensieri [*Denken*])³⁶. Tale *unificazione* avviene per Kant secondo una conformità a leggi dettata dai principi trascendentali inerenti all'intelletto stesso e non grazie ad una preesistente (e kantianamente inconoscibile) realtà uniforme o regolare della natura, natura la cui esistenza è ammessa da Kant ma è non conoscibile in sé, secondo il filosofo³⁷.

Com'è noto, le leggi di natura possono essere conosciute, secondo Kant, esclusivamente in relazione all'esperienza, la quale a sua volta ha luogo però, nell'uomo, attraverso la legge *a priori* dell'intelletto puro. I principi trascendentali dell'intelletto sono le condizioni perché semplicemente si dia esperienza e affinché sia possibile definire le leggi empiriche stesse. L'intelletto è perciò il legislatore della natura³⁸. È l'intelletto stesso che pone da sé e a se stesso il concetto di natura come contesto unitario e *regolare* della percezione fenomenica.

³³ P. Laberge, «La définition de la volonté comme faculté d'agir selon la représentation des lois», in Höffe cit., trad. e corsivo miei, p. 85.

³⁴ K. Cramer, «Hypothetische Imperative?», in M. Riedel (Hrsg.), *Die Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd. I: *Geschichte, Probleme, Aufgaben*, Rombach, Freiburg im Breisgau, 1972, pp. 159-212.

³⁵ P. Laberge, «La définition de la volonté comme faculté d'agir selon la représentation des lois», in Höffe cit., p. 87.

³⁶ Cfr. *FM*, AA 20: 308.33.

³⁷ Cfr., ad esempio, *Prol*, AA 04: 288.34-289.14.

³⁸ Cfr., ad esempio, *KrV*, A 127, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pura* cit., p. 658.

Ciò significa che l'uomo kantiano agisce secondo la *rappresentazione* delle leggi nel senso che agisce grazie alla “presenza” nell'intelletto di leggi e di principi delle azioni. Quanto affermato fin qui vale sia dal punto di vista conoscitivo, relativo alle leggi “naturali” di cui si è trattato, sia dal punto di vista specificamente pratico. La prospettiva dell'essere razionale è quindi differente rispetto a quella dell'essere puramente naturale sia perché l'essere razionale è in parte libero dalla causalità di tipo deterministico che regola il mondo fenomenico, sia perché le leggi cui fa riferimento l'essere razionale non gli sono “esterne”. Inoltre, secondo Kant, come nota ad esempio N. Rotenstreich, il concetto di *causalità* – concetto fondamentale per comprendere quello di azione, come abbiamo ricordato nel *Capitolo introduttivo* del lavoro – «contiene sempre un riferimento ad una legge»³⁹.

Per i motivi citati, concludendo, la proposizione in analisi, «Soltanto l'essere ragionevole può agire secondo la rappresentazione delle leggi, ossia secondo principi, cioè può avere una volontà»⁴⁰, come non può riferirsi esclusivamente alle leggi della ragion pura, non può neppure significare (pena l'incoerenza kantiana) che l'essere razionale agisca secondo la rappresentazione di leggi *naturali* nel senso di *esistenti in una natura intesa come esterna e indipendente* dall'essere razionale stesso e dal suo intelletto⁴¹. Secondo Kant, gli oggetti

³⁹ N. Rotenstreich, «Will and Reason: A Critical Analysis of Kant's Concepts», in: *Philosophy and Phenomenological Research* 46, No. 1 (Sep., 1985), pp. 37-58, p. 41: «the concept of causality always contains a relation to a law », trad. mia.

⁴⁰ GMS, AA 04: 412.26-28: «Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Principien, zu handeln», trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 30.

⁴¹ M. Willaschek, in *Praktische Vernunft* cit., p. 304n24, oppone all'interpretazione di Cramer alcune argomentazioni ulteriori, la validità delle quali ci sembra però dubbia. In primo luogo, secondo Willaschek, qualora identificassimo le leggi di cui si tratta nel passo in questione con le leggi di natura, trad. mie, «Cramer non potrebbe attribuire alla ragione alcuna funzione nella determinazione empirica della volontà», poiché «la conoscenza delle leggi di natura è compito dell'intelletto». Si è già ricordato come in realtà Kant oscillasse nella propria concezione dei compiti della ragione e dell'intelletto, soprattutto per quanto riguarda l'estensione dell'intelletto *puro* (detto “ragione” nella *Critica della ragion pura* e “intelletto” nella *Critica della facoltà di giudizio*). Proprio nella *Fondazione della metafisica dei costumi* è possibile riscontrare un'ambiguità di utilizzi dei termini “ragione” e “intelletto”, per quanto riguarda l'uso *pratico* delle due istanze. L'obiezione opposta a Cramer da Willaschek non tiene conto delle sovrapposizioni tra ragione e intelletto concepite da Kant. In secondo luogo, Willaschek contesta a Cramer la plausibilità della sua particolare concezione di “comportamento non conforme a scopi” e dunque di “debolezza del volere” all'interno della filosofia kantiana, concezione la quale a sua volta deriva dall'interpretazione delle leggi secondo le quali gli esseri razionali agiscono come, appunto, leggi della natura. Cramer ricava dalle proprie riflessioni l'osservazione per cui «la deduzione kantiana del carattere coercitivo dell'imperativo categorico fallisce», poiché non sa spiegare come sia possibile *conoscere* razionalmente quale sia l'azione da compiere e allo stesso tempo non compierla, nel momento in cui la facoltà preposta ai due compiti sia la medesima e sia la facoltà della conoscenza delle leggi di natura. Willaschek, diversamente, sostiene che l'azione conforme a ragione sia un'azione che tiene conto del *complesso* degli scopi del soggetto agente e sottolinea dunque che un tale compito è competenza precipua della ragione, anziché dell'intelletto, come voluto da Cramer nell'identificare le leggi dell'azione umana con quelle di natura e dunque con le leggi conosciute dall'intelletto. Riteniamo che la definizione di “debolezza del volere”, così come tradizionalmente presente in letteratura, non debba forzatamente fare riferimento ad un fallimento dell'azione nei confronti della *totalità* degli obiettivi dell'agente e che possa anzi definirsi, semplicemente, come discrepanza tra ciò che è ritenuto essere ciò che va fatto e ciò che invece viene effettivamente realizzato. Kantianamente, la facoltà preposta ad entrambi i compiti (riconoscere ciò che va fatto e agire) è la ragione. Sul complesso rapporto tra ragione e volontà, ci concentriamo nell'immediato prosieguo del lavoro.

dell'esperienza, i fenomeni, non esistono per l'uomo, infatti, in quanto tali, al di fuori di un insieme unitario, "organico" e regolare di rappresentazioni possibili all'intelletto.

Il "carattere" delle leggi in questione, dunque il fatto che si tratti eventualmente di leggi che descrivono il comportamento regolare dei fenomeni naturali (intesi allora, in quanto tali, attraverso i correttivi kantiani ricordati), anziché trattarsi delle leggi relative alla sottoclasse dei "fenomeni" morali, può venir ora discusso perseguendo la distinzione operata da Laberge relativamente alla seconda coppia di ipotesi presenti in letteratura e riprese dall'autore. In primo luogo, Laberge discute infatti la possibilità interpretativa, suggerita da Axel Haegerstroem e da Karl Vorländer⁴², secondo la quale Kant, con l'espressione generica di "legge" o "leggi", intenderebbe indicare *l'insieme dei principi oggettivi della ragione oppure anche ogni singolo principio oggettivo della ragione, sia esso legge della natura o legge morale*. Laberge licenzia una tale lettura attraverso due rilievi: osservando che essa dà per assunta l'esistenza e/o la validità della legge morale, mentre il passo in questione farebbe il contrario e notando che essa non tiene conto di un'ultima interpretazione lecita, la quarta considerata da Laberge, ovvero quella secondo cui si tratterebbe, nel passo analizzato, della legge intesa *come principio soggettivo (dell'agire)*⁴³.

Per quanto riguarda la prima annotazione compiuta da Laberge, secondo la quale il passo della *Fondazione della metafisica dei costumi* studiato «non considera la legge morale come data»⁴⁴, così come implicitamente viene invece dato per certo dalla lettura di Haegerstroem e Vorländer, dobbiamo al contrario sostenere, ed esplicitare, proprio l'opposto: come lo stesso Laberge ricorda, Kant sta effettuando qui il passaggio dalla filosofia morale popolare alla metafisica dei costumi e ciò avviene, cosa che Laberge tralascia appunto di evidenziare, passando per un tentativo, più o meno riuscito – quello dell'effettiva deduzione dell'imperativo categorico nella *Terza sezione* della *Fondazione* è un ulteriore problema la cui eventuale mancata risoluzione non inficia le considerazioni seguenti –, di *giustificazione* della struttura dell'imperativo, appunto, categorico a partire dallo studio di quella degli imperativi ipotetici nonché di descrizione del *funzionamento* pratico mentale umano⁴⁵.

Com'è noto, infatti, le deduzioni kantiane prendono in quanto tali *strutturalmente* le mosse dall'assunzione di validità di ciò che intendono *dimostrare* esser valido, dunque al

⁴² A. Haegerstroem, *Kants Ethik im Verhältnis zu seinem erkenntnistheoretischen Grundgedanken systematisch dargestellt*, Almqvist und Wiksells, Uppsala, 1902, p. 269; K. Vorländer, «Einleitung», in I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Felix Meiner, Hamburg, 1965, p. XX; P. Laberge, «La définition de la volonté comme faculté d'agir selon la représentation des lois» cit., p. 87.

⁴³ Cfr. P. Laberge cit., *ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Per utilizzare un lessico attualizzante e "contemporaneistico", la cui legittimità si è cercato di giustificare con la prima sezione del presente capitolo.

contrario di quanto sbrigativamente contestato ad Haegerstroem e Vorländer da Laberge, il passo kantiano di cui si sta compiendo un tentativo di interpretazione ci stupirebbe *se non presupponesse, postulasse, assumesse* per valida in via preliminare l'esistenza della legge morale o delle leggi oggettive in generale, dalle quali trarre poi la *formulazione* categorica la cui ricerca e indagine è oggetto dell'intera *Seconda sezione* dell'opera di *fondazione* della metafisica dei costumi⁴⁶. Se le prime due interpretazioni del passo in questione ricordate, quelle avanzate cioè da Duncan e Cramer, ci sono sembrate, per i motivi addotti, inadeguate, la proposta di Haegerstroem e Vorländer, invece, supera a nostro avviso la prima obiezione mossale da Laberge.

Proseguiamo le nostre analisi considerando allora la seconda obiezione ad Haegerstroem e Vorländer sollevata da Laberge, che consiste nell'opporre alla tesi dei due autori quella di Rüdiger Bittner⁴⁷. Secondo Bittner si tratta, nel passo in questione, di leggi intese come principi *soggettivi* dell'agire, ossia massime. Laberge ripercorre le argomentazioni di Bittner e le sostiene scartando due possibili obiezioni ad esse e fornendo inoltre, in loro favore, tre ulteriori elementi⁴⁸. L'autore completa così il quadro a partire dal quale sviluppa la propria lettura del testo commentato, lettura centrata sull'attestazione della *compatibilità* tra le diverse interpretazioni analizzate e soprattutto fondata sull'affermazione della plausibilità dell'ultima interpretazione considerata, quella bittneriana.

La posizione di Laberge, derivata da quella di Bittner, tralascia di considerare però un'importante osservazione, compiuta invece da Willaschek, che a breve riprenderemo. Inoltre, le due obiezioni a Bittner formulate e al contempo risolte da Laberge, come viene qui di seguito mostrato, sono due obiezioni semplicemente apparenti, mentre i tre passaggi kantiani utilizzati da Laberge per articolare il proprio sostegno a Bittner possono con successo venir interpretati diversamente e precisamente in opposizione a quanto sostenuto da Bittner e Laberge.

Studiamo ora nel dettaglio, in primo luogo, la critica a nostro avviso scalzante formulata nei confronti dell'interpretazione bittneriana da Willaschek; in secondo luogo, l'esame che è possibile articolare relativamente alle osservazioni di Laberge pro-Bittner e, infine, l'interpretazione del passo kantiano originale di Laberge, la cui valutazione darà spazio allora

⁴⁶ Quest'ultimo corsivo vuole porre l'accento sul carattere di *deduzione* e *fondazione* dell'intera opera kantiana della *Fondazione della metafisica dei costumi*, dunque ricordare come sia possibile sostenere che già nella *Seconda sezione* del testo l'imperativo categorico subisca una sorta di deduzione; cfr. a questo riguardo E. Tugendhat, «Siebte Vorlesung. Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*: der 2. Abschnitt», in *id.*, *Vorlesungen über Ethik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1993, pp. 131-160.

⁴⁷ R. Bittner, «Maximen», in G. Funke (Hrsg.), *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, De Gruyter, Berlin/New York, 1974, pp. 485-498, soprattutto pp. 491-496; *idem*, «Kausalität aus Freiheit und kategorischer Imperativ», in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 32, Heft 2 (Apr.-Jun., 1978), pp. 265-274, p. 266.

⁴⁸ Cfr. P. Laberge, «La définition de la volonté comme faculté d'agir selon la représentation des lois», in O. Höffe cit., pp. 87-90.

alla tesi che intendiamo sostenere relativamente al rapporto intercorrente tra ragione e volontà secondo Kant.

Contro Bittner, l'interpretazione esposta da Willaschek ricorda che le leggi di cui si tratta nel passo discusso,

Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, *nach der Vorstellung* der Gesetze, d. i. nach Principien, zu handeln, oder einen Willen. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen *Vernunft* erfordert wird, so ist der Wille nichts anders als praktische Vernunft,⁴⁹

non possono essere intese come principi *soggettivi* dell'agire, ovvero massime, perché Kant distingue esplicitamente le leggi, appunto, dalle massime in quanto, rispettivamente, principi oggettivi e principi *soggettivi* dell'agire⁵⁰. Le leggi non possono dunque venir equiparate alle massime: sono principi oggettivi e *non* soggettivi dell'agire.

Sebbene ciò basti a dichiarare come non valida l'interpretazione di Bittner-Laberge, è comunque rilevante, ai fini del presente studio, esaminare il lavoro che sull'ipotesi di Bittner compie Laberge: ciò metterà in luce alcuni caratteri della massima e della legge kantiane essenziali per comprendere come sia a nostro avviso lecito risolvere il dissidio sussistente tra le affermazioni che il filosofo compie, da un lato, sulla relazione di determinazione della volontà da parte della ragione e, dall'altro, sul rapporto di identità tra ragione e volontà. Procediamo dunque ad un'analisi delle obiezioni *contra* Bittner che Laberge immagina e intende confutare.

La prima delle due obiezioni a Bittner che Laberge intende superare consiste nell'osservazione per cui interpretare le leggi del passo considerato come massime comporterebbe l'intercambiabilità dell'espressione «*secondo la rappresentazione delle leggi*» con quella «*secondo la rappresentazione delle massime*». Quest'ultima locuzione appare a Laberge «strana»⁵¹ e dunque in grado di inficiare la validità della lettura considerata. L'*escamotage* con il quale poi aggira l'ostacolo consiste nell'equiparare la prima espressione, «*agire secondo la rappresentazione delle leggi*», ad «*agire secondo principi*», per considerare come equivalenti l'azione secondo principi e quella secondo massime, concludendo dunque con l'affermazione della liceità dell'interpretazione analizzata. Si tratta però di un'obiezione solo apparente, a nostro avviso, sia perché tacciare di “stranezza” la forma verbale di un'espressione non è sufficiente a metterne in discussione la validità dei contenuti; sia perché il “giro”

⁴⁹ *GMS*, AA 04: 412.26-30, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 30: «Ogni cosa della natura opera secondo leggi. Soltanto l'essere ragionevole può agire secondo la rappresentazione delle leggi, ossia secondo principi, cioè può avere una volontà. Ma poiché la determinazione delle azioni in base a leggi richiede la ragione, la volontà è null'altro che la ragion pratica».

⁵⁰ Cfr. M. Willaschek, *Praktische Vernunft* cit., p. 85; *GMS*, AA 04: 400.34-36; *KpV*, AA 05: 19.07-12.

⁵¹ P. Laberge, «La définition de la volonté comme faculté d'agir selon la représentation des lois», in O. Höffe cit., p. 87.

concettuale attraverso il quale l'“obiezione” viene contraddetta non scioglie, non spiega direttamente la “stranezza” dell'espressione «*agire secondo la rappresentazione delle massime*», bensì si limita a ribadire l'intercambiabilità tra concetti affermata; sia, da ultimo, e soprattutto, perché “rappresentazione” [*repraesentatio, Vorstellung*], nel lessico filosofico settecentesco, significa, in breve – poiché non è ovviamente possibile qui darne conto in modo esaustivo – del tutto compatibilmente con il concetto di “rappresentazione di una massima”, ciò che in termini a noi contemporanei diremmo “correlato mentale”.

Le rappresentazioni possono essere infatti, in Kant come ad esempio in Baumgarten, pur con le differenze dovute ai motivi di originalità del pensiero kantiano, empiriche o pure, inferiori o superiori⁵². Nulla vieta allora che possiamo concepire una nozione “kantiana” di “rappresentazione della massima”. Se tale espressione non si trova letteralmente nei testi dell'autore, ciò è dovuto probabilmente alla ridondanza della stessa e soprattutto al fatto che la massima, diversamente dalla legge (per cui “rappresentazione di una legge” risulta più significativo di “rappresentazione di una massima”), è per Kant *sempre* principio effettivo o potenziale di un'azione, mentre “legge” può possedere anche un significato esclusivamente descrittivo, a seconda dei contesti e dei valori specifici assunti dal termine, per cui il *coté* semantico mentale della legge è sicuramente più rilevante, per Kant, di quello della massima. «*Agire secondo la rappresentazione delle massime*» è dunque un'espressione insolita ma perfettamente intelligibile e nulla toglie alla possibilità di interpretare il passo in questione nel modo indicato da Bittner: si tratta di un'obiezione fittizia, per accantonare la quale le argomentazioni di Laberge si rivelano non necessarie.

Vediamo ora se la seconda delle due obiezioni ricordata da Laberge abbia dignità di obiezione effettiva. Con l'analisi del secondo rilievo avanzato da Laberge, anticipiamo quanto verrà sostenuto relativamente ai tre argomenti che l'autore adduce in favore dell'interpretazione bittneriana, vale a dire iniziamo fin d'ora a mostrare come la lettura che Laberge intende avvalorare venga in parte sottesa alle sue osservazioni, cosicché la validità delle stesse ne risulta inficiata. Ciò è appunto evidente nella seconda obiezione criticata dall'autore, l'efficacia della quale è subordinata all'assunzione di un'interpretazione particolare e discutibile del concetto di “massima” kantiano. Ecco quale. L'obiezione ripresa da Laberge consiste nel considerare che l'interpretazione delle leggi in quanto massime, nel passo considerato, sia problematica perché comporterebbe l'impossibilità di ipotizzare o concepire l'idea di una volontà santa⁵³. Ciò significa concepire la massima kantiana come qualcosa di incomparabilmente diverso dalla legge in virtù di quella che invece è solamente una caratteristica qualitativa delle massime e delle

⁵² Cfr. A. G. Baumgarten, *Initia philosophiae practicae primae acroamitice*, Hemmerde, Halle, 1760, § 203.

⁵³ P. Laberge, «La définition de la volonté comme faculté d'agir selon la représentation des lois» cit., p. 88.

leggi, caratteristica qualitativa concernente *la validità* delle due: la legge è valida oggettivamente, la massima in primo luogo soggettivamente. Una legge può però farsi massima, motivando soggettivamente l'agente, così come viceversa una massima può rispettare, al livello dei suoi contenuti, le richieste che la struttura universale di una legge impone. Se così non fosse, cadrebbero i presupposti minimi dell'intera morale kantiana: le massime devono potersi paragonare alle leggi; la validità morale delle massime viene testata sulla base proprio della capacità di alcune massime di elevarsi al valore di legge o, quantomeno, sulla base della conformità delle massime moralmente ammissibili alle prescrizioni della legge morale. Tale capacità, tale conformità vengono affermate di quelle massime che a livello contenutistico godono effettivamente di una validità non esclusivamente soggettiva. E ciò è possibile poiché le massime e le leggi possiedono una struttura che è fondamentalmente reciprocamente paragonabile, mentre la validità, soggettiva od oggettiva, dei contenuti e della forma delle stesse è un elemento ulteriore che non compromette l'intercambiabilità dei concetti di legge e di massima in quei contesti in cui la richiesta di validità oggettiva o soggettiva non sia esplicita. Tornando al passo in questione, questo significa che sebbene sia evidente il fatto che, se Kant ha differenziato strettamente tra legge e massima, sia poco sensato interpretare un'indicazione kantiana nella direzione del concetto di "legge" come un'indicazione nella direzione del concetto di "massima", leggere il tipo di azione proprio degli esseri umani come azione secondo massime, ovvero secondo principi soggettivi dell'agire, non preclude la possibilità che gli stessi uomini siano concepiti anche come agenti sulla base di principi soggettivi aventi inoltre possibile validità oggettiva, questo perché altrimenti si negherebbe un presupposto fondamentale dell'etica kantiana, ovvero la possibilità di testare la validità di una massima sulla base del suo essere adatta o meno a rispettare la legge morale e dunque la possibilità che una massima, soggettiva, valga in modo oggettivo. Se allora volessimo leggere il passo in questione con Bittner, nulla ci vieterebbe di concepire gli uomini che agiscono sulla base di principi soggettivi come uomini in grado di agire anche sulla base di principi soggettivi dotati di validità oggettiva. Per questi motivi, dunque, anche l'ultima presunta obiezione a Bittner non è un'obiezione, mentre l'interpretazione del concetto di "massima" che Laberge mostra di presupporre va incontro ad alcune difficoltà fondamentali.

Attraverso l'analisi dei passi che Laberge adduce in sostegno all'interpretazione bittneriana, è possibile proseguire con la critica ai presupposti assunti dall'autore: si sostiene infatti, in quanto segue, che ognuno dei passaggi riportati può essere letto, in modo plausibile, nella direzione esattamente opposta rispetto a quella scelta da Laberge. Analizziamoli uno per uno. Il primo passo selezionato da Laberge consiste nella definizione kantiana, che compare

nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, della legge come «principio secondo il quale [il soggetto] *deve* agire», in contrapposizione alla massima definita come «principio secondo il quale il soggetto agisce»⁵⁴. Proprio in virtù di una tale dicotomia, se con Bittner definissimo le leggi di cui si tratta in «solo l'uomo può agire secondo la rappresentazione delle leggi» come “massime” nel senso specifico considerato, adottato da Laberge, ossia come principi soggettivi e aventi validità meramente soggettiva, ci precluderemmo effettivamente la possibilità di considerare il caso in cui l'uomo agisca secondo la rappresentazione di leggi del dovere. Al contrario, l'interpretazione ristretta per cui in questo passo si trattasse dell'azione secondo leggi prescrittive non preclude la possibilità dell'affermazione di una capacità umana di agire secondo principi puramente soggettivi. Delle due interpretazioni “radicali”, però, nessuna risulta essere quella corretta, in quanto, lo stiamo introducendo e si vedrà nel dettaglio nei prossimi paragrafi, *né le massime kantiane vanno considerate come principi dotati di validità esclusivamente soggettiva, né le leggi sono secondo Kant principi oggettivi dell'azione che non possano mai motivare realmente alla moralità l'uomo* – per quanto essere finito, imperfetto e mosso da principi anche esclusivamente soggettivi. Se invece intendiamo le “massime”, a nostro avviso più correttamente, anche in considerazione della definizione citata da Laberge, come principi soggettivi dell'azione dotati di qualsivoglia validità a seconda del caso specifico, vale a dire a seconda della qualità della singola massima, allora la sostituzione di “leggi” nel passo in questione con “massime” non presenta particolari difficoltà, se non il fatto, del resto assolutamente non trascurabile, che così facendo si snatura l'argomentazione kantiana, la quale sta procedendo in modo consequenziale dalla regolarità della natura a quella della mente umana. Sostituire “leggi” con “massime” non permetterebbe di perseguire il pensiero genuinamente kantiano, che qui, come in tutta la filosofia etica e morale di Kant, si sofferma e insiste sul valore di norma e legge dei principi dell'azione umana, siano essi pragmatici o pratici.

Il secondo testo ricordato da Laberge a sostegno di Bittner è stato chiaramente scelto dall'autore in quanto, per analogia di struttura con altri passi kantiani in cui si tratta delle massime, è possibile utilizzarlo in favore di un'equiparazione tra “principi”, oggetto del passo in questione, e “massime”: «un'azione compiuta per dovere [...] dipende [...] unicamente [...] dal *principio del volere* secondo il quale l'azione è prodotta»⁵⁵. Se è indubbio che la massima kantiana sia un principio del volere, è anche evidente che in questo passo si discute dell'azione

⁵⁴ *GMS*, AA 04: 420.35-40, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., pp. 38-39; P. Laberge, *ibidem*, corsivi miei.

⁵⁵ P. Laberge, *ibidem*, corsivo originale kantiano. In realtà, il testo kantiano recita diversamente, perché non riconduce, come fa risultare Laberge tagliando la citazione, *l'azione* compiuta per dovere al principio del volere, bensì *il valore* di tale azione a tale principio. Cfr. *GMS*, AA 04: 399.35-400.03, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., pp. 15-16.

«compiuta per dovere» e dunque dell'azione che avviene secondo legge morale; *non* si fa riferimento all'azione *tout court*. Ogni azione umana, morale o non morale, è prodotta secondo un principio del volere, una massima, che può dunque o meno essere la massima morale del dovere. Ciò significa che il fatto che la massima sia un principio dell'azione non esclude che anche la legge sia un principio dell'azione. Lo stesso passo scelto da Laberge si riferisce proprio alla *coincidenza*, nell'azione compiuta *per dovere*, tra principio soggettivo e principio oggettivo dell'agire. Laberge ha scelto insomma un testo che non può offrire un sostegno valido all'interpretazione bittneriana secondo la quale le leggi di cui si fa menzione in «solo l'essere razionale può agire secondo la rappresentazione delle leggi» sono *esclusivamente* leggi dotate di validità soggettiva o comunque principi puramente soggettivi dell'azione. Addirittura anche il testo ripreso da Laberge mostra infatti come i principi dell'azione possano essere, secondo Kant, al contempo leggi e massime, o, meglio, come possano essere *massime conformi a leggi*. La differenza tra leggi e massime di cui sopra, sottolineata da Laberge in sostegno a Bittner, viene così a cadere; non può essere sostenuta con il ricorso ad un passaggio in cui Kant afferma proprio l'opposto di una tale completa divisione⁵⁶.

L'ultimo brano addotto da Laberge a sostegno della tesi di Bittner conduce direttamente ad analizzare l'interpretazione originale di Laberge: non è un testo che sostenga propriamente Bittner, quanto appunto l'idea di Laberge per cui le leggi secondo le quali agisce un essere razionale sono *al contempo* principi oggettivi e soggettivi. Secondo Laberge si tratterebbe invece di un testo che avalla l'interpretazione di Bittner per cui le leggi secondo le quali agisce l'essere razionale, secondo Kant, sono sempre massime dotate di validità soggettiva. Il passo è il seguente: «Un regno dei fini è dunque possibile solo per analogia con un regno della natura, ma soltanto in base a massime, ossia regole che noi stessi ci imponiamo, mentre il secondo solo in base a leggi di cause efficienti esternamente costrittive»⁵⁷. Il fatto che si stia trattando del «regno dei fini» dovrebbe essere sufficiente per escludere di perciò stesso l'ipotesi interpretativa bittneriana, secondo la quale le massime, i principi dell'azione che interessano Kant siano esclusivamente quelli dotati di mera validità soggettiva. Tutto ciò che è legittimo ricavare da questo passo è l'equiparazione, del resto per nulla problematica, tra massima e principio, nonché, diversamente da quanto invece appunto fa Laberge, una prova a sostegno del fatto che le massime kantiane, pur dotate di «struttura» soggettiva (sono «regole che si impone a se stessi»),

⁵⁶ Laberge stesso, *ivi*, p. 90, discostandosi infine da Bittner per sviluppare la propria tesi interpretativa conciliatrice dell'ipotesi di Bittner con le altre esposte, sostiene la possibilità dell'assunzione di un principio oggettivo dell'agire all'interno di una massima soggettiva.

⁵⁷ P. Laberge, *ivi*, p. 89; *GMS*, AA 04: 438.23-26: «Ein Reich der Zwecke ist also nur möglich nach der Analogie mit einem Reiche der Natur, jenes aber nur nach Maximen, d. i. sich selbst auferlegten Regeln, diese nur nach Gesetzen äußerlich genöthigter wirkenden Ursachen», trad. it. *ivi*, p. 58.

possono venir concepite come latrici di validità oggettiva (il regno dei fini, mondo intelligibile che garantisce la possibilità della morale, ambito della validità oggettiva secondo leggi, «non si costituisce che secondo delle massime»).

1.4 «Dunque la volontà non è nient'altro che ragion pratica»

Veniamo ora all'interpretazione effettiva di Laberge, cui opporremo quella di Willaschek e la nostra. La proposta interpretativa che formuleremo a proposito del concetto di legge coinvolto nell'identità tra ragion pratica e volontà sarà allo stesso tempo interpretativa della relazione intercorrente tra ragion pratica e volontà, il cui rapporto di determinazione, della prima rispetto alla seconda, si basa a nostro avviso, come abbiamo accennato, sul fatto che le leggi che regolano la prima e quelle che regolano la seconda *non siano le medesime* bensì interagiscano secondo un rapporto gerarchico, per cui la ragion *pura* pratica detta il comportamento *moralmente corretto* alla volontà.

Laberge chiude la seconda sezione del proprio saggio con un tentativo di conciliazione tra le quattro posizioni proposte, fondato sull'osservazione della non incompatibilità tra esse⁵⁸. L'autore ricorda, in particolare, che se le leggi secondo le quali agiscono gli esseri razionali devono contemplare la possibilità dei precetti tecnici, allora tali leggi non possono coincidere *in toto* con il concetto kantiano di massima. Ciò poiché, per la definizione di *massima*, richiamandosi ad Höffe, Laberge ritiene essenziale il riferimento ad una «scelta di vita» che contempra la decisione relativa a quale genere di persona si desideri essere⁵⁹. Allo stesso modo, argomenta Laberge, se le leggi del passo in questione devono permettere la rappresentazione di una necessità oggettiva, non possono esaurirsi nella nozione di massima intesa come valida in senso esclusivamente soggettivo. La proposta di Laberge consiste dunque in una sintesi tra le diverse posizioni possibili, per cui le leggi di cui stiamo indagando il significato risultano secondo l'autore essere al contempo o poter essere intesi sia come principi oggettivi dell'azione morale, sia come principi oggettivi descrittivi della realtà, sia come principi dell'azione individuale dotati di validità soggettiva⁶⁰.

Rivediamo dunque quali siano i punti problematici di una tale interpretazione, aggiungendo alcuni elementi ulteriori di analisi. Abbiamo già considerato per quali motivi non sia lecito interpretare il passo come se fosse riferito alle leggi di natura. Vanno svolte in proposito alcune ultime considerazioni, che ci conducono a definire la nostra concezione della nozione kantiana di legge coinvolta nel passo discusso. Uno dei punti fondamentali della definizione kantiana in esame consiste nell'equiparazione tra «volontà» e «facoltà di agire secondo la rappresentazione delle leggi, ossia secondo principi»: «Ogni cosa della natura opera secondo leggi. Soltanto l'essere ragionevole può agire secondo la rappresentazione delle leggi,

⁵⁸ P. Laberge, *ivi*, pp. 90-91.

⁵⁹ *Ivi*, p. 89.

⁶⁰ Cfr. *ivi*, pp. 88-91.

ossia secondo principi, cioè può avere una volontà»⁶¹. Si tratta di una effettiva definizione di che cosa sia la volontà: la volontà è secondo Kant la facoltà di agire secondo la rappresentazione delle leggi.

Confrontando tale definizione con altre definizioni che compaiono nell'opera kantiana, ad esempio con le definizioni dirette ed indirette contenute nella stessa *Fondazione della metafisica dei costumi*, è facile riscontrare che “avere una volontà” non significa secondo Kant “agire secondo leggi della natura” o avere la facoltà di rappresentazione delle leggi di natura secondo le quali, o in relazione alle quali, agire. Si tratta infatti, nel caso di una definizione della volontà così ricavata dalla particolare interpretazione del termine “leggi” oggetto d'indagine, non solo e non tanto di una definizione restrittiva e dunque bisognosa di integrazione, come ipotizza appunto Laberge, quanto di una definizione fuorviante, poiché il *clou* della concezione kantiana di legge e di volontà, dal punto di vista teorico dell'azione che stiamo considerando, è *il fatto che la legge sia il principio, posto “nella ragione”, dell'azione*⁶². Avere la facoltà di agire secondo la rappresentazione delle leggi, ossia avere una volontà, significa avere la facoltà di agire secondo quelle leggi *che sono principi di azioni*: avere la capacità di essere causa, attraverso le proprie rappresentazioni, della realtà o realizzazione delle stesse⁶³. In ciò consiste inoltre secondo Kant l'essere vivi⁶⁴, e vedremo meglio nel corso del lavoro che cosa questo comporti nella prospettiva di un'analisi delle componenti *fisiologiche*, biologiche in senso lato, dell'azione morale⁶⁵.

Se avere la facoltà di agire secondo la rappresentazione delle leggi significa avere la facoltà di agire secondo quelle leggi che sono *principi di azioni*, una legge, per essere principio di un'azione, deve essere secondo Kant una legge *della facoltà di desiderare* (per quanto riguarda il problema di che cosa sia una legge della facoltà di desiderare, l'interpretazione qui esposta diverge, come si vedrà tra breve, da quanto sostenuto da Willaschek) – dunque *non* della facoltà della conoscenza –, vale a dire una legge *che connette* uno scopo del volere, passando per

⁶¹ *GMS*, AA 04: 412.26-28, corsivo mio: «Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Principien, zu handeln, oder einen Willen», trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 30, corsivo mio.

⁶² Cfr. *GMS*, AA 04: 413.39-42: «Wir haben im ersten Abschnitte gesehen: daß bei einer Handlung aus Pflicht nicht auf das Interesse am Gegenstande, sondern bloß an der Handlung selbst und ihrem Princip in der Vernunft (dem Gesetz) gesehen werden müsse», trad. it. *ivi*, p. 31: «Nella prima parte si è visto che in un'azione fatta per dovere non si deve considerare l'interesse per l'oggetto, ma esclusivamente l'interesse per l'azione stessa e per il suo principio nella ragione (per la legge)».

⁶³ Cfr. *KpV*, AA 05: 09.18-20, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pratica* cit., *ibidem*: «La facoltà di desiderare è il potere [di un essere dotato della vita] di costituirsi, mediante le sue rappresentazioni, come causa degli oggetti di queste rappresentazioni stesse».

⁶⁴ Cfr. *MS*, AA 06: 211.07-09: «Das Vermögen eines Wesens, seinen Vorstellungen gemäß zu handeln, heißt das Leben», trad. it a cura di G. Landolfi Petrone, *Metafisica dei costumi*, Bompiani, Milano, 2006, p. 21: «Si chiama *vita* la facoltà che un essere ha di agire in modo conforme alle proprie rappresentazioni».

⁶⁵ Cfr. *infra*, soprattutto p. 54, p. 83, pp. 134-137, p. 153n46.

i mezzi di esso (come mostrano i paragrafi centrali della *Seconda sezione della Fondazione*⁶⁶), con l'intenzione in virtù della quale si compie l'azione stessa. *Una legge della facoltà di desiderare risulta infatti essere principio dell'azione quando l'azione è compiuta con lo scopo di rispettare la legge stessa o quando tale legge della facoltà di desiderare, attraverso la conformità a sé dello scopo e dell'intenzione dell'azione, è la causa dell'azione in questione.* Le leggi derivate esclusivamente dalla facoltà di conoscere, ossia, ad esempio, relative alle relazioni causali tra i fenomeni, sono invece orientative delle azioni in senso pragmatico e sottoposte a loro volta alla normatività delle leggi che regolano la facoltà di desiderare.

È plausibile affermare che la legge principio di un'azione può venir considerata, nella sua formulazione esplicita tanto quanto nel suo ruolo di principio causale e dunque in quanto ragione sufficiente di svolgimento dell'azione, come principio unificatore del molteplice dell'azione nella causa ultima dell'azione stessa. Infatti, in entrambe le modalità, quella della legge intesa come formulazione discorsiva e quella della legge considerata sotto forma di principio causale, la legge che regola l'azione è in Kant una legge *la cui composizione comporta il riferimento ad un motivo di azione*: un motivo [*Bewegungsgrund*] che dal punto di vista soggettivo è anche sempre un movente [*Triebfeder*] o, quanto meno, corrisponde ad un possibile movente dell'azione.

La rappresentazione delle leggi di natura, diversamente, non costituisce motivo di azione se non qualora le venga connesso uno scopo del volere il raggiungimento del quale sia subordinato alla conoscenza di una legge, appunto, naturale (legge di natura che va concepita in ottemperanza alle precisazioni svolte sopra, relative al fatto che secondo Kant non esistono leggi naturali indipendenti dalla capacità umana di percezione delle regolarità, appunto, di natura). Nel momento in cui, però, si connette alla legge naturale uno scopo del volere, la legge secondo la rappresentazione della quale avviene l'azione non è più semplicemente una legge naturale: è una legge della facoltà di desiderare. Una legge della facoltà di desiderare di questo tipo contempla al suo interno infatti sia il riferimento alla legge descrittiva sia, e soprattutto, il riferimento allo scopo del volere che guida l'azione considerata – elemento, quest'ultimo, senza il quale la legge secondo la cui rappresentazione avviene l'azione non potrebbe propriamente essere una legge regolativa di un comportamento.

Se dunque la rappresentazione di una legge di natura non muove all'azione, mentre la rappresentazione di una legge della facoltà di desiderare sì, il “salto qualitativo” tra “essere razionale” e “cosa della natura”, dal punto di vista della teoria dell'azione di cui stiamo trattando, non consiste esclusivamente nel fatto che le leggi di natura determinano in modo ineludibile il

⁶⁶ Cfr. *GMS*, AA 04: 417.03-419.35, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., pp. 35-37.

corso degli eventi naturali (prima proposizione del passo analizzato), laddove l'essere razionale è in grado di avere una rappresentazione delle leggi secondo le quali agisce (seconda proposizione del passo analizzato conformemente all'interpretazione, in primo luogo, di Cramer e, in seguito, di Laberge, la cui ricostruzione contempla l'opzione di Cramer). Se l'essere razionale non fosse in grado di agire spontaneamente secondo la rappresentazione delle leggi e quindi di essere causa, mediante la propria volontà, della realizzazione delle proprie rappresentazioni, la differenza tra uomo e fenomeno naturale si limiterebbe infatti alla capacità razionale umana della *coscienza*. Così però non è: a differenza delle "cose della natura", che hanno effetti [*handeln* nel senso di *wirken*] secondo leggi di natura rispetto alle quali non possono nulla, l'essere razionale è dotato della facoltà di agire *in virtù di un principio interiore*. Ciò avviene attraverso la rappresentazione delle leggi della facoltà di desiderare, le quali regolano il funzionamento della volontà, ovvero della capacità dell'uomo di agire secondo la rappresentazione di leggi.

Avere una volontà significa allora *agire* secondo la rappresentazione delle leggi e non significa *avere* una rappresentazione delle leggi, come risulterebbe dall'interpretazione delle leggi secondo la rappresentazione delle quali l'uomo agisce in quanto leggi esclusivamente di natura, poiché, si è cercato di mostrarlo fin qui, le leggi di natura nulla apportano alla capacità di agire dell'essere razionale, se non sotto le condizioni precisate, ossia l'eventuale connessione, da parte del soggetto agente, della legge di natura in questione ad uno scopo del proprio volere e il conseguente intervento di una legge della facoltà di desiderare ulteriore alla legge di natura stessa. La ragione detta poi, a tale facoltà di desiderare, la regola cui quest'ultima deve attenersi.

L'importanza del fatto che Kant faccia riferimento al concetto di *rappresentazione* delle leggi non deve, del resto, in alcun modo venir sottovalutata; altrove il filosofo mostra infatti di definire la legge come quel principio dell'azione *situato nella ragione*:

Wir haben im ersten Abschnitte gesehen: daß bei einer Handlung aus Pflicht nicht auf das Interesse am Gegenstande, sondern bloß an der Handlung selbst und ihrem Princip in der Vernunft (dem Gesetz) gesehen werden müsse.⁶⁷

Le leggi della facoltà di desiderare non sono semplici rappresentazioni prive di effetti sul mondo sensibile anche se è evidente come Kant, attraverso il paragone con le "cose della natura", rivendichi ciò nondimeno il carattere di contenuto *mentale* delle leggi secondo le quali agiscono esclusivamente gli esseri *dotati di ragione*.

⁶⁷ GMS, AA 04: 413.39-42, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 31: «Nella prima parte si è visto che in un'azione fatta per dovere non si deve considerare l'interesse per l'oggetto, ma esclusivamente l'interesse per l'azione stessa e per il suo principio nella ragione (per la legge)».

Prendiamo ora di nuovo in considerazione l'interpretazione secondo la quale il passo in questione fa riferimento alle leggi morali – ricordando, con l'espressione *leggi morali*, che nella *Fondazione della metafisica dei costumi* Kant non ha ancora elaborato in modo inequivocabile il concetto di *legge morale singolare* che ritroviamo invece nella *Critica della ragion pratica*. Se anche quest'interpretazione non ha davvero modo di venir ritenuta plausibile, come potremmo accettare la versione di Laberge, che la combina alle altre letture, parimenti rifiutate? In aggiunta alle considerazioni già svolte, infatti, relative soprattutto all'osservazione per cui le leggi secondo le quali agisce l'essere razionale non possono coincidere esclusivamente con le leggi oggettive della ragione, pena l'incapacità umana di comportarsi diversamente da quanto prescritto, dobbiamo analizzare a questo proposito un'ultima argomentazione, la cui validità o non-validità è in grado di mettere in dubbio o di confermare la necessità di un rifiuto nei confronti dell'ipotesi di Duncan-Laberge, mostrando inoltre quei caratteri della relazione intercorrente tra ragione e volontà che più significativamente definiscono la nostra interpretazione di essi. Si tratta della definizione kantiana della volontà come «facoltà di autodeterminazione ad agire in conformità alla rappresentazione di *certe leggi*»⁶⁸.

Con l'espressione «certe leggi», Kant sta evidentemente richiamando la memoria del lettore a quanto esposto nei paragrafi che anticipano l'enunciazione citata, ovvero sta riferendosi alla distinzione precedentemente operata tra leggi oggettivamente pratiche e leggi empiriche⁶⁹ e, più precisamente, alla differenziazione contestuale tra i tre tipi di principi dell'azione, problematici, assertori e apodittici, cui corrispondono i tre generi di leggi secondo la rappresentazione delle quali l'uomo compie delle azioni volte al raggiungimento di un bene (un bene in sé oppure in vista di qualcos'altro⁷⁰): le regole, i consigli, i comandi⁷¹. Le leggi secondo cui la volontà determina se stessa corrispondono, tra queste ultime tre tipologie, esclusivamente alle leggi, ai comandi, *della ragione*, dotati di validità oggettiva; sono leggi morali, come vuole Duncan.

La medesima osservazione vale però anche per quanto riguarda le leggi secondo la rappresentazione delle quali agisce l'essere ragionevole? La ricostruzione del pensiero kantiano che si intende presentare con il lavoro di Tesi ha tra i suoi obiettivi quello di mostrare in che cosa, se non nell'essere sensibile dell'una e incorporeo dell'altra, esattamente consista la differenza tra volontà e volontà buona e dunque tra volontà la cui determinazione procede a

⁶⁸ *GMS*, AA 04: 427.19-20, corsivo mio: «Der Wille wird als ein Vermögen gedacht, der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß sich selbst zum Handeln zu bestimmen», trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 46.

⁶⁹ Cfr. *GMS*, AA 04: 426.22-427.18, trad. it. *ivi*, p. 45.

⁷⁰ Cfr. *GMS*, AA 04: 414.18-25, trad. it. *ivi*, p. 32.

⁷¹ Cfr. *GMS*, AA 04: 414.32-417.02, trad. it. *ivi*, pp. 32-34.

posteriori e volontà autodeterminantesi (vale a dire volontà considerata come libera sia in quanto spontanea sia poiché conforme ad una legge creata da se stessa). *Le leggi che regolano la determinazione autonoma della volontà da parte di se stessa sono infatti leggi dotate di un carattere particolare, quello appunto della moralità, e non sono assimilabili alle leggi in base alle quali agisce generalmente l'essere ragionevole.* Per questo motivo, l'accostamento delle due definizioni di "volontà" kantiane così perseguito non può venir condotto fino all'estremo dell'affermazione della loro identità: *nei due casi vengono delineati i significati di due concetti differenti di volontà; il concetto di volontà in generale e quello di volontà buona. Sebbene entrambe corrispondano alla ragion pratica intesa in senso lato, soltanto la volontà buona agisce secondo leggi morali e corrisponde dunque alla ragion pura pratica.*

La soluzione proposta da Laberge, in conclusione, concilia quattro ipotesi la plausibilità di due delle quali è però dubbia. Per quanto riguarda, inoltre, l'uso che Laberge fa delle interpretazioni di Haegerstroem e Vorländer e di Bittner, esso consiste soprattutto nel porre l'accento sull'aspetto della *validità* delle leggi della volontà, che può essere allora oggettiva o soggettiva, e nell'affermare la compatibilità di entrambe queste ultime opzioni con la definizione kantiana preliminare, appunto, di volontà, ritenuta da Laberge indeterminata, da questo punto di vista. Come sia possibile che le leggi che muovono la volontà possano avere differenti gradi di validità è questione che Laberge però non affronta, la cui soluzione invece risulta risolutiva del nostro problema di partenza, vale a dire della questione di quale sia il rapporto intercorrente tra ragion pratica e volontà, ossia in che cosa consista la loro relazione di determinazione ovvero identità. Per i motivi esposti, la ricostruzione di Laberge è a nostro avviso dunque in parte errata e in parte incompleta e va specificata con le osservazioni che abbiamo compiuto a proposito della differenza tra volontà e volontà buona, osservazioni che avremo ora modo di ribadire studiando l'interpretazione di Willaschek.

Dando conto, da ultimo, dell'interpretazione svolta da Marcus Willaschek, ritorniamo in quanto segue sul concetto di determinazione della volontà da parte della ragione, a seguito dell'analisi del quale risulta impossibile sostenere l'identità completa e non qualificata tra le due istanze kantiane.

Le riflessioni di Willaschek muovono dall'affermazione per cui le leggi secondo la rappresentazione delle quali agisce un essere ragionevole sono le leggi *oggettive* del volere in generale, ovvero da un lato il principio dell'azione razionalmente diretta ad uno scopo e dall'altro la legge morale⁷². Inoltre, stando alle analisi di Willaschek, *la rappresentazione di una legge non causa l'azione secondo se stessa, bensì secondo le leggi della facoltà di desiderare,*

⁷² M. Willaschek, *Praktische Vernunft* cit., p. 86.

definite dall'autore come quelle «*leggi di natura* che, negli esseri viventi razionali, stabiliscono una connessione causale tra rappresentazioni di leggi e determinati comportamenti»⁷³. Infine, l'azione svolta sulla base della rappresentazione di una legge è motivata, secondo Willaschek, dalla volontà, da parte dell'agente, che la sua singola azione in questione costituisca un caso della legge consapevolmente individuata. Ciò conduce l'autore all'osservazione per cui le azioni volontarie sono azioni razionali nel senso di conformi a ragione in quanto componenti logiche di un sillogismo pratico, co-causate dal desiderio che l'azione singola risulti esemplare della legge rappresentata. *L'identità tra ragione pratica e volontà consiste dunque per Willaschek nel fatto che entrambe siano secondo l'autore considerate da Kant come facoltà di agire sulla base di principi razionali*⁷⁴:

Weil diese Fähigkeit [die Fähigkeit, den Vorstellungen rationaler Prinzipien entsprechend zu handeln, ovvero, secondo Willaschek, la volontà] zwei Momente umfaßt, nämlich (a) durch seine Vorstellungen das eigene Handeln auf eine Wirkung hin zu bestimmen und (b) diese Bestimmung in Übereinstimmung mit den Prinzipien der Vernunft vorzunehmen, so ist der Wille nichts anderes als die praktische Vernunft: das Vermögen, vernünftig (b) zu handeln (a).⁷⁵

Sebbene Willaschek pervenga, attraverso il primo e soprattutto il secondo capitolo del proprio lavoro sulla motivazione morale kantiana, a dimostrare come «in Kant si trovino riflessioni dettagliate sulle specifiche proprietà delle azioni umane, le quali sono situate in un contesto sistematico e vanno interpretate come elementi di una teoria dell'azione degna di essere presa in seria considerazione»⁷⁶, è lo stesso autore, all'interno della propria ricostruzione di una tale teoria, a non distinguere pienamente tra il funzionamento delle azioni morali e quello delle azioni non morali.

È possibile al contrario affermare che una ricostruzione della teoria kantiana dell'azione debba essere in grado di dar conto di quanto il filosofo elabora a proposito dell'azione umana in generale oltre che relativamente all'azione che avvenga in ambito morale. Com'è noto, infatti, la teoria morale kantiana è una teoria normativa: essa prevede che sia possibile discernere quali azioni *debbano* essere compiute, quali siano *vietate*, quali *permesse*. Esistono inoltre secondo

⁷³ *Ivi*, p. 84, trad. e corsivo miei.

⁷⁴ Cfr. *ivi*, p. 85, trad. mia: «la volontà è la facoltà [Vermögen] di condurre [steuern] il proprio comportamento attraverso riflessioni razionali [vernünftige Überlegungen]»; *ivi*, p. 89, trad. mia: «la capacità [Fähigkeit] di agire in modo conforme alle rappresentazioni di principi razionali [den Vorstellungen rationaler Prinzipien entsprechend] si chiama volontà».

⁷⁵ *Ivi*, p. 89, trad. mia: «Siccome questa capacità [la capacità di agire in modo conforme alle rappresentazioni di principi razionali, ossia, secondo Willaschek, la volontà] comporta due momenti, vale a dire (a) determinare il proprio comportamento, attraverso le proprie rappresentazioni, in vista di un effetto [Wirkung] e (b) proporsi tale determinazione in conformità con i principi della ragione, allora la volontà non è altro che la ragione pratica: la facoltà di agire (a) razionalmente [vernünftig] (b)».

⁷⁶ *Ivi*, p. 90, trad. mia.

Kant azioni *moralmente indifferenti* (sebbene gli *adiaphora* non si diano, secondo il filosofo, nell'ambito delle azioni *moralmente rilevanti*)⁷⁷. Le definizioni kantiane delle facoltà implicate in tutti questi generi di azioni (e delle relazioni tra di esse intercorrenti) devono potersi applicare adeguatamente e senza contraddizioni, appunto, a ciascun genere di azione. *Se invece si accetta l'equiparazione operata da Willaschek tra le funzioni svolte dalla ragion pratica e dalla volontà, una tale possibilità decade o, quanto meno, risulta di più difficile comprensione.*

Se la volontà fosse effettivamente secondo Kant la facoltà di agire sulla base di principi *razionalmente scelti*, ad esempio, tutte le azioni inconsapevoli o irrazionali verrebbero da Kant classificate come involontarie. Kant differenzia però tra i diversi *gradi* di imputabilità di un'azione in virtù degli ostacoli che la sensibilità oppone alla razionalità dell'agente, dunque prospetta una differenziazione tra livelli di razionalità dell'azione⁷⁸. Ciò basterebbe per confutare la lettura di Willaschek, anche qualora non si prendesse in considerazione il problema costituito, nei riguardi di una tale interpretazione, dal fatto che Kant non afferma che tutte le azioni umane ricadano sotto la classificazione che invece si addice alle azioni che pertengono a un qualche tipo di imperativo⁷⁹ ed anche se non si considerasse il problema per cui secondo Kant un'azione conforme ad uno scopo pragmatico non sia per ciò stesso – e anzi, proprio in quanto conforme ad uno scopo pragmatico non lo sia – conforme ad uno scopo morale: come è possibile differenziare quale ragione e razionalità sia in gioco nei due diversi casi, se partiamo dal presupposto che le facoltà in essi implicate coincidano *in toto*?

Inoltre, Willaschek non definisce compiutamente una questione che sorge allorché si definisca l'azione *tout court* kantiana come un'azione conforme a ragione *nel senso di conforme a scopi* [*zweckrational*]⁸⁰. L'autore non affronta cioè la problematica relativa alla ricostruzione del rapporto che una tale definizione instaurerebbe tra la totalità degli scopi del singolo individuo e la razionalità eventuale del singolo scopo individuale. Il problema della coerenza tra scopi non è a nostro avviso appunto un problema né un criterio di razionalità kantiano ma dovrebbe esserlo, se le cose stessero come sostiene Willaschek.

Se la volontà fosse secondo Kant la facoltà di agire sulla base di principi *razionali* pragmatici o morali, infine, come si è già ricordato a proposito delle tesi di Duncan e di Laberge,

⁷⁷ Cfr. *MS*, AA 06: 409.13-19, trad. it. a cura di G. Landolfi Petrone, *Metafisica dei costumi* cit., p. 435; *RGV*, AA 06: 22.19-23, trad. it. di A. Poggi riveduta a cura di M. Olivetti, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Laterza, Roma/Bari, 1985, p. 21.

⁷⁸ Cfr. *MS*, AA 06: 227.21-228.22, trad. it. a cura di G. Landolfi Petrone, *Metafisica dei costumi* cit., pp. 55-57.

⁷⁹ Cfr. *GMS*, AA 04: 414.26-31, trad. it. a cura di P. Chioldi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 32, corsivi miei, dove si nota quali siano le condizioni sulla base delle quali l'imperativo sia la regola dell'azione e dunque di quale genere di azioni l'imperativo sia la regola: «L'imperativo dice quindi quale delle azioni possibili sia la buona ed è la regola di una volontà che non compie immediatamente un'azione perché buona, o perché il soggetto non sa che è buona, o perché, anche sapendolo, le sue massime possono essere in contrasto coi principi oggettivi della ragion pratica».

⁸⁰ Cfr. ad esempio M. Willaschek, *Praktische Vernunft* cit., p. 86.

il tipo di volontà coinvolto nell'azione morale verrebbe a coincidere con quello implicato in ogni azione in generale, mentre abbiamo inteso mostrare che ciò non corrisponde alla lettera kantiana.

Dei due elementi dell'interpretazione di Willaschek che intendiamo, concludendo, discutere, il primo riguarda l'affermazione per cui l'azione verrebbe concepita da Kant come motivata *dalla volontà*, autoriflessiva e consapevole di sé, *che il caso singolo in questione ricada sotto una specifica legge generale*. Di nuovo, la distinzione tra azione morale e azione non morale manca in Willaschek ed è invece anche a questo proposito rilevante: quanto affermato è *infatti valido relativamente all'azione morale kantiana ma non è necessario che si dia nel caso delle azioni non morali*.

Da ultimo vanno svolte alcune considerazioni relative alla concezione di Willaschek per cui l'azione secondo la rappresentazione di leggi risulta essere *un caso specifico dell'azione secondo leggi di natura*⁸¹, e ciò in virtù del fatto che le leggi della facoltà di desiderare, vale a dire, secondo Willaschek, le leggi della causalità mentale, entrano in gioco in modo concomitante alle rappresentazioni mentali di leggi che siano principi di azione⁸². È necessario invece a nostro avviso, affinché le teorie dell'azione e dell'azione morale kantiana risultino plausibili e coerenti, *immaginare sì un'unità strutturale tra azione morale e non morale kantiane, alla quale far corrispondere però, al contempo, una differenza dal punto di vista dei contenuti di tali azioni e della validità assiologica degli stessi*.

In questo senso, non è possibile a nostro avviso sostenere, come fa Willaschek, che l'azione secondo la rappresentazione di leggi kantiana sia *un caso particolare* di quella secondo leggi propria degli altri fenomeni della natura, poiché oltre ad appartenere alla natura stessa e agire secondo leggi naturali, l'uomo, allo stesso tempo e inoltre, agisce secondo la rappresentazione delle leggi, morali o non morali che siano.

Le *leggi fisiologiche* della causalità mentale corrispondono ad uno dei livelli conformemente ai quali è possibile descrivere il funzionamento della motivazione all'azione kantiana, vale a dire il livello sul quale si posizionano le osservazioni relative al rafforzamento del sentimento della vita in conseguenza dello svolgimento di determinate azioni, ma non esauriscono il significato delle leggi della facoltà di desiderare, le quali comportano un riferimento necessario ad un contenuto, una rappresentazione, avvicinandosi così molto più di quanto sostenga Willaschek al concetto di legge secondo la *rappresentazione* della quale l'uomo agisce.

⁸¹ Cfr. M. Willaschek, *Praktische Vernunft* cit., p. 83.

⁸² Cfr. *ivi*, p. 84.

2. Volontà e volontà buona

2.1 Statuto delle riflessioni sulla determinazione della volontà: conoscibilità del movente morale

Si è detto che il genere di volontà coinvolto nelle azioni qualificabili come morali non è secondo Kant equiesteso al tipo di volontà implicato in ogni azione umana in generale. Si è sostenuto inoltre che il rapporto da Kant instaurato tra ragione e volontà è un rapporto di determinazione della volontà da parte della ragione, determinazione che però non si verifica in tutti gli episodi di azione umana e che consta piuttosto in quell'identità tra le due istanze che si dà esclusivamente nel caso dell'azione morale, vale a dire nel caso in cui, venendo a coincidere con la volontà buona, la ragion pura diventa pratica. Il compito del presente capitolo è quello di analizzare in che cosa consistano i concetti kantiani di volontà buona, volontà libera e ragion pura pratica, così come compaiono nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, ricostruendone l'interazione dal punto di vista dello studio di *come* avvenga la determinazione della volontà tramite la ragione.

Il primo passo da compiere per raggiungere un tale obiettivo è quello di analizzare lo statuto che caratterizza, all'interno del sistema kantiano, la riflessione che abbia per oggetto *il modo in cui* la ragione pura sia pratica di per se stessa. Secondo Kant, infatti, come abbiamo già ricordato, «non possiamo formarci nessun concetto di come una semplice forma dell'azione possa avere la forza di un movente»¹. In quali termini è allora lecito porre la questione relativa alla teoria kantiana della motivazione morale? È possibile chiarire i limiti della conoscibilità del funzionamento della motivazione morale secondo Kant, riconoscendo come distinte due prospettive, individuabili nelle diverse opere kantiane ed in particolare all'interno della stessa *Fondazione*, a partire dalle quali il filosofo tratta il problema, in sé univoco, della motivazione morale: da un lato, il punto di vista della problematica relativa alla *possibilità di una causalità libera* e, dall'altro, la prospettiva della descrizione di una *dottrina dei moventi*. Argomento del presente lavoro è principalmente la seconda tematica, la quale può essere proficuamente discussa in modo indipendente dalla prima.

Tuttavia, non è possibile dedicarsi alla seconda prospettiva senza aver preliminarmente distinto le due con precisione, nonché senza aver accantonato un'ulteriore questione, a sua volta differente rispetto a quanto analizzato e ricordato fin qui, ovvero il problema di come sia possibile stabilire in quale misura l'effettiva determinazione della volontà da parte della ragion pura pratica sia conoscibile, relativamente alla singola azione, *dal soggetto agente*:

¹ *Refl*, AA 19: 183.07-08, trad. it. e corsivi miei.

L'autentica moralità delle azioni (merito e colpa), *persino quella del nostro stesso operare*, ci resta [...] del tutto nascosta. *Le nostre valutazioni possono riferirsi soltanto al nostro carattere empirico*. Nessuno sarà mai però in grado di stabilire, quindi neppure di giudicare in modo equo, quanto in esso sia un puro effetto da ascrivere alla libertà, e quanto invece da ascrivere alla semplice natura e alle manchevolezze non imputabili del temperamento, oppure alla sua felice costituzione (*merito fortunae*).²

A questo proposito, Kant risulta particolarmente esplicativo nel paragrafo VIII dell'*Introduzione alla dottrina della virtù* contenuta nella *Metafisica dei costumi*, con la trattazione dello «sviluppo della moralità in noi»³, intesa come ricerca individuale della perfezione morale. Il testo del 1797 ricorda infatti che la legge morale non può comandare l'azione, bensì semplicemente «la massima dell'azione, vale a dire comanda di *cercare* con ogni facoltà di far sì che in tutte le azioni conformi al dovere il pensiero del dovere sia di per sé uno sprone sufficiente»⁴, e ciò *poiché* la purezza del proposito morale non è da noi conoscibile in nessuna azione particolare, nemmeno «in *una* azione»⁵. Il corsivo kantiano ribadisce allora l'affermazione per cui la legge *non comanda l'azione stessa, la singola azione*; il principio del dovere comanda *come* comanda una legge ma non comanda la *singola* azione (del resto, il dovere non è la legge e non si è obbligati a venir obbligati⁶):

a prima vista, sembra proprio [...] che il principio del dovere, con la puntualità e l'intransigenza di una legge, comandi *per ogni azione* [corsivo mio] non soltanto la *legalità*, bensì anche la *moralità*, ossia l'intenzione. Di fatto però anche in questo caso la legge comanda soltanto di cercare la *massima dell'azione*, cioè il fondamento dell'obbligo, non negli impulsi sensibili (il vantaggio o lo svantaggio), ma esclusivamente nella legge. La legge, quindi, non comanda *l'azione stessa*.⁷

Adducendo due “esempi” relativi ai due diversi casi dell'osservazione del comportamento altrui e dell'introspezione, l'argomentazione kantiana accomuna poi l'imperscrutabilità del movente altrui, sicché conosciamo esclusivamente la legalità e non la moralità delle azioni che osserviamo nel prossimo, all'ignoranza del proprio movente nella singola azione. Il paragrafo è lungo ma merita di venir citato:

[...] non è possibile all'uomo scrutare così profondamente nel proprio cuore da essere pienamente certo della purezza del suo proposito morale e della schiettezza della sua intenzione anche soltanto in *una* azione, pur non nutrendo alcun dubbio circa la sua legalità.

² *KrV*, A 551/B 579, trad. it. e corsivi miei. Cfr. inoltre *TP*, AA 08: 284.22-285.07.

³ *MS*, AA 06: 392.20, trad. it. a cura di G. Landolfi Petrone, *Metafisica dei costumi* cit., p. 399.

⁴ *MS*, AA 06: 393.07-10, corsivo mio, trad. it. *ivi*, p. 401.

⁵ *MS*, AA 06: 392.33, corsivo originale, trad. it. *ibidem*.

⁶ Cfr. ad esempio *MS*, AA 06: 388.34-389.32, trad. it. *ivi*, pp. 391-393 e *MS*, AA 06: 402.33-34, trad. it. *ivi*, p. 421, dove dal contesto si comprende che «venir obbligati al dovere» è un'espressione pleonastica e con ogni probabilità persino priva di significato, secondo Kant.

⁷ *MS*, AA 06: 392.23-30, trad. it. *ivi*, p. 401.

Molte volte la debolezza, che sconsiglia dal compiere un crimine temerario, viene ritenuta dall'uomo una virtù (che implica semmai il concetto di forza), e tanti uomini hanno potuto condurre una lunga vita senza colpa soltanto perché hanno avuto la *fortuna* di essere sfuggiti alle molte tentazioni, ma essi stessi ignorano completamente quanto contenuto morale puro ci sia stato nella loro intenzione per ciascuna delle loro azioni.⁸

La conoscibilità dell'intenzione della singola azione è dunque una questione la cui problematicità è generata dalla combinazione della teoria *morale* kantiana per cui le azioni conformi alla legge non sono morali (anziché legali), ossia non sono determinate dalla ragion pura pratica, se non vengono compiute *per rispetto della legge*, con la teoria *psicologica* kantiana per cui l'animo umano, con i suoi moventi, è in ultima istanza insondabile.

Sebbene Kant al riguardo possa sembrare ambiguo, un tale problema si discosta infatti dai primi due individuati, vale a dire la *fondazione morale* e il funzionamento della *motivazione morale*, poiché si caratterizza come questione relativa alla definizione di un'eventuale conoscibilità e trasparenza psicologica soggettiva dei moventi, esulando dunque dalle riflessioni riguardanti la deduzione della possibilità di una determinazione della volontà ad opera della ragion pura pratica e risultando eccedente rispetto all'analisi degli elementi che compongono tale determinazione. Ciò risulta particolarmente chiaro, se si analizza la prima formulazione kantiana, all'interno della *Fondazione*, della domanda relativa a come sia possibile una proposizione pratica sintetica *a priori*⁹, ovvero la differenziazione che Kant opera, nella *Seconda sezione* del testo, tra aporeticità della possibilità degli imperativi ipotetici e necessità invece di elaborare una soluzione per l'enigma costituito dal «modo in cui sia possibile l'imperativo della moralità»¹⁰. Se si legge l'argomentazione introduttiva della definizione dell'imperativo categorico come proposizione il cui concetto fornisce di per ciò stesso anche la propria formulazione, ovvero si leggono i due paragrafi che separano la discussione degli imperativi ipotetici da quella dell'imperativo categorico¹¹, si trova l'argomentazione per cui

chi potrà provare per mezzo dell'esperienza l'irrealtà di una causa [il movente non morale] dal momento che l'esperienza ci insegna solo che non percepiamo questa causa? Ma senza questa prova, il cosiddetto imperativo morale, che sembra categorico e incondizionato, non sarebbe che un precetto prammatico che ci richiama al nostro interesse e si limita ad insegnarci come realizzarlo¹²

⁸ *MS*, AA 06: 392.30-393.03, trad. it. *ivi*, p. 401. Cfr. inoltre *GMS*, AA 04: 407.01-16, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., pp. 23-24.

⁹ Cfr. in proposito A. R. C. Duncan, *Practical Reason and Morality* cit., p. 76.

¹⁰ *GMS*, AA 04: 419.12, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 37.

¹¹ *GMS*, AA 04: 419.12-420.11, trad. it. *ivi*, pp. 37-38.

¹² *GMS*, AA 04: 419.30-35, trad. it. *ivi*, p. 37.

e si è portati allora a ritenere che la deduzione dell'imperativo categorico possa in linea di principio consistere, come quella degli imperativi ipotetici, nell'addurre in suo favore un'esperienza introspettiva. Si è cioè indotti a credere che una tale deduzione vada concepita o sia concepibile come risultante dalla certezza psicologica individuale del fatto che la motivazione all'azione di volta in volta particolare sia costituita dall'imperativo o dal tipo di imperativo via via considerato. Il dato per cui, poi, tale trasparenza dei moventi non sia effettivamente possibile parrebbe allora costituire un problema precipuo dell'imperativo categorico, di contro invece ad una presunta evidenza empirica di quelli ipotetici. Ebbene, nemmeno la deduzione della possibilità degli imperativi ipotetici avviene in questo modo, per cui la difficoltà della giustificazione dell'imperativo categorico non può consistere esclusivamente nella mancanza del dato empirico: si tratta allora, per quanto riguarda la mancanza di autoevidenza psicologica dei moventi morali, semplicemente di un'argomentazione parallela e propedeutica alla tematica sviluppata con l'elaborazione delle formulazioni dell'imperativo, appunto, categorico, intese queste ultime, a loro volta, come materiale preliminare all'effettiva deduzione sviluppata con la *Terza sezione* del lavoro di *Fondazione*. Poche righe più avanti, del resto, Kant scrive che «dobbiamo quindi prospettarci rigorosamente a priori la possibilità di un imperativo categorico, perché qui manchiamo del vantaggio dell'esperienza che ci permetterebbe di studiarne la possibilità, *non per attestarlo ma semplicemente per spiegarlo*»¹³.

Ricordare brevemente in che cosa consista il problema che Kant pone con la deduzione della possibilità degli imperativi ipotetici e di quello categorico, se non nell'evidenza della loro esistenza fattuale, può completare il quadro delle osservazioni fin qui svolte: il problema in entrambi i casi è triplice e consiste nella determinazione del *se* tali imperativi siano validi, del *perché* lo siano e del fatto *che* si diano per l'essere umano¹⁴. Per quanto riguarda gli imperativi ipotetici, una volta stabilito che si tratta di proposizioni analitiche, Kant ritiene di aver trovato una risposta positiva e articolata ai primi due quesiti (gli imperativi ipotetici sono validi perché sono proposizioni analitiche), mentre dal riferirsi del terzo interrogativo esclusivamente alla particolarità dell'imperativo categorico, per cui l'applicazione di quest'ultimo all'essere umano non risulta conoscibile da un punto di vista dell'esperienza individuale, si evince che tale questione non costituisce, per gli imperativi ipotetici appunto, un tema di discussione.

¹³ *GMS*, AA 04: 419.36-420.03, trad. it. *ibidem*.

¹⁴ Cfr., per una trattazione della deduzione della *validità* degli imperativi ipotetici dalla analiticità della relazione "razionale" mezzi-fini, D. Schönecker, A. W. Wood, *Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein einführender Kommentar*, Schöningh, Paderborn-München, pp. 115-122.

Per quanto concerne invece l'imperativo categorico, la deduzione della sua possibilità, elaborata nella *Terza sezione della Fondazione*, consiste nella dimostrazione del fatto che la connessione sintetica tra massima soggettiva della volontà e legge morale universale sia normativamente valida, ovvero sia giustificabile e data necessariamente *a priori*. Il problema dell'applicabilità dell'imperativo categorico all'essere umano, dal punto di vista dell'esperienza effettiva, dunque la terza domanda considerata, si articola a sua volta in almeno tre questioni differenti, vale a dire quella già citata relativa alla possibilità dell'introspezione individuale dei moventi, significativamente abbandonata nella *Terza sezione della Fondazione*, quella della, anch'essa impossibile, dimostrazione del concetto positivo di *libertà* umana intesa come «terzo termine» tra la nozione di «volontà assolutamente buona» e il concetto di una massima «tale da poter sempre contenere se stessa come legge universale»¹⁵ e quella infine dell'evidenza dell'afferenza umana al mondo intelligibile, evidenza di carattere personale e individuale risolutiva dell'apparente circolo vizioso nel quale si irretirebbe l'argomentazione relativa all'*Interesse che si connette alle idee della moralità*¹⁶. Tali questioni possono essere considerate come corrispondenti a due dei tre livelli argomentativi sopra differenziati e venir fatte coincidere, rispettivamente, la prima, con il ruolo giocato, all'interno della teoria motivazionale kantiana, dall'esperienza conoscitiva psicologica e, le seconde, con la funzione svolta dall'esperienza possibile o impossibile all'interno del “tentativo” kantiano di *fondazione* della morale – in relazione alla quale, poi, avviene o meno la motivazione stessa. In particolare, inoltre, il concetto di libertà sembrerebbe corrispondere ad un livello fondativo, nell'opera del 1785, ancora irrisolto, mentre il concepirsi quali membri di un mondo intelligibile risulta in quel testo essere l'“esperienza” risolutiva della deduzione ivi intrapresa¹⁷.

La riflessione kantiana citata in apertura al capitolo, secondo la quale «*non possiamo formarci nessun concetto di come una semplice forma dell'azione possa avere la forza di un movente*», prosegue con le seguenti parole: «*ciò però deve [muss] accadere, se la moralità deve [soll] aver luogo, e l'esperienza lo conferma*»¹⁸. Una convinzione simile, come si è accennato, è espressa dalla *Terza sezione della Fondazione*. Quale tipo di esperienza lo conferma nella *Fondazione* e nella seconda *Critica*? In che cosa consiste il *modo*, del quale non siamo in grado di formarci nessun concetto, «in cui una semplice forma dell'azione può avere la forza di un movente»? Perché è invece possibile, per il Kant della *Critica della ragion pratica*, elaborare

¹⁵ *GMS*, AA 04: 447.08-25, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 68.

¹⁶ *GMS*, AA 04: 450.18-453.15, trad. it. *ivi*, pp. 71-74.

¹⁷ Cfr. *infra*, seconda sezione del *Terzo capitolo*.

¹⁸ *Refl*, AA 19: 183.08-10, trad. mia.

una *Dottrina dei moventi*? Quale dottrina dei moventi è rinvenibile nella *Fondazione della metafisica dei costumi*?

Una volta individuata, circoscritta e accantonata la questione della *conoscibilità del movente morale personale*, possiamo spostarci sul piano della differenziazione tra la *giustificazione della validità* dell'imperativo categorico da un lato, ossia, in termini kantiani, la *descrizione della modalità* in cui è possibile l'azione determinata moralmente e dunque del modo, secondo Kant in ultima istanza insondabile, in cui la legge morale acquisisce la forza di un movente all'azione attraverso la causalità libera e, dall'altro lato, l'analisi di quali siano gli elementi di evidenza "empirica" grazie ai quali il filosofo ritiene di poter legittimamente affermare che quanto di indimostrabile la moralità richiede ciò nondimeno avvenga. Tali elementi di evidenza esperienziale risultano differenti nelle diverse opere kantiane e hanno in parte semplicemente una funzione di supporto di evidenza esterno all'argomentazione, altrimenti meta-etica, ed in parte invece anche un ruolo fondativo. Entrambi gli usi dell'"esperienza" all'interno della teoria motivazionale kantiana (quello dunque fondativo e quello descrittivo) si discostano inoltre dalla ricostruzione proposta con il presente lavoro, la quale estrapola, come si vedrà, i singoli elementi costitutivi del funzionamento motivazionale morale umano, proponendo un modello della loro interazione indipendente dall'utilizzo che Kant svolge delle osservazioni psicologiche e/o empiriche ai fini della fondazione o giustificazione della teoria morale.

2.2 L'esperienza morale nella Critica della ragion pratica

Per rispondere ai due quesiti riguardanti la seconda *Critica* formulati, vale a dire, in primo luogo, la domanda relativa a quale sia, per il Kant del 1788, l'esperienza che conferma il fatto che la determinazione della volontà da parte della ragion pura possa avvenire e, secondariamente, quale sia la base teorica a partire dalla quale in quell'opera viene elaborata una *Dottrina dei moventi* – indagine, quest'ultima, volta a comprendere se tale assunto differisca dai presupposti della *Fondazione* e in quale misura –, va svolta un'analisi del concetto di esperienza [*Erfahrung*] così come esso compare all'interno, appunto, della *Critica della ragion pratica*.

Come nota Thomas Wyrwich nel suo saggio «Kants „Galgen“-Beispiel und seine empiristische Verurteilung. Eine Skizze zum Begriff der „Erfahrung“ in der kritischen Moralphilosophie»¹⁹, la definizione di quale sia l'esperienza che secondo Kant conferma l'effettività della ragion pura pratica è di difficile individuazione. Un'analisi del § 6 della *Critica della ragion pratica* e del suo *Scolio* può fornire indicazioni essenziali in proposito. Il problema, in modo simile a come posto anche da Wyrwich, consiste precisamente nel fatto che Kant da un lato vi ribadisca la tesi per cui «niente può essere spiegato nei fenomeni mediante il concetto della libertà»²⁰ e soprattutto «l'esperienza non ci dà che la legge dei fenomeni, e con ciò il meccanismo della natura, che è l'opposto puro e semplice della libertà», mentre dall'altro introduca le due varianti dell'"esempio" della forza con l'affermazione: «ma anche l'esperienza conferma questo ordine di concetti [l'imposizione da parte della ragion pratica e della legge morale del concetto di libertà per la spiegazione dell'ordine causale] in noi»²¹. Come può l'esperienza essere l'ambito in cui la libertà ci è inaccessibile e contemporaneamente attestare la necessità con la quale la legge morale e la ragione pratica ci impongono il concetto di essa?

La chiave per una soluzione almeno parziale dell'enigma sta nell'osservare che entrambi gli "esempi" riportati da Kant sono *esperimenti mentali*. Infatti, Kant non sta con essi restituendo un'esperienza "reale", un esempio effettivo; non sta affermando che sia dato all'uomo un qualche caso particolare empirico e tangibile, attraverso cui possiamo finalmente osservare in modo diretto l'esistenza della libertà e della causalità libera della ragion pura pratica. Se così fosse, se stesse affermando che *esiste* un'esperienza tale, contraddirebbe appunto quanto scritto poche righe prima sulla inesperimentabilità particolare della libertà e mostrerebbe al contempo di

¹⁹ T. Wyrwich, «Kants „Galgen“-Beispiel und seine empiristische Verurteilung. Eine Skizze zum Begriff der „Erfahrung“ in der kritischen Moralphilosophie», in Bacin, S., Ferrarin, A., La Rocca, C., Ruffing, M. (Hrsgg.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*, Akten des XI Internationalen Kant-Kongresses, de Gruyter, Berlin/New York, in corso di pubblicazione.

²⁰ *KpV*, AA 05: 30.13-14, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pratica* cit., p. 34.

²¹ *KpV*, AA 05: 30.21-22, trad. it. *ivi*, p. 35, corsivo mio.

ignorare nel modo più radicale la propria dottrina della conoscenza in generale – secondo la quale, con un'estrema sintesi e semplificazione, poiché non si tratta dell'argomento del presente lavoro e poiché le problematicità di una tale teoria sopravanzano di gran lunga le possibilità di ricerca qui contemplate, appartengono alla sfera d'interesse della conoscenza umana esclusivamente gli oggetti *in quanto fenomeni* e non la loro "esistenza" noumenica. Da tale teoria, inoltre, le affermazioni kantiane sulla non conoscibilità teoretica della libertà, com'è noto, derivano consequenzialmente. Del resto, l'idea di un'esperienza attraverso la quale assicurare la pertinenza del concetto di libertà nelle azioni umane è esattamente ciò che abbiamo accantonato sopra studiando il tema dell'*inconoscibilità introspettiva* dei moventi morali secondo Kant ed è ciò che la formulazione dell'idealismo trascendentale richiamato nel paragrafo in esame spiega.

Diverso è però il caso del riferimento ad un'esperienza attraverso cui conoscere *la necessità e dunque validità* del concetto di libertà, ovvero il caso della seconda formulazione dell'esempio della forza, vale a dire quello con cui Kant afferma che possiamo attestare l'esistenza in noi della libertà trascendentale²². Con il ricorso ad una prova mentale di tipo particolare, infatti, Kant fornisce esattamente questo genere di esperienza. Ciò avviene conformemente alla sua dottrina, esposta nella *Terza sezione della Fondazione*, dei due mondi dei quali l'uomo è membro *in quanto si concepisce*, si pensa come cittadino del regno intelligibile oltre che di quello sensibile.

Il nodo concettuale cruciale, sulla base del quale è dunque possibile affermare che si tratti di due tipi di esperienza diversi e dotati di differente valore, uno dei quali, vale a dire l'esperienza fenomenica, si rivela per Kant inadatto nei confronti della percezione della moralità (e dunque della conoscenza dei moventi e della causalità per libertà), mentre il secondo dei due, ossia l'esperienza prodotta con l'esempio semplicemente escogitato mentalmente, conferma la legittimità delle pretese della moralità stessa, consiste nell'assunto kantiano per cui la *normatività*, dunque il campo di interesse peculiare della ragione pratica, possiede uno *status* di realtà precipuo e privilegiato rispetto all'ambito dell'esperienza dei fenomeni. Ciò che *deve* essere e che è ritenuto necessario, ciò che è percepito dalla ragione come *dover essere*, viene dall'uomo conosciuto in modo infallibile e autoevidente, diretto. Sia la coscienza morale comune in generale, sia la coscienza individuale particolare posta in relazione ad una singola azione, infatti, sono per Kant infallibili e certe, corrette: la moralità, ciò che deve essere, il piano di realtà specifico sul quale si colloca la normatività è per Kant il campo all'interno del quale la ragione sbaglia se travalica i propri confini in senso inverso rispetto a quanto sia invece precluso alla conoscenza teoretica. Dalla moralità è bandito un tipo di esperienza speculare rispetto a quello

²² Cfr. *KpV*, AA 05: 30.27-35, trad. it. *ibidem*. Con il primo, infatti, si prova la libertà di scelta tra i diversi impulsi. Con il secondo, la libertà della morale.

vietato all'intelletto. Vedremo in quanto segue come, allo stesso tempo, tuttavia, la conoscenza di quale sia l'azione moralmente buona si accompagna secondo Kant, significativamente, ad una "reazione" sensibile e piacevole da parte del soggetto agente²³.

Si è fin qui ricordato il fatto che secondo Kant proprio la *coscienza* (un *Erkennen*, dunque, e non un *Kennen*²⁴) umana dell'appartenenza al mondo intelligibile e dell'essere sottoposti al dovere morale esaurisce o comunque risolve in sé la dimostrazione di validità delle pretese normative della morale e si è accomunata tale coscienza a quanto accade e si dà con la seconda formulazione dell'esperimento mentale della forza preso in esame. Al fine di giustificare, con riferimento alla teoria fondativa della morale kantiana elaborata nella seconda *Critica*, lo statuto di esperienza di tipo particolare, validante nei confronti della moralità stessa, attribuito dal filosofo allora a tale "esperienza" pensata, bisogna derivare dalle considerazioni fin qui condotte l'osservazione per cui vi è una particolare coincidenza tra il tipo di esperienza che si dà con il celeberrimo quanto dibattuto *fatto della ragione* kantiano e il genere di esperienza realizzata con l'esperimento mentale citato, nonché con la consapevolezza dell'appartenenza al regno intelligibile della *Fondazione*.

Sebbene Wyrwich noti a nostro avviso con ragione che Kant «*riformula* in forma di un esperimento mentale»²⁵ l'esperienza della ragione cui nel paragrafo seguente farà riferimento come, appunto, al fatto della ragione, l'autore prosegue le proprie analisi affermando che l'esperienza che conferma l'imposizione da parte della ragion pratica e della legge morale del concetto di libertà per la spiegazione dell'ordine causale *non* è l'"esperienza" della libertà trascendentale oggetto del secondo esperimento mentale²⁶. Ciò risulta, a nostro modo di vedere, contraddittorio con l'interpretazione o semplicemente la lettura più plausibile e comunemente accettata del fatto della ragione, secondo la quale, invece, la *coscienza* della legge morale è il fatto unico della ragion pura, attraverso cui la libertà è conosciuta²⁷.

Wyrwich conclude il suo saggio sostenendo dunque che l'esperienza di tipo particolare che conferma la validità del concetto di libertà per la ragion pura pratica è il fatto della ragione introdotto con il § 7 della *Critica della ragion pratica*, anziché quanto riportato da Kant con il secondo esempio mentale della forza²⁸. A nostro avviso, sia l'argomentazione svolta fin qui, per cui il motivo sulla base del quale Kant può scrivere che un'esperienza particolare *conferma* l'ordine dei concetti per cui ipotizziamo l'esistenza della libertà trascendentale è esattamente la

²³ Cfr. *infra*, p. 79.

²⁴ Come nota ad esempio T. Wyrwich, «Kants „Galgen“-Beispiel» cit., pp. 7-8.

²⁵ T. Wyrwich, «Kants „Galgen“-Beispiel» cit., p. 7, trad. it. e corsivo miei.

²⁶ Cfr. T. Wyrwich, *ivi*, p. 9.

²⁷ Cfr. *KpV*, AA 05: 31.24-34, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pratica* cit., p. 36.

²⁸ Cfr. T. Wyrwich, «Kants „Galgen“-Beispiel» cit., p. 9.

tesi kantiana dell'autoevidenza della ragion pratica per quanto riguarda la sua normatività, sia la struttura testuale, per cui i due esempi seguono l'affermazione controversa («Ma anche l'esperienza conferma questo ordine dei concetti in noi»²⁹) e sono da essa introdotti, mentre il fatto della ragione viene nominato ben oltre nel testo, successivamente alla formulazione della *Legge fondamentale della ragion pura pratica*³⁰, portano a credere che l'esperienza di cui si tratta sia proprio il secondo test mentale e che la consapevolezza che l'uomo ottiene con esso sia niente meno che una particolare declinazione del fatto della ragione.

Alla luce delle analisi fin qui condotte, risulta comprensibile, inoltre, il motivo per cui il dovere *pensato* viene secondo Kant riconosciuto in modo inequivocabile e certo da chiunque in ogni tempo e luogo: esso dipende dalla ragione e soprattutto da una sua autoevidenza. Lo stesso concetto di *Faktum der Vernunft* acquisisce, attraverso lo studio svolto, nuova chiarezza, soprattutto dal punto di vista della caratteristica evidenziata per cui, secondo Kant, dalla *coscienza* della normatività deriva la validità della moralità medesima, in virtù delle proprietà particolari della normatività appunto e della ragione che la riconosce.

Perciò va rivolto un appunto alle considerazioni di Wyrwich, per cui con il secondo esempio della forza Kant «fa riferimento all'esperienza della riflessione [*Reflexionserfahrung*] per cui è *per lo meno pensabile* che un uomo, persino di fronte alla minaccia della forza, agisca consapevolmente *per dovere*»³¹, laddove l'accento viene posto sul carattere di *possibilità* concreta di realizzazione che secondo l'autore sottostarebbe al comando morale: «siccome dobbiamo [*sollen*] fare ciò che è *assolutamente* comandato, deve [*muss*] per lo meno essere *pensabile* [...] che siamo nelle condizioni di farlo, ed esattamente ciò è quanto possiamo mostrare a noi stessi attraverso l'esempio»³². Com'è noto, ciò confligge con la derivazione kantiana della *possibilità* dell'azione morale dal suo dover essere [*Sollen*], cosicché il *müssen* cui fa riferimento Wyrwich non ha il diritto, all'interno della teoria etica kantiana, di costituire una condizione senza la quale il dovere morale non ha la possibilità di realizzarsi. Proprio al contrario, è dall'esperienza della percezione del dovere morale – che si dà, come si è cercato di mostrare, proprio immaginando un caso in cui è evidente quale sia l'azione da compiere (secondo Kant, appunto, ad esempio preferire la morte alla menzogna) – che deriva all'uomo automaticamente la consapevolezza del proprio *poter* eseguire l'azione morale stessa. La celebre

²⁹ *KpV*, AA 05: 30.21-22: «Aber auch die Erfahrung bestätigt diese Ordnung der Begriffe in uns», trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pratica* cit., p. 35.

³⁰ *KpV*, AA 05: 30.37, trad. it. *ibidem*.

³¹ T. Wyrwich, «Kants „Galgen“-Beispiel» cit., p. 8: «Kant auf die Reflexionserfahrung hinweist, dass es *zumindest denkbar* ist, dass ein Mensch selbst im Angesicht des Galgens ganz bewusst *aus Pflicht* handelt», trad. e corsivi miei.

³² *Ivi*, p. 9: «weil wir das *unbedingt* Gebotene tun sollen, muss es *zumindest denkbar* [...] sein, dass wir dazu in der Lage sind, und genau das können wir uns durch das Beispiel vor Augen führen», trad. mia, corsivi originali.

indicazione con la quale è stata spesso riassunta una tale concezione kantiana, “devo dunque posso”, può venir riformulata, relativamente all’esempio della forza qui dibattuto, antepo- nendo le esigenze della chiarezza a quelle dell’eleganza, con la seguente proposizione: “se si dà un caso in cui comprendo di dovere e comprendo contemporaneamente *quale* sia il mio dovere, da tale dovere derivò un potere che nel caso in questione è evidente siccome ho già immaginato quale sia l’azione da compiere”. Allo stesso modo Wyrwich va modificato come segue: “weil wir das *unbedingt* Gebotene tun sollen, muss es zumindest *denkbar* sein, *dass wir verstehen, dass wir dazu in der Lage sind, weil wir es sollen*, und genau das können wir uns durch das Beispiel vor Augen führen”.

Per di più, affermare che il secondo esempio della forza mostri il fatto che «sia per lo meno pensabile che persino di fronte alla forza l’uomo agisca per dovere *e non sia legato in modo servile alle proprie paure, inclinazioni e interessi soggettivi*»³³, oltre che utilizzare pericolosamente un concetto a noi contemporaneo di “interesse”, differente da quello kantiano – che si riferisce invece prevalentemente alla ragione –, accomuna i due casi della forza in quanto evidenze della possibilità di una “*libertà da*”, omettendo di notare la distinzione fondamentale esistente invece tra essi *come esempi di due tipi di libertà qualitativamente differenti*. Il primo caso mostra infatti la libertà umana di scelta *tra* le inclinazioni e dunque la libertà negativa *da* un’inclinazione rispetto ad un’altra, mentre il secondo esempio mostra il contrasto esistente secondo Kant tra un’azione determinata in conformità ad un’inclinazione non morale (e, in particolare, immorale) e l’azione svolta sulla base del rispetto per la legge, dunque in virtù dell’inclinazione non sensibile e della “*libertà di*”, libertà quest’ultima, diversamente da quella in gioco con il primo esperimento mentale della forza, che Kant definisce attiva, morale³⁴.

Si tratta dello stesso genere di differenza essenziale di quello che Kant evidenzia esistere tra i moventi morali secondo le dottrine antiche da un lato, e in particolare quella stoica, e il movente morale secondo il precetto morale cristiano inteso come prodromo del proprio, dall’altro. Secondo Kant, infatti, il precetto morale cristiano mira alla santità, quello stoico alla saggezza: saggezza e santità non possono venir equiparate, per via di una differenziazione, secondo il filosofo «molto chiara»³⁵, tra le due idee morali stoica e cristiana appunto, differenziazione fondata proprio sul tipo di moventi che caratterizzano le due.

Il primo passo dove compare, nella *Critica della ragion pratica*, un riferimento allo Stoicismo è la penultima nota a piè di pagina della *Prefazione*³⁶. In quel contesto, Kant sta

³³ *Ivi*, p. 8, trad. e corsivi miei.

³⁴ Cfr. *GMS*, AA 04: 446.07-448.22, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., pp. 67-69.

³⁵ *KpV*, AA 05: 127.20-21, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pratica* cit., p. 143.

³⁶ *KpV*, AA 05: 11.16-22, trad. it. *ivi*, p. 12.

difendendosi dal rimprovero, mossogli da Garve e Feder a proposito della *Critica della ragion pura*, di «voler introdurre [con la propria filosofia] un *nuovo linguaggio*», laddove esistano invece già termini più popolari e dunque più comprensibili e perciò preferibili³⁷. Kant esplicita allora alcune scelte terminologiche e chiarisce, almeno in parte, quale sia il significato in cui utilizza le espressioni “lecito e illecito”, “saggezza e santità”, e “postulato della ragion pratica”. Relativamente al saggio stoico in contrapposizione al santo cristiano, l’intento kantiano in quel passo è quello, dichiarato, di commentare l’uso dei concetti di santità e saggezza che compaiono in una nota successiva, vale a dire la nota sul rapporto tra stoicismo e morale cristiana che si trova nel paragrafo sull’*Esistenza di Dio come postulato della ragion pura pratica*, nel secondo capitolo della *Dialettica della ragion pura pratica*; la *Dialettica della ragion pura nella determinazione del concetto del sommo bene*³⁸. Veniamo al primo testo:

Eben so habe ich in derjenigen Note, wo ich die moralischen Ideen praktischer Vollkommenheit in verschiedenen philosophischen Schulen gegen einander stellte, die Idee der Weisheit von der der Heiligkeit unterschieden, ob ich sie gleich selbst im Grunde und objectiv für einerlei erklärt habe. Allein ich verstehe an diesem Orte darunter nur diejenige Weisheit, die sich der Mensch (der Stoiker) anmaßt, also subjectiv als Eigenschaft dem Menschen angedichtet. (Vielleicht könnte der Ausdruck Tugend, womit der Stoiker auch großen Staat trieb, besser das Charakteristische seiner Schule bezeichnen).³⁹

“Eben so” si riferisce alla distinzione tra lecito e illecito da un lato e dovere, opposto del dovere dall’altro, della quale Kant ha appena concluso l’elucidazione, per cui nell’«uso linguistico ordinario» le due coppie di termini hanno «pressoché lo stesso significato», mentre il filosofo espone allora la propria «differenza di significato, che non è del tutto estranea neppure all’uso comune, benché sia qualcosa di insolito [*ungewöhnlich*]»⁴⁰. Dunque allo stesso modo saggezza e santità, nell’uso comune dei termini, hanno quasi lo stesso significato, mentre *Kant si sofferma sulla differenza che vuole vedervi*. Anche la nota cui fa riferimento definisce tale differenza kantiana. Studiare come quest’ultima si configuri e quali concetti coinvolga significa comprendere più a fondo quali siano i livelli dell’argomentazione con cui Kant descrive i moventi morali e la relazione di tali livelli con i due diversi concetti di libertà che abbiamo introdotto.

³⁷ *KpV*, AA 05: 10.23-11.02, trad. it. *ivi*, pp. 11-12.

³⁸ *KpV*, AA 05: 127.19-47, trad. it. *ivi*, pp. 143-144.

³⁹ *KpV*, AA 05: 11.16-22, trad. it. *ivi*, p. 12: «Così in quella nota in cui ho contrapposto l’una all’altra le idee morali della perfezione pratica, secondo le diverse scuole filosofiche, ho distinto l’idea della saggezza da quella della santità, benché abbia chiarito che, in fondo, e oggettivamente, sono identiche. In questo luogo, però, intendo per saggezza solo quella che l’uomo (lo stoico) si arroga, cioè soggettivamente, come una proprietà attribuita all’uomo. (Forse l’espressione virtù, su cui lo stoico insisteva tanto, potrebbe caratterizzare meglio la sua scuola)».

⁴⁰ *KpV*, AA 05: 11.07-12, trad. it. *ibidem*.

Soprattutto, Kant contesta l'opinione per cui «il precetto morale cristiano *non prevalga in nulla* sul concetto morale degli Stoici *per quanto riguarda la purezza*»⁴¹. Ciò in cui il precetto morale cristiano prevale secondo Kant sull'ideale stoico della saggezza è infatti *la purezza dei moventi*. Un breve *excursus* in proposito può mostrare ora con chiarezza, attraverso la differenziazione kantiana tra saggezza e santità, in che cosa la diversità, che si è definita qualitativa, tra i due tipi di libertà introdotti, si rispecchi nella particolare concezione kantiana dei moventi.

Vediamo dunque, con le parole di Kant, come il precetto morale cristiano si differenzia da quello stoico e in che cosa consistono saggezza e santità:

Das stoische System machte das Bewußtsein der Seelenstärke zum Angel, um den sich alle sittliche Gesinnungen wenden sollten, und ob die Anhänger desselben zwar von Pflichten redeten, auch sie ganz wohl bestimmten, so setzten sie *doch* die Triebfeder und den eigentlichen Bestimmungsgrund des Willens in einer Erhebung der Denkungsart über die niedrige und nur durch Seelenschwäche machthabende Triebfedern der Sinne.⁴²

Perché il fatto di riporre “il movente e il motivo determinante vero e proprio della volontà in una sublimazione del modo di pensare al di sopra dei moventi inferiori dei sensi, che traggono il loro potere dalla debolezza dell'animo” *va opposto*, secondo Kant, al fatto che “i sostenitori di questo sistema parlassero di doveri e li determinassero perfettamente”? Quale frizione esiste nella filosofia kantiana tra azione per dovere e azione *superiore* a quella dei moventi sensibili? La spiegazione risiede nelle osservazioni kantiane contenute nel seguente passo, che non a caso prosegue con una considerazione sulle “antiche scuole greche” – dunque Epicurei e Stoici – e sul “principio della felicità personale”:

Così si osserva, per esempio, che si può trovar piacere anche nel semplice uso della forza, nella coscienza della nostra forza d'animo nel sormontare gli ostacoli che contrastano con i nostri progetti, nel coltivare le doti del nostro spirito etc.; e giustamente consideriamo tutto ciò come le gioie e i piaceri più squisiti, perché, più degli altri, sono in nostro potere, non si attenuano, ma, al contrario, rafforzano il sentimento che ci permette un godimento ancor maggiore di essi e, dilettaando, educano. *Ma presentarli come tali da determinare la volontà in modo diverso che mediante il senso, mentre essi suppongono, per la possibilità di quei piaceri, un sentimento posto in noi a tale effetto come condizione prima di questo piacere, è lo stesso di ciò che fanno gli ignoranti, quando amano piccarsi di metafisica e immaginano la materia così sottile, così raffinata da provarne essi stessi il capogiro, ritenendo di aver così escogitato un'essenza nello stesso tempo spirituale ed estesa.*⁴³

⁴¹ *KpV*, AA 05: 127.19-20, trad. it. *ivi*, p. 143, corsivi miei.

⁴² *KpV*, AA 05: 127.21-25, trad. it. *ivi*, p. 143, corsivo mio: «Il sistema stoico assumeva la coscienza della forza d'animo come il perno attorno a cui dovevano ruotare tutte le intenzioni morali e, benché i sostenitori di questo sistema parlassero di doveri e li determinassero perfettamente, *tuttavia* riponevano il movente e il motivo determinante vero e proprio della volontà in una sublimazione del modo di pensare al di sopra dei moventi inferiori dei sensi, che traggono il loro potere dalla debolezza dell'animo».

⁴³ *KpV*, AA 05: 24.03-15, trad. it. *ivi*, p. 27, corsivi miei.

Per Kant, la forza d'animo che lo stoico oppone alle inclinazioni sensibili va equiparata infatti a quella che impieghiamo *pragmaticamente* (e non praticamente) “nel sormontare gli ostacoli che contrastano con i nostri progetti”. La motivazione morale del saggio stoico non possiede la stessa purezza della motivazione dell'ideale cristiano perché si situa *al livello della lotta tra inclinazioni sensibili, anziché derivare dalla conoscenza a priori della legge morale*:

Tugend war also bei ihnen [den Stoikern] ein gewisser Heroism des über die thierische Natur des Menschen sich erhebenden Weisen, der ihm selbst genug ist, andern zwar Pflichten vorträgt, selbst aber über sie erhaben und keiner Versuchung zu Übertretung des sittlichen Gesetzes unterworfen ist. Dieses alles aber konnten sie nicht thun, wenn sie sich dieses Gesetz in der Reinigkeit und Strenge, als es die Vorschrift des Evangelii thut, vorgestellt hätten.⁴⁴

Lo stoico non riconosce secondo Kant l'effettiva *superiorità assoluta* della legge morale rispetto ad ogni legge delle azioni, confondendola con una superiorità semplicemente relativa. Allo stesso modo, la libertà morale è per Kant una libertà trascendentale e non ha nulla a che vedere con quella empirica, negativa, relativa. Tale superiorità assoluta è invece concepita, secondo il filosofo, dalla morale cristiana. Se si ricorda l'opposizione sopra rinvenuta tra il primo e il secondo esempio della forza considerati, risulterà allora chiaro il parallelismo esistente con la differenza tra stoicismo e criticismo/cristianesimo qui delineata. Stoici e cristiani propongono infatti secondo Kant una rappresentazione della legge morale che si differenzia rispettivamente sia a livello conoscitivo della legge sia – e soprattutto – a livello motivazionale, in un modo che ricalca la differenziazione tra i due casi della forza citati: il primo esempio, come lo stoicismo, non contempla il riferimento ad una determinazione della volontà “superiore” e precisamente *a priori*, mentre il secondo, come il cristianesimo/criticismo, si riferisce alla libertà positiva che secondo Kant assorbe il significato della morale.

Nel *Capitolo introduttivo* al presente lavoro si è osservato che secondo uno dei due modelli interpretativi della teoria kantiana della *Triebfeder* disponibili in letteratura – quello definito come *affettivista* – all'interno del “meccanismo” motivazionale umano il rispetto e i sentimenti morali giocano un ruolo essenziale. Tale modello assume al contempo però la posizione per cui se gli uomini fossero *migliori*, al rispetto e alla sensibilità in senso lato non spetterebbe nessun ruolo motivazionale. L'interpretazione affettivista disponibile in letteratura

⁴⁴ *KpV*, AA 05: 127.25-30, trad. it. *ivi*, p. 143: «Per loro [gli stoici] la virtù era quindi un certo eroismo del saggio che si eleva al di sopra della natura animale dell'uomo e che è sufficiente a se stesso; agli altri uomini il saggio prescrive certamente doveri, ma innalza se stesso al di sopra di essi e non si reputa sottoposto ad alcuna tentazione di violare la legge morale. Ma non avrebbero potuto dire tutto ciò se avessero concepito questa legge nella purezza e nel rigore che sono propri del precetto del Vangelo».

sostiene infatti, più o meno esplicitamente, che se gli uomini fossero *santi*, la motivazione morale *intellettualista* potrebbe “funzionare”⁴⁵. Da un punto di vista ideale, dunque, anche il paradigma affettivista che si trova in letteratura aderisce al modello intellettualista.

È su questo punto che si desidera, chiudendo il parallelismo tra motivazione morale stoica e cristiana/kantiana delineato, attirare l’attenzione: l’esame del concetto di santità cristiano, così come analizzato da Kant attraverso il confronto con quello di saggezza stoico, mostra quanto per Kant sia fondamentale affermare *l’impossibilità della pacificazione dei conflitti sensibili all’interno dell’uomo*. Ciò, si badi bene, avviene *in opposizione* all’intellettualismo *normativo* che la sua teoria etica propone, il quale si distingue dall’affettivismo *motivazionale* sia, come si è notato, dal punto di vista dei livelli teorici considerati – quello normativo e quello motivazionale appunto –, sia dal punto di vista dell’approccio ivi adottato – intellettualistico il primo, affettivistico il secondo. I conflitti sensibili – sul modello stoico – si coniugano insomma secondo Kant con la legge morale conosciuta *a priori* – sul modello cristiano – e danno luogo alla complessa *Triebfedernlehre* della *Critica della ragion pratica*, non potendosi spegnere, dal punto di vista dell’azione morale effettiva, nell’attuazione di un semplice intellettualismo. Tale questione è teoricamente strettamente connessa a quella per cui esiste secondo Kant un rapporto inscindibile tra volontà e piacere. Se pensiamo inoltre alla differenza instaurata dal filosofo tra volontà *santa divina* e volontà *buona umana*⁴⁶, ci è possibile comprendere che cosa consegua dall’affermazione kantiana per cui *Dio non possiede moventi*: poiché la volontà santa non è degli uomini santi, bensì esclusivamente di Dio, il “puro intellettualismo” motivazionale è concepibile come proprio esclusivamente di Dio, già mai dell’uomo.

Due ultime osservazioni sul saggio di Wyrwich ci permettono infine di concentrare l’attenzione sul concetto di libertà presentato e di svolgere alcune considerazioni conclusive sulla nozione kantiana di esperienza, così come emerge dai passi analizzati, prima di passare alla trattazione delle peculiarità della *Dottrina dei moventi* della *Critica della ragion pratica* rispetto alle elaborazioni teoriche della *Fondazione*.

Pur senza intendere affermare qualcosa di conclusivo sul tema della libertà così come trattato da Kant, soprattutto in virtù del ruolo sistematico, cui non possiamo dedicare spazio, che

⁴⁵ Cfr. ad esempio L. Herrera, «Kant on the Moral *Triebfeder*» cit., p. 398.

⁴⁶ Cfr. a questo riguardo ad esempio N. Rothenstreich, «Will and Reason: A Critical Analysis of Kant’s Concepts», in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 46, n. 1 (Sep. 1985), pp. 37-58, pp. 38-39: «will can be attributed only to a being in which we find a chiasm between that which exists and that which should exist or, in Kant’s term, we find with the Ruler a total and primary conformity between will and the laws to guide our action. [...] In this sense the well-known difference between good will and sacred will can be understood whereby the sacred will connotes the total conformity between will and the imperatives of action. Yet in this sense will as a cause is eliminated from the divine realm».

esso assume all'interno del criticismo e delle sue elaborazioni nel campo dell'etica – per non citare del resto le note ricadute di queste ultime sugli aspetti teoretici del criticismo stesso –, dobbiamo ciò nonostante sottolineare la differenza esistente tra due aspetti che la libertà possiede secondo il filosofo, differenza che non rende possibile concordare con quanto sostiene Wyrwich a proposito della possibilità di equiparare l'espressione della *Fondazione* «coscienza di sé come intelligenza, quindi come causa razionale e attiva mediante la ragione, cioè agente liberamente»⁴⁷ con la nozione di *Faktum der Vernunft* della seconda *Critica*⁴⁸. Sebbene invero il fatto della ragione venga dichiarato da Kant, nella *Critica della ragion pratica* appunto, *confermare* nella sua esistenza quanto la ragione speculativa aveva, nella *Critica della ragion pura*, indicato invece come *desideratum* inconoscibile, ovvero la libertà in quanto categoria della causalità⁴⁹, ciò non avviene perché il fatto della ragione sia definito, nel 1788, come sostiene Wyrwich, come coscienza *della libertà*, bensì sulla base del suo essere coscienza *della legge morale*. La legge morale è *ratio cognoscendi* della libertà, mentre il fatto della ragione è la *coscienza* della legge morale.

La differenza non potrebbe presentarsi più significativa, in particolare se si ricorda il rapporto intercorrente secondo la *Critica della ragion pratica* stessa tra legge morale e libertà, sintetizzato nell'espressione: «la libertà è [...] la *ratio essendi* della legge morale, [...] la legge morale è la *ratio cognoscendi* della libertà»⁵⁰. Il fatto della ragione, infatti, è coscienza della legge e solo in quanto coscienza *della legge* diventa tramite per la conoscenza dell'esistenza *della libertà*, per cui il fatto della ragione in quanto coscienza della legge morale risulta solo in seconda battuta e indirettamente essere un'evidenza della libertà.

Ancora più rilevante va ritenuta però tale differenza, se si pone l'attenzione sulla distinzione, presente già nella *Fondazione*, tra due diversi concetti di libertà, per cui l'idea dell'azione attraverso una causa libera, ovvero *spontaneamente* generata dalla ragione, va affiancata e contrapposta a quella di un'azione che sia conforme alla legge morale e perciò libera *in quanto* sottoposta ad una legge autoimposta, sottoposta ad una legge che consiste nell'accordo della massima dell'azione con se stessa all'interno di una legge universale. La coscienza di se stessi in quanto intelligenza di cui Kant tratta nella *Fondazione* si colloca al primo dei due livelli di libertà individuabili e consiste precisamente nel concetto di una libertà intesa in quanto spontaneità e causalità indipendente dal dominio delle inclinazioni sensibili e dalla *passività* che ne deriva. Un tale genere di libertà va allora distinto dalla libertà in quanto moralità, ovvero da

⁴⁷ *GMS*, AA 04: 458.23-25, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 80.

⁴⁸ T. Wyrwich, «Kants „Galgen“-Beispiel» cit., p. 7.

⁴⁹ Cfr. *KpV*, AA 05: 05.24-06.17, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pratica* cit., pp. 5-6.

⁵⁰ *KpV*, AA 05: 04.28-35, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pratica* cit., p. 4.

quel genere di libertà che si realizza nell'uomo esclusivamente nel caso del compimento di un'azione morale o, meglio, come si è precisato, che è *concepibile* si realizzi nell'uomo esclusivamente nel caso del compimento di un'azione morale.

Per quanto riguarda la nozione di esperienza che emerge dalle analisi fin qui esposte, dai passi della *Critica della ragion pratica* scelti e dal lavoro di Wyrwich considerato, prima di passare allo studio del significato della *Dottrina dei moventi* della *Critica della ragion pratica* e del suo correlato nella *Fondazione*, sono ora necessarie alcune osservazioni relative ad uno dei temi centrali del presente lavoro, ovvero la definizione dei concetti di sensibilità e di empiria kantiani. Come si è già avuto modo di ricordare⁵¹, infatti, il problema fondamentale che si pone a chi voglia comprendere la teoria della motivazione morale del filosofo consiste nell'individuare quale sia il movente morale secondo Kant, attraverso la comparazione delle differenti formulazioni di esso presenti nelle diverse opere, e soprattutto nel comprenderne lo *status*, dirimendo l'alternativa tra la definizione di esso come movente *intellettuale oppure sentimentale*. Poiché Kant è chiarissimo nel negare la possibilità di assurgere al ruolo di movente morale a qualunque oggetto della volontà empiricamente dato e dunque che si definisca *a posteriori* rispetto alla determinazione della volontà da parte della ragione pura, dobbiamo chiederci quale sia il tipo di sensibilità cui invece lascia spazio, all'interno appunto della propria teoria della motivazione morale, quando parimenti assegna ad esempio al sentimento [*Gefühl*] del rispetto una funzione fondamentale all'interno della teoria stessa.

Se, come nota Wyrwich, «con l'«esperienza» di conferma della *Critica della ragion pratica* non può intendersi *alcuna esperienza empirica*»⁵², a quale tipo di esperienza va ricondotta la coscienza della legge morale definita, nella *Critica della ragion pratica*, *Faktum der Vernunft?* Per rispondere dettagliatamente ad un tale quesito, dovremo ora trattare la *Dottrina dei moventi* della *Critica della ragion pratica* e poi riprenderne, in relazione alla *Fondazione*, alcuni temi emergenti, come le nozioni di piacere e dolore [*Lust und Unlust*]⁵³. Dall'analisi risulterà con chiarezza quanto fin d'ora è possibile solo accennare: il concetto kantiano di esperienza va suddiviso, alla stregua di quello di conoscenza, negli ambiti sensibile e intelligibile. L'aggettivo «empirico», del resto, lo si vedrà, nell'accezione di «*a posteriori*», non esaurisce i significati di ciò che secondo Kant è *sensibile*, come farebbe se la sfera della sensibilità venisse contrapposta *in toto* a quanto risulta invece essere *intelligibile*. Il terreno della sensibilità non coincide cioè con quello dell'empiria. Analizzeremo infatti in quanto segue la

⁵¹ Cfr. *supra*, Capitolo introduttivo.

⁵² T. Wyrwich, «Kants „Galgen“-Beispiel» cit., p. 7: «mit der bestätigenden „Erfahrung“ in der *KpV* gerade *keine empirische* Erfahrung gemeint sein kann», trad. mia, corsivi originali.

⁵³ Cfr. *infra*, terza sezione del capitolo.

nozione kantiana di sensibilità *a priori* e ciò ci permetterà di comprendere perché l'esperienza intelligibile non coincida secondo Kant con quella empirica e soprattutto non vada opposta all'esperienza sensibile. Esiste, secondo il filosofo, come mostreremo, un tipo di esperienza sensibile eppure *a priori*; le due nozioni, quella di sensibilità e quella di *a priori*, non sono in Kant antitetiche o reciprocamente escludentisi. Allo stesso modo, l'esperienza intelligibile non corrisponde forzatamente in Kant ad un tipo di esperienza *non* sensibile. Questa osservazione, elaborata con l'ausilio dei dovuti riferimenti testuali, ci permetterà nel prosieguo del lavoro di risolvere il problema di come possa avvenire una motivazione morale che abbia le caratteristiche richieste da Kant, ovvero in cui l'azione morale sia determinata direttamente dalla ragione, senza l'intervento di moventi empirici né sensibili a posteriori. Ciò verrà compiuto sviluppando un'interpretazione "affettivista" e in particolare "sentimentalista *a priori*" della teoria della motivazione morale di Kant.

2.3 *Piacere e dolore nella Dottrina dei moventi della Critica della ragion pratica*

Veniamo ora alla *Dottrina dei moventi* della *Critica della ragion pratica*. La teoria della motivazione morale che vi si ritrova sembrerebbe a prima vista distinguersi in modo radicale rispetto a quella elaborata nella *Fondazione*. Più precisamente, se nella *Fondazione* riscontriamo principalmente due modelli motivazionali, come esposto nel *Capitolo introduttivo* al presente lavoro⁵⁴ – dove il primo di essi viene definito come intellettualistico e il secondo come affettivistico –, è possibile accostare la teoria motivazionale esposta nella *Critica della ragion pratica* all'ultimo dei due modelli indicati. Persino la versione “affettivista” della teoria della motivazione morale della *Fondazione*, però, non sembrerebbe presentare un riferimento così forte come quello, rinvenibile nella seconda *Critica*, al *piacere* e al *dolore* intesi in quanto elementi motivazionali, nonché al sentimento del *rispetto* che, com'è noto, nell'opera posteriore assume un ruolo ben più evidente e centrale rispetto a quanto non faccia nel 1785. Il “ricorso” al piacere e al dolore e inoltre al rispetto riveste infatti un ruolo di importanza fondamentale nella *Critica della ragion pratica*, sebbene, ovviamente, il «sentimento, qualunque esso sia», non vada *presupposto*, affinché la legge «divenga un motivo determinante sufficiente della volontà», pena il possesso da parte dell'azione del «requisito della legalità ma non [di] quello della moralità»⁵⁵.

La *Fondazione della metafisica dei costumi* e la *Critica della ragion pratica* vanno dunque ora analizzate comparativamente per quanto riguarda la *possibilità*, contemplata rispettivamente nelle due opere – vedremo in quale misura –, di “*conoscere*” le modalità di determinazione della volontà all'azione morale. Verrà dunque analizzato il meccanismo motivazionale morale così come “descritto” da Kant in entrambe, e ciò dal punto di vista particolare dell'analisi del ruolo che piacere e dolore giocano in esse. Il primo problema che ci si pone è dunque ora quello di stabilire se il riferimento al piacere e al dolore, così come quello più deciso al sentimento del rispetto, costituiscano o meno, e perché, nella *Critica della ragion pratica*, un elemento di “deroga” all'assunto fin qui più volte ricordato, per cui «è un problema insolubile per la ragione umana quello del modo in cui una legge possa essere per sé e immediatamente un motivo determinante della volontà»⁵⁶. Posta infatti la distinzione sopra ricordata tra modo in cui la legge determina direttamente la volontà considerato in quanto *giustificazione* del perché la legge morale abbia in sé un movente e modo in cui la legge determina direttamente la volontà inteso come *dimostrazione* o, con un termine più neutro, *descrizione* di ciò che la legge morale produce nell'animo con l'assurgere essa stessa a

⁵⁴ Cfr. *supra*, pp. 13-20.

⁵⁵ *KpV*, AA 05: 71.30-34, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pratica* cit., p. 81.

⁵⁶ *KpV*, AA 05: 72.21-24, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pratica* cit., p. 82.

movente⁵⁷, bisogna stabilire se l'intervento di piacere e dolore in questo secondo ambito costituisca un superamento dei limiti che Kant stesso pone alla conoscenza appunto del *perché* sia possibile affermare che la legge morale determina direttamente la volontà e dunque se l'"ingresso" preponderante di piacere e dolore ad un tale livello della riflessione rappresenti uno sfociare dell'argomentazione descrittiva nell'ambito di quella giustificativa. In secondo luogo, va chiarito se l'effettiva elaborazione di una *Dottrina dei moventi* nella *Critica della ragion pratica*, diversamente da quanto avviene nella *Fondazione*, costituisca un elemento a favore dell'argomentazione secondo cui nell'opera posteriore, a differenza di quanto non faccia appunto nella *Fondazione*, Kant di fatto *descrive* i meccanismi per cui la ragione pura pratica determina la volontà. Inoltre, va stabilito se piacere e dolore abbiano nella *Critica della ragion pratica* una rilevanza effettivamente maggiore, dal punto di vista della teoria della motivazione morale, rispetto a quanto previsto dalla *Fondazione* e, infine, se ciò costituisca una riprova dell'ingresso di un particolare tipo di sensibilità all'interno della teoria motivazionale kantiana stessa, a partire almeno dal 1788.

Studiando quale sia il tipo di sensibilità implicato nella *Dottrina dei moventi* della *Critica della ragion pratica* e focalizzando dunque l'attenzione sulla funzione svolta da *piacere e dolore* all'interno del *Terzo capitolo* dell'*Analitica* della seconda *Critica*, giungeremo a conclusioni simili a quelle che si sono raggiunte relativamente al concetto kantiano di "esperienza" – concetto sopra analizzato sulla base delle caratteristiche e peculiarità con cui compare in ambito morale e in ambito giustificativo della morale nella *Fondazione* e soprattutto, appunto, nella seconda *Critica*. Scopriremo allora, infatti, che in entrambe le opere Kant prospetta, sebbene nel 1788 in modo più esplicito, l'esistenza di un'area della sensibilità umana che si sviluppa *a priori*.

In virtù di quest'ultima osservazione, se per comprendere la teoria della motivazione morale kantiana volessimo avvalerci dei concetti a noi contemporanei, tratti dal dibattito etico attuale, di "internalismo" ed "esternalismo"⁵⁸, dovremmo concordare, coerentemente con quanto

⁵⁷ Cfr. *supra*, soprattutto prima sezione del capitolo, e *KpV*, AA 05: 72.24-27, trad. it. *ibidem*, corsivi miei: «Dovremo quindi mostrare a priori, *non la ragione per cui* la legge morale ha in sé un movente, ma ciò che essa, in quanto movente, produce (o, meglio, deve produrre) nell'animo».

⁵⁸ La definizione di una opposizione esplicita tra teorie etiche della motivazione "internaliste" ed "esternaliste" risale probabilmente ad un articolo di W. D. Falk, «"Ought" and Motivation», in *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 48, (1947), pp. 492-510. Il testo al quale si richiama usualmente il dibattito contemporaneo è invece di W. K. Frankena, «Obligation and Motivation in Recent Moral Philosophy», in *Essays in Moral Philosophy*, A.I. Melden (ed.), University of Washington Press, Seattle, 1958, pp. 40-81, il quale contrappone internalismo ed esternalismo sulla base del diverso rapporto che le due posizioni descriverebbero intercorrere tra «dovere [*ought*]» e «motivazione [*motivation*]» morali. Secondo l'internalismo, così come definito da Frankena, la *comprensione* da parte di un agente morale della nozione corrispondente ad un determinato dovere (o il capire di *avere* un determinato dovere morale) implica necessariamente la presenza di una motivazione (attuale o potenziale), da parte del soggetto in questione, alla relativa azione. L'esternalismo ammette invece la "possibilità logica" che un agente morale abbia una «ragione per fare x» senza avere un «motivo per fare x» (vale a dire né un motivo effettivo né un motivo potenziale). E. Tugendhat, «Ética e Justificação», in *Revista de Filosofia*, vol. 44, (1999), pp. 5-26, dà una

osservato sopra relativamente alla differenza esistente tra il ruolo della santità come modello normativo e quello della saggezza come modello motivazionale, con l'interpretazione di Ernst Tugendhat, secondo la quale Kant è stato in ultima analisi un *esternalista*, concependo la motivazione all'azione come forzatamente comprensiva di (quando non mediata da) riferimenti motivazionali sensibili⁵⁹. Sennonché – va forse aggiunto rispetto alle riflessioni tugendhatiane – Kant include tali riferimenti nella sfera dell'*a priori* e dunque equipara in ultima battuta il sensibile “esterno” al sovrasensibile “interno”.

Sia chiaro: non si sta partendo dall'assunto interpretativo per cui secondo Kant il piacere e il dolore o il rispetto rivestano, nella *Dottrina dei moventi* della *Critica della ragion pratica*, il ruolo di *motivi* morali. Nemmeno si intende sostenere la tesi per cui piacere e dolore siano in Kant *moventi* morali. Kant è cristallino, in proposito. Ciò che invece si sta affermando e che si intende ciò nondimeno sottolineare è la *rilevanza* di tali elementi sensibili all'interno del meccanismo motivazionale kantiano inteso nel suo complesso, vale a dire comprensivo di quegli aspetti che concorrono a determinare *l'intera azione morale e non soltanto la volontà morale*. Pur mantenendo infatti separati i livelli empirico ed intelligibile, come si vedrà, Kant attribuisce alla sensibilità determinata *a priori* e ad alcuni suoi componenti, tra i quali appunto specifici aspetti della capacità umana di provare piacere e dolore, un ruolo essenziale ed imprescindibile ai fini della realizzazione di azioni morali.

Ciò che rende intricato il panorama teorico sulla questione, e che ci interessa dunque di più, è infatti piuttosto, su questa linea, provare a dare ragione del come e del perché – pur tenendo allora debito conto delle premesse e delle cautele esposte – lo “sviluppo” temporale teorico motivazionale kantiano *critico* sembri andare nella direzione dell'attribuzione di un'importanza progressivamente maggiore alla sfera del piacere e del sentimento.

Sottolineando la scelta di restringere l'attenzione al periodo “critico”, si vuole inoltre ricordare che, sebbene Clemens Schwaiger abbia dimostrato in modo estremamente convincente quali siano le fondamentali linee di continuità tra la teoria etica kantiana pre-critica e quella

definizione differente della problematica, secondo la quale l'internalismo afferma che non abbia senso parlare di una ragione pratica che non sia *basata* su di un desiderio o motivo della persona per la quale è una ragione», mentre per l'esternalismo vale l'affermazione opposta: è possibile attribuire ad una persona una ragione per fare X, senza che questo debba venir messo in relazione con un desiderio della persona stessa. La concezione di Tugendhat focalizza l'attenzione sul rapporto causale tra desiderio e ragione o quanto meno sulla loro relazione fondativa (secondo l'internalismo, una ragione pratica attuale sarebbe *fondata* sulla presenza di un desiderio mentre secondo l'esternalismo no). I piani della discussione sono dunque nuovamente due – descrittivo del funzionamento dell'azione, su cui insiste maggiormente Frankena, e fondativo dell'azione, sul quale si sofferma Tugendhat – ed hanno rilevanti implicazioni reciproche.

⁵⁹ Cfr. E. Tugendhat, «Ética e Justificação» cit., pp. 5-12. N. Scarano, pur definendo diversamente *internalismo* ed *esternalismo* e dunque riconducendo il pensiero kantiano alla prima dottrina, perviene, da un punto di vista contenutistico, alle medesime conclusioni, cfr. N. Scarano, «Moralisches Handeln. Zum dritten Hauptstück von Kants *Kritik der praktischen Vernunft* (71-89)», in O. Höffe (Hrsg.), *Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Verlag, Berlin, 2002, pp. 135-152, soprattutto pp. 148-151.

propugnata a partire dagli anni Ottanta del Settecento⁶⁰, la prima fase del pensiero morale del filosofo si caratterizza, in netto contrasto con la successiva (o le successive⁶¹), come marcatamente humeana ed hutchesoniana. Kant vi sostiene infatti, sostanzialmente, la tesi per cui l'individuazione del *principium dijudicationis* etico⁶² avviene nell'uomo attraverso il *sensu morale*⁶³, per cui il sentimento ricopre all'interno di tale fase una funzione essenzialmente differente rispetto a quanto faccia successivamente e, soprattutto, vi riveste un ruolo difficilmente superabile per centralità dalle successive elaborazioni. Nelle opere del periodo critico, del resto, il sentimento viene, com'è noto, nettamente escluso dal nucleo fondativo morale, mentre ne risulta dubbia o comunque controversa, come si dibatte appunto nel presente lavoro, la rilevanza per quanto riguarda gli aspetti motivazionali e dunque il *principium executionis*.

Quel che sembra evidente è appunto comunque, però, il fatto che Kant attribuisca al sentimento, all'interno della propria teoria della motivazione morale, un valore *in crescendo*. È plausibile inoltre immaginare che ciò costituisca un tentativo di risoluzione, da parte del filosofo, dei problemi che la teoria della bipartizione dell'uomo in *homo phaenomenon* e *homo noumenon* sembrerebbe sollevare in ambito etico. Se infatti ancora nella *Critica della ragion pura* Kant esclude i moventi sensibili dell'azione morale dalla trattazione critica, designandoli addirittura con il termine con cui successivamente indicherà i *motivi* dell'azione [*Bewegungsgründe*]⁶⁴, e dunque se vi equipara moventi e motivi in un'unica radicale condanna, passando per la *Fondazione* e la *Critica della ragion pratica* che stiamo analizzando, lo sbocco teorico kantiano “finale” è quello che si ritrova invece nella *Dottina della virtù* della *Metafisica dei costumi*, in cui il panorama viene arricchito dalle considerazioni espresse nel paragrafo XII dell'*Introduzione*, il quale sembra costituire un tentativo di *connessione* tra le due sfere della moralità e dell'azione comune umane, soprattutto attraverso l'individuazione del “nuovo” ruolo giocato nell'uomo dal *sentimento puro a priori* di rispetto per la legge morale, rispetto che la legge stessa esige inevitabilmente [*zwingt*] *sulla base* dei «concetti estetici preliminari relativi

⁶⁰ Cfr. C. Schwaiger, «La teoria dell'obbligazione in Wolff, Baumgarten e nel primo Kant», in G. Cacciatore, V. Gessa-Kurotschka, H. Poser e M. Sanna (a cura di), *La filosofia pratica tra metafisica e antropologia nell'età di Wolff e Vico. Praktische Philosophie im Spannungsfeld von Metaphysik und Anthropologie bei Wolff und Vico. Atti del Convegno Internazionale Napoli, 2–5 aprile 1997, Studi Vichiani*, vol. 29, (1999), pp. 323–340, dove l'autore argomenta la tesi, sviluppata estesamente anche in *id.*, *Kategorische und andere Imperative: zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785*, Frommann-Holzboog, 1999, per cui il concetto di “obbligazione” sia per Kant rilevante già nel 1762 (quando, riprendendo probabilmente Home, Kant lamenta lo stato di scarsa considerazione di cui il concetto avrebbe fino a quel momento goduto).

⁶¹ Cfr. *supra*, p. 16.

⁶² Cfr. *HN*, AA 19: 217.14-155.

⁶³ Cfr. in proposito ad esempio M.-H. Lee, *Das Problem des Moralischen Gefühls in der Entwicklung der Kantischen Ethik*, Institute of Chinese Literature and Philosophy, Taiwan, 1994, pp. 21-64.

⁶⁴ Cfr. *KrV*, A 14/B 28-A 16/B30, trad. it. a cura di P. Chioldi, *Critica della ragion pura* cit., pp. 92-93.

alla *sensibilità* [*Empfänglichkeit*] dell'animo verso i concetti di dovere in quanto tali»⁶⁵, tra i quali viene inoltre annoverato il rispetto sotto forma di *autostima*⁶⁶. Ancora nella *Metafisica dei costumi*, va notato infine l'uso dell'espressione «inclinazione affrancata dai sensi [*sinnenfreie Neigung*]», locuzione scelta per indicare un «desiderio abituale *derivante da un puro interesse della ragione*»⁶⁷; ciò contrariamente all'abituale e completa condanna kantiana dell'intervento delle inclinazioni nella morale.

Per comprendere in modo diretto l'importanza del genere di osservazioni compiute, consideriamo brevemente in particolare ad esempio il rapporto che sembra intercorrere tra rispetto ed inclinazione in quella nota della *Prima sezione* della *Fondazione* in cui il rispetto viene discusso ad un certo livello di approfondimento⁶⁸. Se non si tengono nella debita considerazione gli esiti kantiani etici culminanti nel testo del 1797, si è portati ad interpretare la proposizione, che vi compare, secondo cui «Sennonché, pur essendo un sentimento, il rispetto non è un sentimento subìto; esso è invece un sentimento che la ragione produce da sé, quindi specificamente distinto da tutti i sentimenti della prima specie, *riconducibili all'inclinazione o al timore*»⁶⁹, come un'affermazione della completa esclusione del concetto di inclinazione dalla sfera della moralità e dalla teoria della motivazione all'azione kantiana. Al contrario, esplicativa risulta al riguardo l'espressione che compare qualche linea dopo, coerente invece proprio con le formulazioni dell'opera successiva, per cui il rispetto kantiano non va considerato come «*oggetto dell'inclinazione*»⁷⁰ e dunque non va associato al concetto di inclinazione qualora lo si voglia trattare come oggetto di essa, mentre *può* essere studiato *in analogia* all'inclinazione e dunque in quanto *riconducibile* ad essa sia per quanto riguarda, come recita la *Fondazione*, il fatto che il rispetto scaturisca dalla volontà, sia per quanto riguarda il suo carattere motivazionale – queste ultime due caratteristiche essendo condivise da entrambi rispetto e inclinazione.

Dedicandoci allora in particolare alla *Critica della ragion pratica* e confrontandola con la *Fondazione*, possiamo osservare nel dettaglio di quale tipo di sviluppo fin qui abbozzato effettivamente si tratti, esaminandone dunque una parte – la parte centrale. Se ci sarà possibile ricondurre le tesi e gli approcci della seconda *Critica* a quanto ne è riscontrabile nella *Fondazione*, potremo inoltre isolare da un tale studio, per meglio comprenderli, alcuni degli elementi che compongono il quadro che stiamo ricostruendo relativamente alla sola *Fondazione*

⁶⁵ MS, AA 06: 399.02-03, trad. it. a cura di G. Landolfi Petrone, *Metafisica dei costumi* cit., p. 413, corsivo mio.

⁶⁶ Cfr. MS, AA 06: 402.27-403.06, trad. it. *ivi*, p. 421.

⁶⁷ MS, AA 06: 213.06, trad. it. *ivi*, p. 25, corsivo mio.

⁶⁸ GMS, AA 04: 401.17-36, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., pp. 17-18.

⁶⁹ GMS, AA 04: 401.19-21, trad. it. *ivi*, p. 17, corsivi miei: «Allein wenn gleich ein Gefühl ist, so ist es doch kein durch Einfluss empfangenes, sondern durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl und daher von allen Gefühlen der ersteren Art, *die sich auf Neigung oder Furcht bringen lassen*, spezifisch unterschieden».

⁷⁰ GMS, AA 04: 401.27, trad. it. *ivi*, p. 17, corsivo mio.

– nello specifico, si tratterà soprattutto il concetto di *piacere*. Ricondurre alcuni elementi della teoria della motivazione morale della seconda *Critica* alle formulazioni contenute nella *Fondazione della metafisica dei costumi* potrebbe oltretutto permetterci di rafforzare la direzione unitaria nella quale il lavoro intende spingere le possibilità di lettura dei testi kantiani citati. Viceversa, se si illuminano le diverse fasi teoriche ricordate attraverso quanto emerge dal presente lavoro, risulterà infine plausibile interpretare la teoria motivazionale kantiana, nelle sue differenti versioni, come una teoria in cui anche piacere e dolore, in cui anche il sentimento del rispetto svolgono una funzione essenziale.

* * *

Affrontiamo dunque ora le quattro principali questioni sopra sollevate relativamente a quale sia il *significato di piacere e dolore* all'interno della teoria motivazionale morale kantiana, per come esso sembra emergere dalla lettura del capitolo sui *Moventi della ragion pura pratica* della seconda *Critica*. Il primo interrogativo posto riguarda il problema rappresentato dal *se* l'“ingresso” preponderante di piacere e dolore nell'argomentazione che se ne ricava possa rappresentare uno sfociare della riflessione descrittiva nell'ambito di quella giustificativa. La risposta a tale quesito andrebbe data in senso affermativo se Kant si contraddicesse esplicitamente, inserendo all'improvviso piacere e dolore tra i *motivi* morali – e ciò non è ovviamente il caso –, oppure se i concetti di piacere e dolore di cui si sta trattando contribuissero secondo il filosofo a creare in qualche senso lo *scopo* che si intende raggiungere attraverso l'azione morale. Quest'ultima configurazione si dà ad esempio con la nozione kantiana di *sommo bene*: studieremo più avanti tale ambito della teoria motivazionale del filosofo⁷¹, per cui la singola azione che deve o può essere definita come morale non possiede in realtà un unico scopo o un unico motivo e movente, ovvero la legge morale stessa, poiché la massima soggettiva sulla base della quale l'azione viene prodotta fa in ultima istanza secondo Kant riferimento *anche* allo scopo finale di tutte le azioni umane. Ciò dunque *oltre* a dover contenere la *motivazione morale* all'azione, vale a dire essere compiuta *per rispetto* della legge morale stessa.

Il piacere e il dolore di cui leggiamo nel *Terzo capitolo* dell'*Analitica della ragion pura pratica* rivestono un ruolo *conoscitivo* nei confronti della legge morale: la legge si presenta alla coscienza *attraverso* di essi, i quali appunto *accompagnano* il manifestarsi stesso della legge. Una tale teoria è allora forse simile a quella presentata nella *Metafisica dei costumi*, per cui si ipotizza e delinea una *ricettività sensibile* dell'animo umano nei confronti del dovere morale,

⁷¹ Cfr. *infra*, *Quarto capitolo*.

senonché in quest'ultimo testo tale ricettività non è costituita da piacere e dolore, bensì dal sentimento morale – inteso come «sensibilità per il piacere o il dispiacere derivante semplicemente dalla coscienza dell'accordo o del contrasto tra la nostra azione e la legge del dovere»⁷² – dalla coscienza, dall'amore per il prossimo e dal rispetto *verso se stessi*⁷³. Nel paragrafo XII dell'*Introduzione* alla *Dottrina della virtù*, piacere e dolore sono inoltre considerati come *componenti* del sentimento morale, poiché vengono visti come connessi all'accordo o al disaccordo esistente tra legge universale e azione particolare, di volta in volta data, e descritti come derivanti in modo inevitabile da tale accordo o disaccordo. La legge viene *conosciuta* dalla ragione pura e con ciò crea un effetto sull'animo che consiste, com'è noto, nel dolore provato per l'umiliazione subita dall'insieme delle inclinazioni sensibili⁷⁴ e nel piacere dovuto all'elevazione con cui ci si scopre, «ci si riconosce determinati, all'infuori di ogni interesse, solo dalla legge»⁷⁵.

Tralasciando per motivi di spazio tutta la fenomenologia del parallelismo, che è sicuramente più di un mero parallelismo e si configura anzi come una connessione effettivamente sistematica, tra il *sublime estetico* e quanto visto fin qui relativamente al piacere e al dolore considerati, nel capitolo sui *Moventi*, come elementi costitutivi del rispetto è necessario, in conclusione alla risposta al nostro interrogativo di partenza, ricordare che si tratta sì dei componenti di un sentimento *intellettuale* ma che nello stesso tempo Kant li inserisce, ciò nondimeno, all'interno dell'elaborazione di una descrizione di *come funziona la motivazione morale*: sono elementi *conoscitivi* (non determinano il principio morale, lo conoscono) che *portano* però anche ad agire, sono componenti *dell'azione*.

* * *

Il secondo problema posto consiste nel dubbio relativo alla presenza o meno di una *dottrina* dei moventi della ragion pura pratica da rintracciare all'interno della *Fondazione*. Laddove infatti la *Critica della ragion pratica* sembra essere esplicita, in proposito, intitolandovi appunto un capitolo, la *Fondazione* sembrerebbe più incerta e finanche vaga, relegando le spiegazioni relative al sentimento del rispetto in una nota a piè di pagina⁷⁶, per quanto nel frattempo divenuta celebre (e per quanto Kant fosse solito inserire nelle note proprio alcuni tra i punti più intriganti delle proprie teorie). La soluzione a tale incertezza si ottiene, in parte, seguendo le indicazioni fornite proprio dall'osservazione di che cosa manca nella *Fondazione* pur essendo presente nella

⁷² MS, AA 06: 399.19-21, trad. it. a cura di G. Landolfi Petrone, *Metafisica dei costumi* cit., p. 413.

⁷³ MS, AA 06: 399.01-403.06, trad. it. a cura di G. Landolfi Petrone, *Metafisica dei costumi* cit., pp. 413-421.

⁷⁴ Cfr. ad esempio KpV, AA 05: 72.28-73.37, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pratica* cit., pp. 82-83.

⁷⁵ KpV, AA 05: 81.03-04, trad. it. *ivi*, p. 91.

⁷⁶ GMS, AA 04: 401.17-36, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., pp. 17-18.

Critica della ragion pratica, e, in parte, attraverso l'indagine complessiva, cui si mira con il presente lavoro, relativa all'insieme dei componenti della motivazione morale kantiana, così come interagiscono nel testo appunto del 1785.

Per quanto riguarda piacere e dolore, allora, che nella *Fondazione* non rivestono sicuramente un ruolo evidente come invece fanno nella seconda *Critica*, è di fondamentale rilevanza comprendere il significato, nell'ambito della teoria dell'azione e dell'azione morale kantiana, di una proposizione che significativamente precede, nella *Fondazione* appunto, una delle formulazioni del concetto per cui è impossibile all'uomo conoscere la causalità per libertà⁷⁷. Kant vi afferma infatti che

*Um das zu wollen, wozu die Vernunft allein dem sinnlich-affizierten vernünftigen Wesen das Sollen vorschreibt, dazu gehört freilich ein Vermögen der Vernunft, ein Gefühl der Lust oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht einzuflößen, mithin eine Kausalität derselben, die Sinnlichkeit ihren Prinzipien gemäß zu bestimmen.*⁷⁸

Come ne emerge, la ragione possiede effettivamente, secondo Kant, la capacità di influire *sulla sensibilità*. Una tale affermazione risulta al filosofo addirittura banale e scontata («dazu gehört freilich»⁷⁹). Sebbene non sia possibile comprendere, da un punto di vista conoscitivo, come sia lecito affermare che la causalità della ragione – libera – intervenga nella sfera della causalità – deterministica – della natura, tale intervento *consiste*, come si evince dal passo, nell'infondere nell'uomo, da parte della ragione appunto, un sentimento di piacere e di apprezzamento nei confronti dell'azione morale.

Questa considerazione non potrebbe risultare più importante, dal punto di vista del nostro studio della teoria dell'azione morale kantiana, poiché ne deriva che la capacità sensibile umana di provare piacere o dolore, nella sua accezione *a priori*, ovvero in quanto sensibilità determinata dalla ragione, è secondo Kant niente meno che una preconditione allo svolgimento delle azioni morali. In altre parole, stando alla teoria motivazionale kantiana, *senza piacere e dolore sensibili, non si dà l'azione morale*. Quest'ultima non si differenzia dunque dall'azione non morale attraverso una qualche soprasensibilità *dei moventi*. Mentre il *principio* morale, la motivazione nel senso del *motivo* – com'è unanimemente riconosciuto dalla letteratura critica – è secondo Kant *soprasensibile*, si intende qui allora sostenere che il *movente* dell'azione morale e quindi la motivazione attraverso cui essa viene compiuta è per Kant *sensibile a priori*.

⁷⁷ Cfr. *supra*, prima sezione del capitolo.

⁷⁸ *GMS*, AA 04: 460.08-12, trad. it. *ivi*, p. 82, corsivi miei: «Per volere ciò che soltanto la ragione stabilisce come dovere per un essere ragionevole affetto sensibilmente, è certamente richiesta una capacità della ragione di ispirare un sentimento di piacere o di soddisfazione per il dovere compiuto, quindi una causalità che determini la sensibilità in conformità ai suoi principi».

⁷⁹ *GMS*, AA 04: 460.09, trad. it. *ibidem*: «è certamente richiesta», corsivo mio.

Al quadro così delineato manca però ancora un tassello, vale a dire la comprensione del ruolo giocato dalla *volontà* ai fini dello svolgimento di un'azione morale secondo Kant e, più precisamente, la descrizione del rapporto intercorrente da questo punto di vista *tra volontà e piacere* [*Lust*]. Come recita il passo della *Fondazione* ricordato, infatti, la determinazione della sensibilità da parte della ragione è una condizione affinché il soggetto agente *voglia* ciò che la ragione comanda («Um das zu *wollen*»⁸⁰). Stando al testo citato, la capacità della ragione di determinare la sensibilità *in conformità ai propri principi*, vale a dire la sua capacità di causare piacere nei confronti dell'azione morale, è allora non soltanto preconditione a che si svolga l'azione, bensì, e prioritariamente, a che la si voglia compiere. La determinazione della volontà da parte della ragione è cioè a sua volta una condizione, una preconditione affinché sia possibile svolgere un'azione morale. Tale determinazione della volontà ad opera della ragione avviene tramite il o contestualmente al fatto che la ragione renda conforme ai propri principi la sensibilità, e ciò suscitando piacere nei confronti dell'azione stessa.

Se ripercorriamo velocemente i risultati raggiunti, potrà apparire definitivamente chiaro, in risposta allora al nostro secondo quesito, come anche nella *Fondazione della metafisica dei costumi* siano effettivamente rintracciabili indicazioni sostanziali in relazione al modo in cui sia possibile immaginare la teoria dell'azione e della motivazione morale kantiana. Il confronto con la *Critica della ragion pratica* si rivela in questo senso fondamentale proprio perché mostra in quale direzione cercare gli elementi che compongono una tale teoria. Infatti, i concetti da investigare in relazione alla *Fondazione* risultano infine essere i medesimi sui quali l'opera posteriore, a differenza della precedente, insiste con maggiore decisione. Ecco allora in sintesi quanto abbiamo ricavato da un'analisi comparativa delle due opere: per volere ciò che prescrive il *Sollen*, la ragione deve far sì che al soggetto agente tale dovere piaccia. Inoltre, per poter svolgere un'azione, bisogna volerla svolgere. Per volerla svolgere, bisogna provare piacere nei suoi confronti.

Con lo scopo di prevenire alcune facili obiezioni, vanno ora esplicitate due ultime osservazioni a questo riguardo. In primo luogo, va operata una distinzione tra il tipo di piacere provato dall'uomo nei confronti di un'azione quando tale piacere sia *finalizzato allo svolgimento dell'azione stessa*, vale a dire il piacere in cui consiste il fatto che la volontà dell'uomo prenda ad *oggetto* l'azione, e dunque il piacere connesso al desiderio dell'azione, la tensione grazie alla quale, in termini kantiani, si diviene causa dell'esistenza delle proprie rappresentazioni⁸¹, di

⁸⁰ *GMS*, AA 04: 460.08, trad. it. *ibidem*: «Per volere», corsivo mio.

⁸¹ Cfr. *KpV*, AA 05: 09.18-20, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pratica* cit., *ibidem*: «La facoltà di desiderare è il potere [di un essere dotato della vita] di costituirsi, mediante le sue rappresentazioni, come causa degli oggetti di queste rappresentazioni stesse».

qualunque origine esse siano, e il piacere *patologico* che invece determina, secondo Kant, la volontà quando la rappresentazione della quale si voglia essere causa risulta connessa all'ottenimento di un piacere ulteriore a quello necessario allo svolgimento dell'azione stessa, vale a dire *il piacere verso il quale viene finalizzata l'azione*. È possibile notare il fatto che nei due casi distinti si delinea un rapporto rispettivamente inverso tra piacere inteso, nella prima accezione, come mezzo per la realizzazione dell'azione ed azione intesa, nella seconda accezione, come mezzo per l'ottenimento del piacere, piacere che assurge quindi nell'ultimo caso a ruolo di fine.

Quest'ultima concezione della relazione intercorrente tra azione e piacere è quella sulla quale Kant maggiormente insiste, nella sua celeberrima definizione dell'azione morale come quell'azione che trova il proprio scopo in se stessa e che dunque in nessun caso può essere compiuta in quanto mezzo per l'ottenimento di un qualunque piacere, fosse anche per raggiungere la semplice contentezza di sé derivante dall'aver compiuto il proprio dovere. Orbene, proprio una tale dottrina kantiana è stata verosimilmente la causa del “travisamento” per cui il primo significato qui riportato è stato erroneamente così spesso disconosciuto dalla letteratura critica, la quale fatica ad equiparare, nel rispettivo “funzionamento”, l'azione morale all'azione non morale kantiana. La discrepanza esistente tra le due in merito al rapporto intercorrente o meno, eventualmente, con il piacere – che nelle azioni non morali risulta pragmaticamente lecito ricercare – è stata probabilmente infatti indebitamente estesa alla sfera dell'*esecuzione* dell'azione. Alla difficoltà effettiva kantiana costituita dall'incommensurabilità dei due mondi sensibile ed intelligibile, nei quali vige un regime causale radicalmente differente, la letteratura critica ha aggiunto dunque una difficoltà che si potrebbe dire posticcia, per cui un'azione morale dovrebbe, si assume o afferma⁸², secondo Kant non implicare nessun riferimento alla sensibilità né al piacere, mentre è evidente invece che il filosofo esclude dall'ambito delle azioni che possano dirsi morali il riferimento a quel piacere che *determina* l'azione, mantenendo invece il contatto possibile con il piacere “esecutivo” dell'azione, il piacere senza il quale nessuna azione può, anche secondo Kant, avvenire.

La teoria dell'azione kantiana prevede perciò almeno due livelli ai quali è possibile collocare due categorie differenti di piacere: il livello *descrittivo* del funzionamento di un'azione, cui corrisponde il piacere *fisiologico* che si dà per il filosofo in ogni azione – anche dunque nello svolgimento di quell'azione verso la quale non si provi eventualmente *inclinazione* – e il livello *normativo*, per cui il piacere *patologico* va distinto da quello determinato *a priori*, laddove il piacere *patologico* è quel tipo di piacere che determina l'azione *a posteriori*, qualificandola

⁸² Cfr. O. O'Neill, *Acting on Principle* cit., p. 111.

come non libera e dunque come non morale, mentre il piacere generato *a priori* dalla ragione pura caratterizza esclusivamente le azioni morali. Nel prosieguo del lavoro, vedremo meglio come i due livelli descritti interagiscano attraverso il concetto kantiano di un piacere che sia generato *a priori*⁸³. Nelle azioni morali, infatti, il primo tipo di piacere, quello *fisiologico*, deve essere secondo Kant prodotto *a priori* dalla ragione pura, ottemperando così al paradigma normativo “di secondo livello” individuato. Ciò deve avvenire sebbene l’azione morale, così come definita dal filosofo, si distingue già dall’azione che mira al piacere come suo scopo attraverso le caratteristiche di indipendenza dal piacere, appunto, finale sopra evidenziate.

Si è detto che l’azione in quanto determinata *dal piacere* e dunque determinata *a posteriori* anziché *a priori dalla ragione pura* va definita come *non libera* e dunque non morale. La seconda osservazione che dobbiamo compiere per precisare quanto sostenuto fin qui consiste nel delimitare meglio il significato di una tale affermazione. Le azioni “non libere” si dividono infatti secondo Kant in “azioni” [*Wirkungen*] compiute come risposte automatiche a degli stimoli e azioni [*Handlungen*] causate dalla volontà di soddisfare un desiderio. Entrambi questi ultimi due generi di azioni sono *non liberi*, secondo Kant, ma si tratta di due tipi di illibertà differenti, poiché nel secondo caso la scelta volontaria da parte del soggetto agente è cosciente, perciò la libertà che manca in questo caso è quella *positiva* morale. Il primo tipo di azione, in particolare, è propria secondo Kant soltanto degli animali: l’uomo non è mai semplicemente *costretto ad agire* dalle proprie inclinazioni. In questo senso, le azioni compiute dagli esseri umani sono in ogni caso “libere”. I generi di libertà coinvolti a questo punto della discussione sono allora nuovamente due: la libertà *dalle* inclinazioni (quella per cui non si viene determinati *direttamente* dai propri desideri) e la libertà *morale*, quella per cui la legge morale ha un’influenza a sua volta *immediata* sul nostro animo e determina dunque la volontà ad agire in conformità ai principi della ragione.

L’azione umana è secondo Kant, nel senso specificato, *sempre volontaria*. L’uomo, per agire, secondo Kant, deve scegliere, deve essere cosciente e quindi *responsabile* di quanto compiuto⁸⁴. Ogni azione umana è, in misura maggiore o minore, a seconda della conformità o meno della stessa alla ragione e dunque alla ragione pratica in quanto a sua volta volontà, voluta. Ogni azione è in una certa misura quindi determinata dalla ragione dell’uomo: come si è già

⁸³ Cfr. *infra*, Terzo capitolo.

⁸⁴ Cfr. MS, AA 06: 227.21-23: «Zurechnung (*imputatio*) in moralischer Bedeutung ist das Urtheil, wodurch jemand als Urheber (*causa libera*) einer Handlung, die alsdann That (*factum*) heißt und unter Gesetzen steht, angesehen wird», trad. it. a cura di G. Landolfi Petrone, *Metafisica dei costumi* cit., p. 55: «Imputazione (*imputatio*) è in senso morale il giudizio con cui si viene considerati autori (*causa libera*) di un’azione, che allora si chiama atto (*factum*) e sottostà alle leggi».

avuto modo di notare⁸⁵, secondo Kant, non soltanto le azioni morali sono determinate dalla ragione. Al contrario, la libertà *dalle* inclinazioni permette lo svolgimento di *ogni tipo* di azione umana, in quanto azione volontaria e “libera” nel senso di scelta indipendentemente da una costrizione da parte della sensibilità. Le azioni umane si differenziano per quanto riguarda il loro contenuto e la loro adesione o meno ai principi della ragione e dunque anche in base al loro essere o meno causate dalla libertà positiva di cui sopra. Le azioni morali sono insomma determinate dalla ragione in quanto morali, quelle moralmente neutre come moralmente neutre e quelle immorali sono comunque volute “liberamente”, non nel senso del termine positivo e morale citato, bensì in quanto sono scelte e volute, differenziandosi così dalle reazioni automatiche degli altri animali, ed esulando allo stesso tempo dalla sfera dell’accordo della volontà e della ragione stessa con i principi della ragion pura.

* * *

La terza e la quarta questione poste riprendono in parte infine quanto analizzato fin qui. Alla domanda relativa alla rilevanza di cui godono piacere e dolore all’interno della teoria della motivazione morale elaborata da Kant con la *Critica della ragion pratica*, quando posta in confronto con quella contenuta nella *Fondazione*, infatti, è possibile rispondere, alla luce di quanto esposto, per quanto riguarda l’ipotesi formulata, per cui nella seconda *Critica* sia più esplicito il riferimento all’intervento di piacere e dolore ai fini della realizzazione dell’azione, affermativamente. Di contro, si è voluto mostrare come la teoria vera e propria soggiacente alle due differenti formulazioni possa venir considerata come la medesima, soprattutto se si assume consapevolmente la prospettiva di un tentativo di lettura uniforme delle opere kantiane, con lo scopo di rendere perspicue le tesi contenute nei singoli testi – ed in particolare, naturalmente, nella *Fondazione della metafisica dei costumi* oggetto del presente lavoro.

L’ultima questione ancora aperta, concernente l’introduzione, da parte di Kant, di un particolare tipo di sensibilità, quella *a priori*, generata dalla ragion pura *a priori*, all’interno della teoria motivazionale elaborata a partire dal testo del 1788, va evasa ricordando quanto si è sviluppato sin qui, ovvero appunto la ricerca “a ritroso” degli stessi elementi adottati dalla *Critica della ragion pratica* all’interno appunto della *Fondazione*, con gli esiti che si sono evidenziati, per cui, con le dovute differenziazioni, relative soprattutto al dettaglio con cui Kant esplicita le proprie tesi nell’opera posteriore, dettaglio assente in quella precedente, sembra di poter affermare che la *sensibilità a priori* del 1788 *non è incoerente* con le teorie del 1785, per

⁸⁵ Cfr. *supra*, seconda e terza sezione del *Secondo capitolo*, soprattutto p. 52 segg.

cui non è possibile sostenere con certezza che una tale dottrina fosse completamente assente dalla *Fondazione*, mentre invece è certo che non fosse presente nella *Critica della ragion pura*⁸⁶.

Inoltre, come noteremo a proposito dell'utilizzo dei termini *motivo* [*Bewegungsgrund*] e *movente* [*Triebfeder*]⁸⁷, nella *Fondazione della metafisica dei costumi* Kant alterna spesso due diversi tipi di linguaggio. Il filosofo si muove infatti a cavallo tra il quadro teorico "maturato" con la *Critica della ragion pura* e quello "futuro" della *Critica della ragion pratica*, mantenendo invariati, come si intende mostrare, alcuni importanti elementi eppure al contempo operando modificazioni ed oscillazioni significative e degne di venir studiate con attenzione, in quanto permettono di mettere in evidenza i nodi cruciali del ragionamento kantiano.

⁸⁶ Cfr. in proposito inoltre P. Giordanetti, «Osservazioni sul rapporto fra filosofia morale e filosofia trascendentale», in *Le parole della filosofia*, I, 1998, pp. 1-10, pp. 1-2.

⁸⁷ Cfr. *infra*, prima sezione del *Terzo capitolo*, soprattutto pp. 113-115.

2.4 Volontà buona: l'“argomento teleologico” e il carattere come elemento sistematico

Uno dei concetti più importanti di tutta la *Fondazione* è naturalmente il suo punto di partenza, la *volontà buona*. Abbiamo già trattato della relazione esistente tra volontà e ragion pratica in generale, notando, si ripete qui in estrema sintesi, che la loro coincidenza dal punto di vista *morale* non può venir considerata come integrale, poiché si realizza *esclusivamente nel caso* dell'azione che sia conforme ai principi della ragione – chiaramente, conforme ai principi della ragione dal punto di vista dei moventi, oltre che della aderenza *legale* alla legge. Come una tale coincidenza avvenga e soprattutto in che cosa esattamente consista può venir ora sviluppato ad argomento della presente sezione di capitolo. Due sono gli obiettivi che le seguenti pagine, essenzialmente, si pongono: in primo luogo, quello di analizzare il concetto di volontà buona, soffermandosi soprattutto sul cosiddetto “argomento teleologico”⁸⁸ e la sua validità e il suo significato all'interno della teoria kantiana e, in seconda istanza, quello di chiudere il quadro delle analisi finora compiute sulle nozioni di volontà e ragione all'interno della teoria della motivazione morale kantiana, comprendendo la relazione esistente tra volontà buona, ragion pura pratica e volontà libera dal punto di vista della funzione di mediazione tra la prima e le seconde che svolge il concetto kantiano, altrettanto centrale dunque di quello di volontà buona, di *carattere*.

Innanzitutto, va preliminarmente chiarito un “particolare“ del celeberrimo *incipit* della *Fondazione della metafisica dei costumi*: «Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille*»⁸⁹. I commentatori concordano nell'attribuire *ohne Einschränkung a gut*⁹⁰. Anche la traduzione italiana ad opera di Pietro Chiodi sembra seguire questa lettura, con l'avverbio in funzione aggettivale: «In ogni parte del mondo e, in generale, anche fuori di esso non è concepibile *nulla di incondizionatamente buono* all'infuori di una volontà buona»⁹¹. Se questo è sicuramente coerente da un punto di vista contenutistico con la dottrina che Kant esporrà nella sezione dell'opera così introdotta, non corrisponde però precisamente alla formulazione scelta dal filosofo, né, e forse soprattutto, agli intenti del paragrafo in cui la proposizione è inserita, i quali si accordano infatti con quelli di un «Passaggio dalla *conoscenza*

⁸⁸ Cfr. D. Schönecker, A. W. Wood, *Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein einführender Kommentar* cit., p. 52.

⁸⁹ *GMS*, AA 04: 393.05-07, corsivo originale, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 9, corsivo originale: «In ogni parte del mondo e, in generale, anche fuori di esso non è concepibile nulla di incondizionatamente buono all'infuori di una *volontà buona*».

⁹⁰ Cfr. ad esempio J. Timmermann (a cura di), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2004, pp. 90-91 e D. Schönecker, A. W. Wood, *Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein einführender Kommentar* cit., p. 40 segg.

⁹¹ *Fondazione della metafisica dei costumi* a cura di P. Chiodi cit., p. 9, corsivi miei.

razionale comune della moralità a quella filosofica»⁹². Va allora al contrario sostenuta un'interpretazione che motivi traduzioni del genere di quelle di Carabellese e di Banfi⁹³, in cui è la *considerazione* della bontà del volere a venir definita come incondizionata. Si veda ad esempio la traduzione a cura di Carabellese, recentemente riproposta da Vigorelli: «Nel mondo dappertutto, e anzi in generale anche fuori di esso, non si può pensare nessuna cosa che possa essere ritenuta buona senza limitazione, all'infuori di una volontà buona»⁹⁴.

Osserviamo perché vada preferita quest'ultima interpretazione. *In primis*, la posizione di «ohne Einschränkung» all'interno della frase fa in effetti pensare che esprima la modalità del verbo *halten*, mentre per essere attributivo di «gut», dovrebbe di norma seguirlo. Inoltre, sono appunto rilevanti le considerazioni di ordine filosofico: Kant espone nella *Prefazione* all'opera il metodo con il quale il testo procede, ossia attraverso tre passaggi, dei quali il primo prende le mosse dalla *conoscenza* comune per arrivare, analiticamente, a quella filosofica, il secondo, ancora analitico, porta dalla «filosofia morale popolare» alla «metafisica dei costumi» e il terzo, sintetico, conduce alla critica della ragion pura pratica⁹⁵. Tralasciando qui di considerare le implicazioni più complesse di un tale procedimento e limitandoci a ricordare l'evidenza per cui in tutte e tre le sezioni Kant sta discutendo di qualcosa che in termini a noi contemporanei definiremmo *meta-etica*, ovvero, in breve, teoria ed eventualmente fondazione della teoria morale, e lo sta facendo con un metodo che *conduce* alle proprie tesi attraverso l'analisi concettuale e l'analisi di quanto “comunemente” accettato per valido, non sembra plausibile che il filosofo desideri prendere le mosse da un'affermazione contenutistica, ossia l'illimitata bontà della volontà buona, cui appunto intende invece *pervenire*. Kant muove piuttosto dalla “constatazione” del fatto che una volontà buona *si riveli alla conoscenza* razionale comune come buona sotto ogni aspetto.

Tali considerazioni vengono inoltre confermate dall'argomentazione svolta da Kant con la prosecuzione dello stesso paragrafo e di quello successivo, in cui sono forniti esempi di come i talenti dello spirito e i doni della fortuna possano *essere considerati buoni a condizione che* se ne faccia uso sotto la guida della volontà buona stessa. L'affermazione secondo cui il *guter Wille* sia invece incondizionatamente buono (o buono *in sé*) è insomma ciò cui Kant desidera arrivare, esaminandone analiticamente il concetto a partire dall'osservazione del fatto che esso sia unanimemente considerato buono indipendentemente dall'uso che se ne fa, *poiché* – ed è quanto viene appunto mostrato nell'immediato prosieguo del testo⁹⁶ – qualunque uso della volontà

⁹² *GMS*, AA 04: 393.02-04, trad. it. *ibidem*, corsivo mio.

⁹³ I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di A. Banfi, Mondadori, Milano, 1933, p. 68.

⁹⁴ I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi* a cura di A. Vigorelli cit., p. 37.

⁹⁵ Cfr. *GMS*, AA 04: 392.17-28, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 8.

⁹⁶ Cfr. *GMS*, AA 04: 393.07-394.31, trad. it. *ivi*, pp. 9-10.

buona, per definizione di che cosa sia secondo Kant *morale*, sarà comunque morale e dunque buono. Diversamente da quanto accade con i doni della fortuna o i beni di natura, infatti, la cui bontà dipende dall'uso che se ne fa⁹⁷, il valore morale della volontà buona è secondo Kant incondizionato e da esso deriva anzi la bontà delle qualità dell'uomo ulteriori rispetto alla bontà della volontà, le cui diversità di utilizzo conseguono appunto dall'essere dettate o meno dalla volontà buona stessa.

Coerentemente con quanto sostenuto fin qui, la prosecuzione dell'argomentazione kantiana con l'"argomento teleologico", in seguito ai tre paragrafi in cui l'ipotesi iniziale viene, come si è argomentato, esclusivamente presentata in quanto osservazione di un dato di fatto, ossia del fatto che la coscienza comune *consideri* la volontà buona come buona in sé, *mira a difendere la validità dell'ipotesi* e soprattutto dell'idea comune – dunque, come abbiamo visto, la validità dell'idea comune che funge da ipotesi di partenza per Kant – *secondo cui la volontà ha in sé un valore assoluto*. L'"argomento teleologico" ha cioè l'obiettivo di rendere plausibile l'assunto enunciato ad apertura dell'opera. Tale obiettivo viene da Kant perseguito, come si intende mostrare, *sia* attraverso un'argomentazione "indiretta", per cui la porzione di testo in questione ha lo scopo, come esplicita ad esempio Schönecker, di giustificare la plausibilità della tesi per cui «la funzione della ragione come facoltà pratica è [...] la determinazione della volontà come buona in sé»⁹⁸ (vedremo a breve in quale misura la validità di questa tesi possa suffragare quella dell'ipotesi sulla bontà assoluta della volontà buona, tramite una dipendenza, instaurata da Kant, di quest'ultima ipotesi dalla prima tesi⁹⁹) *sia* attraverso un'argomentazione "diretta", per cui il concetto di finalismo della natura introdotto da Kant a questo livello della trattazione ha anche la funzione di meglio esibire il fatto che la volontà buona sia secondo il filosofo, appunto, buona in sé *in quanto* «buona senza fini ulteriori»¹⁰⁰.

Se la nostra interpretazione fosse corretta, come cercheremo a breve di mostrare, i paragrafi dal quarto al settimo della *Prima sezione* della *Fondazione*, che ora prenderemo in esame con l'obiettivo principe di comprendere che cosa sia la volontà buona e quale ne sia l'aspetto che Kant considera come fondamentale, non costituirebbero, come invece è stato sostenuto¹⁰¹, un corpo estraneo all'interno dell'incedere kantiano, bensì avrebbero la funzione

⁹⁷ Come sottolineano Schönecker e Wood a questo proposito, in *id.*, *Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein einführender Kommentar* cit., p. 40, Kant non sostiene però che la bontà di *ogni* cosa dipenda dalla volontà buona. Secondo Kant, esistono anche azioni e oggetti della volontà dotati di valore moralmente neutro. La tesi sostenuta dal filosofo è piuttosto che *nella morale* tutto dipenda dalla bontà della volontà.

⁹⁸ D. Schönecker, A. W. Wood, *Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein einführender Kommentar* cit., p. 53, trad. mia.

⁹⁹ Cfr. *infra*, pp. 90-91.

¹⁰⁰ *GMS*, AA 04: 397.01-02, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 12.

¹⁰¹ Cfr. D. Schönecker, A. W. Wood, *Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein einführender Kommentar* cit., pp. 52-54.

niente meno che di *accogliere* all'interno della teoria kantiana l'ipotesi di partenza o, meglio, di accogliere in quanto valida la formulazione relativa alla volontà buona constatata, ad apertura dell'opera, come presente nella coscienza comune. Anziché costituire un'argomentazione irrilevante, i passi considerati rivestono il ruolo centrale di mediazione tra la constatazione di quale sia l'opinione della conoscenza comune della morale e l'argomentazione kantiana, che prende le mosse allora proprio dalla conclusione, raggiunta con i quattro paragrafi qui sotto esame, per cui tale opinione è ben fondata. Ciò appunto soprattutto perché l'argomentazione *diretta* che rintracciamo nei passi commentati assume a nostro avviso un valore almeno equivalente a quello di quella indiretta.

I quattro paragrafi che ora analizziamo, infatti, si sostiene, hanno la funzione di convalidare l'“ipotesi” iniziale, *permettendo* a Kant, quale loro esito, di passare all'argomentazione vera e propria oggetto della *Prima sezione* dell'opera, ovvero quella che costituisce il nucleo della «conoscenza filosofica» della moralità. Tale argomentazione, com'è noto, si snoda attraverso le tre celebri proposizioni, delle quali l'individuazione della prima, non indicata esplicitamente da Kant, solletica da sempre la curiosità degli studiosi. Non si ha certo qui la pretesa di aver trovato la prova definitiva del riconoscimento dell'ottavo paragrafo della *Prima sezione* della *Fondazione* come costitutivo della prima proposizione tanto cercata. Eppure, le argomentazioni contenutistiche che svolgeremo nella sezione di capitolo ad essa dedicata e quanto definito finora da un punto di vista strutturale dell'opera portano a sostenere con una certa abbondanza di prove questa interpretazione anziché quella per cui la prima proposizione andrebbe individuata nell'apertura del capitolo stessa¹⁰². Invero, se i primi tre paragrafi presentano il fatto che la volontà buona venga considerata come buona in sé dalla conoscenza comune e i successivi quattro argomentano a favore della plausibilità della concezione comune, l'ottavo può iniziare l'argomentazione effettiva kantiana enunciando una nuova proposizione “di partenza”, che coniuga i risultati fin lì raggiunti al concetto kantiano di dovere:

Um aber den Begriff eines an sich selbst hochzuschätzenden und ohne weitere Absicht guten Willens, so wie er schon dem natürlichen gesunden Verstande beiwohnt und nicht sowohl gelehrt als vielmehr nur aufgeklärt zu werden bedarf [...], *zu entwickeln*: wollen wir *den Begriff der Pflicht* vor uns nehmen, der *den eines guten Willens*, obzwar unter gewissen subjectiven Einschränkungen und Hindernissen, *enthält*.¹⁰³

¹⁰² Cfr. *infra*, seconda sezione del *Quarto capitolo*, soprattutto pp. 147-165.

¹⁰³ *GMS*, AA 04: 397.01-08. Purtroppo la traduzione di P. Chiodi di questo passo è particolarmente inadeguata. Preferiamo dunque riportare quella a cura di P. Carabellese rivista da Vigorelli, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., pp. 40-41: «Ma per sviluppare il concetto di una buona volontà da stimarsi altamente per se stessa e senza ulteriore scopo, per svilupparlo così come esso è presente al buon senso naturale senza bisogno di essere insegnato ma soltanto di essere chiarito, [...] noi dobbiamo metterci davanti il concetto di dovere che contiene quello di una volontà buona, sebbene sotto certe soggettive limitazioni e ostacoli».

Se, dal punto di vista della struttura del testo e dell'argomentazione kantiana, la prima delle tre celebri proposizioni è plausibile sia contenuta nel passo citato ed è dunque riformulabile con l'espressione "il concetto del dovere [*Pflicht*] contiene quello di una volontà buona", "a domino", con una singola osservazione, quella relativa alla prima frase della *Prima sezione* e ai paragrafi dunque primo-terzo, ci stiamo muovendo verso una proposta di risoluzione di due problemi capitali dell'interpretazione commentaristica della *Fondazione*, vale a dire quello relativo al significato e ruolo dell'"argomento teleologico", paragrafi quarto-ottavo, in relazione alle tesi della *Fondazione nel suo complesso*, nonché il problema, forse ancora più rilevante, dell'individuazione della prima proposizione con l'aiuto della quale Kant giunge a definire «la terza proposizione, che consegue dalle due precedenti [...]: il dovere è la necessità di un'azione per rispetto della legge»¹⁰⁴.

I paragrafi quarto-ottavo hanno lo scopo di rimuovere l'obiezione per cui

nonostante il pieno accordo fra la ragione comune e quest'idea [l'idea del valore assoluto della semplice volontà, la *considerazione* di essa che prescinde da ogni utilità], può nascere il sospetto che essa sia un ingannevole fantasma prodotto da un'interpretazione¹⁰⁵ erronea dell'intenzione della natura nel fare della ragione la guida della nostra volontà.¹⁰⁶

L'assunto kantiano, forse è bene esplicitarlo nel dettaglio delle sue implicazioni, è a questo punto dell'argomentazione il fatto che la validità dell'osservazione per cui la volontà buona sia da considerare come assolutamente buona e dunque buona in sé *derivi* da quella del fatto che la ragione sia posta dalla natura a guida della volontà dell'uomo. Se si dubita di quest'ultima concezione, quella per cui la ragione è posta dalla natura a guida della nostra volontà, dunque, l'idea che la volontà buona sia buona in se stessa potrebbe secondo Kant vacillare. Allo stesso modo, se la ragione non avesse la funzione di guidare la volontà, se non la guidasse, sbaglierebbe chi ritenesse che la volontà buona sia da considerare come un fine in sé, perché allora la natura ci avrebbe dato la ragione *senza uno scopo*, anziché per creare la volontà buona, come invece secondo Kant assume la conoscenza razionale comune della moralità, la quale appunto trae l'idea della bontà assoluta della volontà buona dal concetto di scopo della ragione da realizzarsi nella guida della volontà. Il fatto che la conoscenza comune ritenga che la ragione abbia il fine di guidare la volontà è dunque un ulteriore ed importante elemento, non dichiarato con evidenza, dell'argomentazione teleologica kantiana. Va ricordato infine che se l'idea della validità assoluta della volontà buona dipendesse da un'interpretazione *erronea* dell'intenzione della natura,

¹⁰⁴ GMS, AA 04: 400.17, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 16.

¹⁰⁵ Si noti bene: Kant sta qui ancora trattando, come risulta evidente dalla scelta dei termini "considerazione" e "interpretazione", della *concezione* che la ragione comune ha della moralità.

¹⁰⁶ GMS, AA 04: 394.34-395.01, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 10.

ovvero l'intenzione per cui la ragione *ha in natura lo scopo di produrre* una volontà buona *come fine in sé*, la concezione della moralità tipica secondo Kant della conoscenza razionale comune risulterebbe a sua volta erronea e non potrebbe allora valere come punto di partenza delle riflessioni della *Fondazione*.

Mentre Schönecker ricostruisce l'argomentazione "teleologica" kantiana rintracciandone lo scopo esclusivamente nel raggiungimento della conclusione per cui appunto la ragione è stata posta dalla natura a guida della volontà dell'uomo, si intende in quanto segue sostenere l'interpretazione per cui ciò che Kant persegue con le pagine analizzate è al tempo stesso l'idea per cui se la ragione ha come scopo quello di produrre una volontà buona, allora la bontà buona è un fine e precisamente un fine in sé.

Si ritiene dunque che la tesi per cui la ragione abbia secondo natura lo scopo di determinare la volontà non sia l'unica tesi che Kant si propone di avvalorare nei passi in questione e che l'ulteriore principio sostenuto, quello per cui la volontà buona è un fine in sé, sia dimostrato da Kant sia con il raggiungimento della conclusione per cui la ragione guida effettivamente la volontà, conclusione raggiunta allora sulla base degli assunti "impliciti" sopra evidenziati, sia, e forse soprattutto, attraverso l'ulteriore punto *clou* dell'argomento teleologico, quello su cui si desidera qui insistere e non sottolineato da Schönecker e Wood, per cui il finalismo della natura consiste nel fatto che tutto in natura, con un'alternativa esclusiva, sia un fine oppure abbia un fine; siccome la ragione *ha* il fine di generare la volontà buona e la volontà buona dunque è un fine, la volontà buona *non ha* fini fuori di sé¹⁰⁷. L'argomento "teleologico" merita forse sulla base di quest'ultima considerazione il proprio titolo ancor più che per il fatto che Kant si basi su argomentazioni concernenti il finalismo della natura, dalle quali trarre poi l'opinione per cui il fine della ragione sia generare una volontà buona: la conclusione kantianamente ancora più forte è infatti che la volontà buona *sia un fine in sé*.

Vi sono due modi per leggere l'ultima proposizione del paragrafo terzo, introduttivo delle tematiche citate. Entrambi definiscono il senso dell'argomento teologico ed entrambi confermano quanto osservato. Il senso della proposizione, nella sostanza, rimane nelle due letture possibili invariato ed è, da un punto di vista semplicemente linguistico, molto più probabile che la lettura corretta sia la seconda delle due che ora propongo, lettura in cui il concetto sopra esposto risulta ancora più chiaro. Ricordiamo quale sia il problema che stiamo sollevando: Schönecker e Wood scrivono che l'argomento teleologico non ha nessun ruolo nel prosieguo della *Fondazione della metafisica dei costumi* ma questo, si sostiene, può accadere

¹⁰⁷ Ed ecco allora perché il paragrafo ottavo, che segue direttamente l'"argomento teleologico", si esprime nei termini di un «concetto di una volontà sommamente degna di stima per se stessa e buona senza fini ulteriori», *GMS*, 04: 397.01-02, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 12.

esclusivamente perché non vedono o comunque tralasciano di ricordare la connessione *intrinseca*, oltre che estrinseca – a livello cioè di sostegno indiretto, da parte dell’argomentazione svolta dai paragrafi ora introdotti, al concetto di volontà assolutamente buona –, esistente tra il concetto di ragione buona intesa come fine in sé con l’argomentazione che sostiene che la ragione abbia lo scopo di guidare la volontà.

Infatti, una volta presentato il dubbio per cui, se effettivamente la volontà buona costituisca un bene assoluto, risulterebbe strano [*befremdlich*] che la ragione debba guidare le nostre azioni, poiché sembrerebbe a quel punto più plausibile che sia invece la volontà a dover condurre il comportamento umano in alternativa alla ragione¹⁰⁸, Kant prosegue scrivendo, dove risulta essenziale che ci soffermiamo sulle interpretazioni poste tra parentesi quadre: «Daher [ossia: per il fatto che se lo scopo della ragione non fosse produrre la volontà buona, penseremmo male quando pensiamo che la volontà buona sia buona in sé] wollen wir diese Idee [quella per cui la ragione ci è data dalla natura per governare la volontà] *aus diesem Gesichtspunkte* [quello dell’ipotesi iniziale per cui la volontà è buona in sé] auf die Prüfung stellen»¹⁰⁹. Una seconda lettura, ancora più radicalmente orientata nella direzione da noi precedentemente indicata, recita: «Daher [ossia: siccome l’idea del valore assoluto della volontà è strana, poiché affinché sia plausibile che la volontà possieda un valore assoluto, la volontà dovrebbe risultare essere lo scopo della ragione, mentre sembra che ciò non sia, perché ciò significherebbe che la ragione debba guidare il nostro comportamento, mentre sembra che la ragione non lo guidi, vale a dire sembra non guidi la nostra volontà, perché abbiamo lo scopo di essere felici e la ragione sembra non farcelo raggiungere] wollen wir diese Idee [l’idea del valore assoluto della volontà] *aus diesem Gesichtspunkte* [quello della validità o meno dell’ipotesi per cui la ragione determinerebbe la volontà e della sua stranezza] auf die Prüfung stellen».

In entrambi i casi di lettura, il dato di fatto per cui esiste *un punto di vista* a partire dal quale svolgere l’argomentazione che viene così introdotta mostra che quest’ultima possiede, per Kant, almeno due obiettivi intrecciati: quello espresso dal punto di vista adottato e quello consistente nel mettere alla prova l’idea considerata. In entrambi i casi interpretativi, dunque, sebbene del resto il secondo caso sembri essere il più corretto, soprattutto perché il termine “idea”, ripreso nella proposizione in esame, all’inizio del paragrafo indica proprio l’idea del valore assoluto della semplice volontà («c’è tuttavia in questa idea del valore assoluto della

¹⁰⁸ Cfr. *GMS*, AA 04: 394.32-395.01, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 10: «C’è tuttavia in questa idea del valore assoluto della semplice volontà, in questa considerazione di essa che prescinde da ogni utilità, qualcosa di così strano che, nonostante il pieno accordo fra la ragione comune e questa idea, può nascere il sospetto che essa sia un ingannevole fantasma prodotto da un’interpretazione erronea dell’intenzione della natura nel fare della ragione la guida della nostra volontà».

¹⁰⁹ *GMS*, AA 04: 395.01-03, trad. it. *ibidem*: «Intendiamo perciò sottoporre ad esame tale idea da questo punto di vista».

semplice volontà... »¹¹⁰), le due argomentazioni, quella relativa al valore assoluto della volontà e quella concernente la funzione di guida della volontà svolta dalla ragione, se si esclude l'ulteriore livello relativo all'argomentazione riguardante la *stranezza* di quest'ultima concezione in quanto connessa alla prima, vanno di pari passo. Costituisce quindi una ricostruzione incompleta del pensiero kantiano il privilegiarne una sola e in particolare privilegiare semplicemente la prima, poiché così facendo si perde di vista il senso globale dell'argomentazione teleologica che, come si sostiene, è dato sia dal fatto che essa avvalori *indirettamente* l'ipotesi di partenza relativa alla bontà assoluta della volontà buona, sia dal fatto che porti evidenze *dirette* a favore del carattere fondamentale che risulta allora venir posseduto dalla volontà buona, vale a dire il suo essere un fine in sé *in quanto* appunto buona in senso assoluto e in quanto scopo della ragione pura pratica all'interno del finalismo della Natura.

Il fatto che, in questa sede, Kant non esponga né dettagli ulteriormente le sue posizioni sul finalismo, mancanza notata e criticata da Schönecker e Wood¹¹¹, non significa che il filosofo non le ritenga argomentabili né che vi si affidi come a dei postulati. Infatti, tali assunti trovano perfetta rispondenza in altre opere kantiane, dove il filosofo, diversamente appunto rispetto a quanto non faccia nella *Fondazione*, argomenta con dovizia di particolari le proprie posizioni sulla tematica. Si pensi ad esempio soprattutto agli scritti di filosofia della storia¹¹², contemporanei tra l'altro alla stesura della *Fondazione*, se non ci si vuole temporalmente spingere nelle due diverse direzioni in avanti fino alla *Critica del giudizio teleologico* contenuta nella *Critica della facoltà di giudizio* oppure a ritroso fino allo scritto *Sulle cause dei terremoti*¹¹³. La presenza di tali tesi in opere anche di molto posteriori o anteriori alla *Fondazione* non rende la corrispondenza tra i testi meno importante; al contrario, come per il parallelo con la *Critica della ragion pratica* che abbiamo sviluppato nelle due sezioni di capitolo precedenti, il riscontro tra teorie che nelle diverse opere vengono da Kant più o meno

¹¹⁰ GMS, AA 04: 394.32-33, trad. it. *ibidem*.

¹¹¹ Cfr. D. Schönecker, A. W. Wood, *Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein einführender Kommentar* cit., p. 52.

¹¹² Cfr. ad esempio *IaG*, AA 08: 18.19-27; *IaG*, AA 08: 19.18-20.24; *MAM*, AA 08: 115.11-116.05.

¹¹³ Cfr., ad esempio, *GErd*, AA, 01: 460.20-29, «So ist der Mensch im Dunkeln, wenn er die Absichten errathen will, die Gott in der Regierung der Welt vor Augen hat. Allein wir sind in keiner Ungewißheit, wenn es auf die Anwendung ankommt, wie wir diese Wege der Vorsehung dem Zwecke derselben gemäß gebrauchen sollen. Der Mensch ist nicht geboren, um auf dieser Schaubühne der Eitelkeit ewige Hütten zu erbauen. Weil sein ganzes Leben ein weit edleres Ziel hat, wie schön stimmen dazu nicht alle die Verheerungen, die der Unbestand der Welt selbst in denjenigen Dingen blicken läßt, die uns die größte und wichtigste zu sein scheinen, um uns zu erinnern: daß die Güter der Erden unserm Triebe zur Glückseligkeit keine Genugthuung verschaffen können!», trad. it. a cura di P. Manganaro in I. Kant, *Scritti sui terremoti*, Edizioni 10/17, Salerno, 1984, pp. 55-56: «E così l'uomo va a tentoni se cerca d'indovinare le intenzioni che Dio si prefigge nel reggimento del mondo. E tuttavia non abbiamo alcuna incertezza quando si tratta dell'applicazione, di come cioè dobbiamo usare i dettami della Provvidenza conformemente al suo fine. L'uomo non è nato per erigere su questo teatro della vanità capanne eterne. Ma poiché tutta la sua vita ha una mèta ben più nobile, quanto discordano da questa pretesa tutte le devastazioni che l'instabilità del mondo produce proprio in quelle cose che ci sembrano le maggiori e le più importanti, per rammentarci che i beni della terra non possono arrecare soddisfazione alcuna alla nostra aspirazione alla felicità!».

ampiamente elaborate permette quanto meno di ipotizzare quali siano gli sviluppi o le implicazioni che Kant stesso concepiva per le tesi allora in alcune sedi eventualmente meno connotate.

Ciò che nell'“argomento teleologico” della *Fondazione* funge da assioma è allora una tesi che altrove viene da Kant argomentata: la ragione è nell'uomo posta dalla Natura a guida della volontà e, tramite quest'ultima, delle azioni umane. Ripercorriamo velocemente l'argomentazione kantiana a proposito allora dei due obiettivi dell'“argomento teleologico” individuati: da un lato, rimuovere il senso di stranezza che si prova nei confronti delle due tesi connesse, laddove dall'accettazione della tesi per cui la ragione è nell'uomo posta dalla Natura a guida della volontà dipende l'accettazione del concetto di bontà assoluta della volontà buona, senso di stranezza provocato dal fatto che si pensi che il fine dell'uomo sia un certo tipo di felicità, che la ragione non saprebbe garantire, infrangendo allora un altro postulato dell'argomentazione, quello per cui in Natura tutto ciò che ha una funzione (e la funzione della ragione è stabilita appunto dalla Natura, come vuole l'assioma di partenza), la compie al meglio e, dall'altro, mostrare che la volontà buona è un fine in sé.

Il primo obiettivo viene perseguito da Kant con un'argomentazione che si basa sull'assunzione del fatto che la ragione venga posta nell'uomo dalla Natura a guida della volontà, per cui il filosofo rimuove il senso di stranezza che si prova di fronte alle due tesi, quella della bontà assoluta della volontà buona e quella del finalismo della ragione nei confronti della volontà buona, confutando ciò che provoca tale senso di stranezza, ovvero l'ipotesi, per Kant erronea, secondo cui il fine dell'uomo sia la felicità terrena. Tale ipotesi, però, viene da Kant confutata semplicemente ricordando che dall'assioma di partenza, ovvero dalla tesi della funzione naturale della ragione come guida della volontà, deriva la concezione contraria a quella formulata da chi mette in dubbio il finalismo della ragione, ovvero ne deriva il fatto che il fine dell'essere umano è il raggiungimento della felicità – o, meglio, contentezza – intesa come conformità alla morale. Se ciò che poteva mettere in crisi l'ipotesi di partenza è falso, l'ipotesi di partenza viene “confermata” nella misura in cui non ne risulta provata la falsità.

Si potrebbe inoltre pensare che Kant derivi la validità della sua concezione, per cui dal finalismo della ragione conseguirebbe che il fine dell'esistenza umana sia la contentezza di sé morale, dall'assunzione che sia valida l'inferenza dei detrattori del finalismo della natura, per cui se dal fatto che il fine dell'esistenza umana sia la felicità terrena deriva la falsità dell'idea di un finalismo della ragione inteso come produzione della volontà buona, allora, per il *modus tollens*, che Kant mostra, come del resto è ovvio, di conoscere nelle sue *Lezioni di logica*¹¹⁴, dalla verità

¹¹⁴ Cfr. *Log*, AA 09: 106.13-14.

dell'idea di tale finalismo consegue la falsità della concezione per cui il fine umano sia la felicità dei sensi e dunque la verità del suo opposto kantiano, vale a dire la teoria del fine umano risiedente nella felicità morale.

Quest'ultima deduzione, tuttavia, nei passi in questione non è sviluppata da Kant in modo esplicito, mentre sembrerebbe chiaro il fatto che Kant neghi valore alla possibile obiezione alle proprie tesi di partenza *sulla base* dell'assunzione di tali tesi di partenza, ed in particolare quella del finalismo della ragione. Si tratta perciò a nostro avviso di un'ostensione dell'assioma di partenza, svolta attraverso il ricorso alla confutazione di una possibile obiezione, ovvero l'obiezione per cui la ragione non può essere considerata come naturalmente finalizzata alla guida del nostro comportamento e della nostra volontà, siccome non è in grado di portarci alla felicità sensibile. Tale obiezione si basa allora sull'idea per cui il nostro fine ultimo sia il conseguimento della felicità dei sensi, ma secondo Kant ciò non può darsi, siccome la ragione non è in grado di farci pervenire a tale genere di felicità e siccome non può darsi che la Natura ci abbia fornito di un organo che compie in modo inadeguato la propria funzione. Il fine dell'essere umano non è però secondo Kant raggiungere il tipo di felicità che la ragione non ci permette di conseguire, ovvero la felicità dei sensi; la felicità cui è destinato l'uomo è un tipo di felicità più alto, corrispondente alla contentezza di sé che deriva dall'aver compiuto il proprio dovere (creando attraverso la ragione, e dunque possedendo, una volontà buona).

Perché sia dunque corretto trovare strana la tesi di partenza, dovrebbe essere vero che il fine dell'esistenza umana sia l'ottenimento della felicità dei sensi, ma non si dà tale caso. In questa argomentazione, come si è cercato di rendere evidente, il ruolo di assioma inconfutabile viene rivestito dal concetto di un'assegnazione, da parte della Natura, alla ragione del compito di guida morale delle azioni umane, e ciò verso il fine autentico dell'essere umano, fine stabilito allora *dalla sola ragione*¹¹⁵, in una prefigurazione del concetto di autonomia che si staglia nella sua chiarezza solo nella *Terza sezione* della *Fondazione*. L'ipotesi che viene messa alla prova è invece il fatto *che sia strano* che la ragione debba guidare le nostre azioni. Kant mostra allora che tale concezione non è strana, perché l'obiezione che le si può muovere è falsa. Ciò avviene a nostro avviso esattamente con la stessa tecnica con cui, nella *Terza sezione*, il filosofo rimuoverà l'ipotesi che un circolo vizioso infici nascostamente l'argomentazione del paragrafo *Intorno all'interesse che si connette alle idee della moralità*: Kant *mostra* come non ci sia nessun circolo vizioso, *mostra* che l'assioma dato per valido non sia insolito¹¹⁶. Non dimostra la validità dell'assioma, bensì rimuove il senso di stranezza che esso potrebbe indurre, se si assumessero concezioni erranee. Il testo così ricostruito, dunque, conferma la tesi di partenza più che nella

¹¹⁵ GMS, AA 04: 396.35, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 12.

¹¹⁶ Cfr. *infra*, seconda sezione del *Terzo capitolo*.

sua validità, appunto, nella sua plausibilità. Diversamente, l'idea per cui la volontà buona è un fine in sé, di cui ora ripercorriamo la dimostrazione, viene da Kant *assicurata nella sua validità* proprio in quanto derivante dall'assioma di partenza.

La seconda tesi sostenuta, allora, sulla base dell'assunto di partenza citato, e precisamente *convalidata* da Kant nella misura in cui viene ricondotta all'assioma relativo al ruolo cui la Natura ha destinato la ragione umana, consiste nella tesi per cui la volontà buona è assolutamente buona *in quanto fine in sé*. L'argomentazione al riguardo è allora la seguente: Kant assume che in natura ogni organo possieda un proprio fine specifico, realizzato, da tale organo, ottimamente. Il filosofo si chiede allora quale sia il fine che la ragione è adatta a raggiungere in modo infallibile e che la Natura ha assegnato dunque alla ragione. Dall'osservazione per cui la ragione non ha evidentemente lo scopo di procurare all'uomo la felicità dei sensi, Kant deriva allora che debba essere vera l'ipotesi opposta a quest'ultima, ovvero quella per cui la ragione abbia lo scopo di condurre l'uomo verso il raggiungimento di una felicità di tipo superiore. La felicità morale è equivalente per Kant, però, al possesso della volontà buona, perciò la determinazione di una volontà buona è lo scopo precipuo della ragione, così come assegnato all'uomo dalla Natura. Se la volontà buona è il fine dell'attività della ragione umana in quanto facoltà pratica, e se in natura tutto ciò che è un fine, non è un mezzo e ciò che è un fine in sé non ha fini ulteriori a sé, se la volontà buona è il fine più alto della ragione, la volontà buona è assolutamente buona in quanto fine in sé e in quanto scopo precipuo della ragione umana, il cui possesso è connesso a quella particolare contentezza di sé che deriva secondo Kant all'uomo dal creare, attraverso la propria ragione, una legislazione cui sottoporsi che sia conforme alla semplice forma della legge e non contenga dunque elementi ulteriori a sé, fini ulteriori.

Tutto ciò andrà affrontato da un'altra angolatura, quando, nel *Quarto capitolo* del lavoro, studieremo il sommo bene e il suo *ruolo motivazionale*, così come compare all'interno della *Fondazione della metafisica dei costumi*, nelle sue analogie e differenze con la *Critica della ragion pratica*. Sembrerebbe infatti che la mancanza dei postulati, così come teorizzati nella seconda *Critica*, dalle dottrine della *Fondazione*, possa portare ad escludere che il sommo bene svolga un ruolo motivazionale in quest'ultima opera. Al contrario, proprio perché, come abbiamo già ricordato¹¹⁷, le teorizzazioni della *Fondazione* si trovano "a cavallo" tra quelle della prima *Critica* e quelle della seconda, anche nella *Fondazione* è possibile rintracciare il concetto di sommo bene in funzione motivazionale – esattamente come nella prima *Critica*. Si tratta però,

¹¹⁷ Cfr. *supra*, soprattutto p. 16.

come vedremo, di un sommo bene *del mondo*¹¹⁸, anziché del singolo individuo, il cui concetto è probabilmente nella *Fondazione* strettamente connesso a quello di *regno dei fini* e all'idea di una concordia tra i fini particolari come obiettivo dell'agire umano moralmente *superiore* rispetto al raggiungimento del bene privato dei singoli. Alcune anticipazioni della dottrina sviluppata nella *Terza sezione* della *Fondazione* possiamo riscontrarle allora nell'opposizione tra felicità particolare del singolo individuo e disegno superiore della Natura, così come indicata dal testo del sesto paragrafo della *Prima sezione*:

Bisogna inoltre riconoscere che il giudizio di coloro che limitano molto, anzi riducono a nulla, le vanitose glorificazioni dei vantaggi che la ragione dovrebbe procurarci in fatto di felicità e di contentezza della vita, non è effetto di umor nero o di ingratitudine verso la bontà del *governo del mondo*, ma che, sotto di questo giudizi, opera nascostamente l'idea di un altro e ben più degno fine della loro esistenza, al quale, anziché alla felicità, è propriamente destinata la ragione, e al quale, di conseguenza, debbono essere il più possibile subordinati, come a suprema condizione, gli intenti particolari dell'uomo [*die Privatabsicht des Menschen*].¹¹⁹

Andrà approfondito inoltre quale sia il particolare concetto di *felicità* che Kant propone nella *Fondazione*¹²⁰. Accontentiamoci ora di sottolineare un'ultima volta, prima di chiudere il capitolo dedicandoci al concetto kantiano di *carattere* e alla sua funzione di mediazione motivazionale tra ragione e volontà buona, l'importanza della tesi kantiana, dimostrata allora, come si è sostenuto, con l'“argomento teleologico”, secondo la quale la volontà buona costituisce un fine in sé per la ragione umana. Essa è infatti essenziale per comprendere l'etica *normativa* che Kant sviluppa a partire dal paragrafo successivo alla conclusione dell'“argomento teleologico” e costituisce uno degli elementi grazie ai quali il concetto di fine e di fine in sé assurge a concetto cardine di gran parte della filosofia kantiana.

* * *

Una volta esaurita l'interpretazione dei passi in cui Kant presenta, soppesandone la validità, la nozione di *volontà buona*, e raggiunto così lo scopo di mostrare che l'obiettivo dell'argomentazione analizzata è proprio quello di affermare che la proprietà fondamentale definitoria di che cosa costituisca una volontà buona è il suo essere un fine in sé, vale a dire la connessione essenziale della volontà, appunto, buona con lo scopo della ragione dal punto di vista del finalismo della Natura e dal punto di vista della costituzione di tale volontà come scevra

¹¹⁸ Cfr. *KrV*, A 814/B 842, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pura* cit., p. 612.

¹¹⁹ *GMS*, AA 04: 396.04-13, trad. it. *ivi*, p. 12, corsivo mio.

¹²⁰ Cfr. *infra*, *Quarto capitolo*, soprattutto p. 69 segg.

di ulteriori scopi al di fuori di sé, possiamo passare a studiare quale sia il rapporto esistente tra volontà buona, *carattere* e ragion pura pratica, scoprendo allora la funzione di mediazione tra volontà e ragione svolta dal concetto kantiano, altrettanto centrale rispetto a quello di volontà buona, di carattere.

A conclusione dei nostri studi sulla *volontà buona*, dobbiamo ora concentrarci dunque su quest'ultima nozione introdotta – la nozione di “carattere”. Nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, tale concetto non sembrerebbe invero giocare un ruolo così costitutivo, poiché viene relegato in due singole osservazioni all'interno di tutta l'opera¹²¹. Tuttavia, si tratta di un'idea cardine, nella prospettiva *motivazionale* kantiana, poiché *il possesso della volontà buona viene definito da Kant come l'aver un carattere* o un carattere buono – dove in Kant, spesso, il carattere in quanto tale, senza la qualifica di buono o cattivo, vedremo a breve come, assurge ad espressione della *scelta morale* – e consiste nella connessione tra la *scelta*, operata dalla ragione, di essere moralmente corretti e l'implementazione di quest'ultima nel proprio “comportamento”, operazione che consta a sua volta nel *perfezionamento* delle proprie disposizioni.

Vediamo innanzi tutto quale sia la definizione di volontà buona come carattere, situata in apertura al testo della *Fondazione*, immediatamente seguente all'*incipit* sopra scandagliato:

Intelligenza, perspicacia, capacità di giudizio, o comunque si vogliano chiamare i talenti dello spirito; oppure coraggio, risolutezza, saldezza di propositi, che sono caratteri del temperamento, sono certamente, per molti aspetti, cose buone e desiderabili; ma possono anche mutarsi in cose estremamente dannose e cattive se non è buona la volontà che deve farne uso e la cui peculiare disposizione [*Beschaffenheit*] si chiama perciò carattere [*Charakter*].¹²²

Kant introduce qui la nozione di una particolare *disposizione* [*Beschaffenheit*] che la volontà può possedere e che, se posseduta, rende la volontà *buona*. Tale disposizione si chiama secondo Kant *carattere*, poiché consiste nell'uso dei talenti dello spirito e del temperamento. Quale connessione esiste tra la concezione kantiana del carattere umano e l'uso dei talenti da parte dell'uomo, connessione che sia tale da giustificare il fatto che la volontà buona si chiami carattere buono esclusivamente a condizione che chi la possiede utilizzi al meglio le proprie

¹²¹ Cfr. *GMS*, AA 04: 393.07-13, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 9 e *GMS*, AA 04: 398.37-399.02: «gerade da hebt der Werth des Charakters an, der moralisch und ohne alle Vergleichung der höchste ist, nämlich daß er wohlthue, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht», trad. it. *ivi*, p. 14: «è proprio qui che si rivela il valore del carattere, valore morale, incomparabilmente il più alto, perché fa il bene non per inclinazione ma per dovere».

¹²² *GMS*, AA 04: 393.07-13: «Verstand, Witz, Urtheilskraft und wie die Talente des Geistes sonst heißen mögen, oder Muth, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorsatze als Eigenschaften des Temperaments sind ohne Zweifel in mancher Absicht gut und wünschenswerth; aber sie können auch äußerst böse und schädlich werden, wenn der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen soll und dessen eigenthümliche Beschaffenheit darum Charakter heißt, nicht gut ist», trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 9.

capacità? Per rispondere a questo interrogativo, dobbiamo studiare meglio che cosa sia il carattere secondo Kant e in quale misura abbia, in virtù delle riflessioni sistematiche kantiane, a che fare con l'uso dei talenti. Ne ricaveremo l'osservazione dell'esistenza di un legame essenziale tra filosofia morale e antropologia kantiane dal punto di vista precipuo della considerazione per cui sussiste secondo Kant per l'essere umano la necessità, che diviene allora un dovere *morale* imperfetto¹²³, della coltivazione dei propri talenti in quanto bagaglio *antropologico*, e ciò sia ai fini del raggiungimento, da parte del singolo, della *possibilità* di compiere un'azione morale sia, per quanto concerne l'intera specie umana, ai fini della persecuzione del perfezionamento morale in ambito storico. Tale concezione kantiana costituisce un significativo rovesciamento della filosofia morale della perfezione wolffiana – da cui Kant com'è noto prende le distanze in modo esplicito ad esempio nella *Fondazione della metafisica dei costumi* e soprattutto nella *Critica della ragion pratica*¹²⁴ – laddove secondo Kant la perfezione dei talenti è una *condizione* dell'esecuzione morale e la morale non consiste invece nella semplice perfezione.

Nel paragrafo dell'*Antropologia da un punto di vista pragmatico* intitolato «Il carattere della specie»¹²⁵, Kant si propone di “caratterizzare” la specie cui appartengono gli esseri umani. Secondo la metodologia della *Seconda parte* del testo dell'*Antropologia*, la *Caratteristica*, per attribuire un carattere a determinati esseri è necessario trovare una proprietà differenziale che li identifichi rispetto ad altri. Ciò risulta possibile ad esempio una volta raggruppate due diverse specie sotto un unico concetto: il carattere indagato è quel carattere che, a questo punto, le distingue. Caratterizzare *una data specie* di esseri significa cioè individuarne la differenza specifica¹²⁶.

Kant *caratterizza* allora l'uomo all'interno dell'insieme degli esseri viventi e lo definisce come quell'animale che *ha un carattere che si forgia da sé in quanto è capace di perfezionarsi secondo fini che si pone da se stesso*¹²⁷. Avere un carattere, *da un punto di vista antropologico-morale e in relazione all'uomo singolo*, significa per Kant anche il medesimo darsi fini da se stesso in ottemperanza alla legge morale, la quale governa la condotta degli esseri razionali, cioè provvisti di libertà¹²⁸. Un individuo umano possiede allora un carattere solo nel caso in cui si dia il fine morale liberamente scelto. Allo stesso modo, la specie umana ha un carattere in quanto

¹²³ Cfr. ad esempio *GMS*, AA 04: 422.37-423.16, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 41; *MS*, AA 06: 444.18-446.08, trad. it. a cura di G. Landolfi Petrone, *Metafisica dei costumi* cit., pp. 507-511.

¹²⁴ Cfr. *GMS*, AA 04: 390.19-37, trad. it. *ivi*, p. 6; *KpV*, AA 05: 40-41.38, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pratica* cit., pp. 46-48.

¹²⁵ *Anth*, AA 07: 321.10-330.02.

¹²⁶ Cfr. *Anth*, AA 07: 321.12-28.

¹²⁷ Cfr. *Anth*, AA 07: 321.31-32.

¹²⁸ Cfr. *Anth*, AA 07: 322.16-17.

specie degli esseri viventi forniti di *razionabilità*, ossia della facoltà di fare di se stessi degli animali dotati di ragione, ragionevoli¹²⁹.

Un essere [*Wesen*] può, secondo Kant, fare di sé qualcosa solo se agisce *liberamente*, se è *frei handelnd*, altrimenti è la natura a fare di esso qualcosa; l'antropologia *pragmatica* dichiara di voler indagare ciò che l'uomo in quanto essere libero può fare di sé¹³⁰. Tale concetto viene da Kant ribadito nella trattazione del carattere della specie umana, laddove il carattere dell'intero genere consiste nella sua perfettibilità; nel perseguire da parte dell'uomo il proprio fine tramite un perfezionamento. «Il carattere di un essere vivente è quello in base al quale si può conoscere anticipatamente la sua destinazione»¹³¹: la proprietà caratteristica della specie umana è altresì, per definizione, *il suo fine*. Ebbene, la specie umana stessa, esattamente come l'uomo singolo, può, ancora per definizione, avere un fine *solo se può darselo*. L'uomo ha dunque un carattere che si forgia da sé perché è capace di perfezionarsi «secondo fini scelti da lui stesso»¹³²: indicare quali siano tali fini ci conduce ad esplicitare in che cosa consista allora la perfettibilità caratteristica umana, mostrando contemporaneamente quale connessione sussista tra il dispiegamento delle disposizioni umane, inteso come realizzazione del carattere umano specifico, e la moralità, concepita da Kant come prodotto della ragione e come destinazione suprema dell'uomo e del genere umano.

Lo sviluppo dell'uomo secondo la propria destinazione o carattere avviene attraverso il dispiegamento di tutte le sue facoltà. Alla discussione delle attitudini umane, Kant premette il senso nel quale questo dispiegamento vada inteso: se anche lo scopo più alto è il perfezionamento morale, umanamente possibile, attraverso la perfettibilità, tale perfettibilità si serve come mezzi dei germi della discordia, che la Natura ha posto nell'uomo stesso. I progressi positivi della cultura, della civiltà e della moralità [*Kultivierung, Zivilisierung, Moralisierung*]¹³³, progressi in ultima istanza attribuibili alla ragione, sono cioè da quest'ultima raggiunti grazie a quella conflittualità, sensibile o prevalentemente sensibile, che la razionalità stessa mira così a superare. Affinché la specie umana compia il proprio progresso, la discordia tra i singoli e la guerra tra gli Stati vanno cioè secondo Kant necessariamente accostate all'altrettanto naturale socialità umana. L'essere razionale umano, il quale se posto in condizioni

¹²⁹ Cfr. *Anth*, AA 07: 321.33-35.

¹³⁰ Cfr. *Anth*, AA 07: 119.11-14.

¹³¹ *Anth*, AA 07: 329, 14-15, trad. mia.

¹³² *Anth*, AA 07: 321.29, trad. mia.

¹³³ R. Brandt, in *id.*, *Kommentar zu Kants Anthropologie*, Meiner, Hamburg, 1999, p. 469, ricorda a questo proposito come ciò differisca dalla tesi esposta da Kant nell'*Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, *IaG*, AA 08: 19.29-20.02, dove la Cultura viene ritenuta essere prodotta dall'uomo per colmare la propria mancanza naturale di un istinto garante della sopravvivenza.

di pace assoluta non progredirebbe verso il meglio¹³⁴, sviluppa infatti da sé la propria perfezione esclusivamente grazie al superamento di certe difficoltà. Difficoltà poste nell'uomo dalla *natura daedala rerum* ma comunque all'uomo e al singolo uomo in ultima istanza completamente ascrivibili.

Ciò premesso, le attitudini caratteristicamente umane sono quella tecnica, quella pragmatica e quella morale. Mentre l'attitudine tecnica viene da Kant definita come l'abilità meccanica ed intellettuale del manipolare le cose [*Handhabung*]¹³⁵, la descrizione dell'attitudine pragmatica si serve dei due concetti di civilizzazione [*Zivilisierung*] e cultura [*Kultur*], i quali a loro volta interagiscono in modo complesso con quello di *moralizzazione*. È possibile, seguendo Reinhard Brandt, interpretare la concezione kantiana per cui l'attitudine pragmatica si pone a un *livello superiore* rispetto alla tecnica come una dichiarazione di eterogeneità del perfezionamento umano dell'una rispetto a quello dell'altra: l'ambito interessato dall'attitudine tecnica andrebbe inteso allora in senso *meramente* biologico, mentre quello costitutivo del perfezionarsi pragmatico umano includerebbe *Kultur* e *Zivilisierung*, laddove la cultura risulta funzionale alla civilizzazione¹³⁶. Cultura, civilizzazione e moralità costituiscono però, sostiene Brandt, una triade all'interno della quale non si danno salti qualitativi¹³⁷.

Inoltre, Kant scrive della disposizione pragmatica come della capacità di entrare in relazione con gli altri uomini¹³⁸, sottintendendo così, anche dal punto di vista antropologico, l'esistenza di una significativa interazione tra i livelli pragmatico e morale. La lettura a questo riguardo proposta da José Luis Villacañas Berlanga nel saggio «Hombre, historia y derecho en Kant»¹³⁹, avvalendosi del senso lato che il termine “cultura” [*Kultur*] può assumere nel testo dell'*Antropologia*, rende conto dell'articolata interazione esistente tra le tre disposizioni – tecnica, pragmatica e morale – definendole come tre dimensioni altrettanto *culturali*¹⁴⁰, che mirano e approdano tutte a forme rispettivamente differenti di *concordia* umana. Villacañas Berlanga connette dunque allora proficuamente le prime due disposizioni a quella morale – se seguiamo nell'opposizione tra *concordia* intesa come espressione della bontà umana e *discordia* [*Zwietracht*] interpretata come conseguenza della cattiveria dell'uomo, entrambe poi considerate come elementi distintivi umani *morali* poiché *ascrivibili* all'uomo stesso come loro portatore libero. L'abilità tecnica e intellettuale del singolo è ad esempio infatti sì in primo luogo

¹³⁴ Cfr. ad esempio *IaG*, AA 08: 20.26-22.04.

¹³⁵ Cfr. *Anth*, AA 07: 323.14-20.

¹³⁶ R. Brandt, *Kommentar zu Kants Anthropologie* cit., p. 474.

¹³⁷ Cfr. *ivi*, p. 486.

¹³⁸ Cfr. *Anth*, AA 07: 323.22.

¹³⁹ J. L. Villacañas Berlanga, «Hombre, historia y derecho en Kant», in: R. Rodríguez Aramayo, F. Oncina Covas (ed.), *Etica y antropología: un dilema kantiano*, Editorial Comares, Granada, 1999, pp. 193-227.

¹⁴⁰ Cfr. *ibidem*, p. 207 sgg.

qualcosa di esclusivamente individuale, ma nel momento in cui questa tecnica stessa presuppone *sviluppo ed educazione*, fenomeni che si possono dare secondo Kant solo in senso interindividuale ed intergenerazionale¹⁴¹, l'entrare in una relazione interpersonale dismettendo l'uso della propria forza implica, nota Villacañas Berlanga, l'accettazione dell'esistenza di una forza "collettiva", accettazione da cui nascerebbe allora la civilizzazione, la quale viene intesa così come cifra non soltanto della disposizione pragmatica umana ma anche di quella tecnica¹⁴².

È in questo senso che Kant ricorda l'importante principio secondo il quale, a differenza degli altri animali i cui singoli individui compiono e perfezionano se stessi, l'uomo non raggiunge la propria destinazione che nella specie, attraverso il progresso *costante* della serie delle generazioni. Nonostante gli ostacoli che lo sviluppo storico incontra, la tendenza verso il fine estremo della specie umana non potrà infatti secondo Kant mai regredire completamente¹⁴³. Questo fine è secondo il filosofo il raggiungimento di quella forma di costituzione civile la quale possa garantire universalmente il diritto¹⁴⁴.

Per comprendere in che cosa consistano il diritto inteso come fine umano e il progresso verso di esso, nella semplice misura in cui ciò risulta rilevante per gli scopi del presente lavoro, e dunque prescindendo dal significato complessivo della relazione che per Kant sussiste tra diritto ed etica, dobbiamo ricordare quale sia la distinzione esistente secondo Kant tra carattere intelligibile dell'umanità, carattere sensibile dell'uomo e carattere della specie, giungendo così a comprendere in tutte le sue componenti la connessione kantiana sistematica esistente tra *carattere* e moralità. L'uomo dotato della facoltà della ragion pratica è cioè, in quanto sottoposto alla legge del dovere e consapevole di giustizia e ingiustizia, buono *per natura*; la libertà invece di desiderare l'illecito sebbene riconosciuto in quanto tale rende l'uomo, ancora per natura, cattivo. Tale duplice possibilità costituisce secondo Kant il carattere *sensibile* dell'uomo, laddove l'utilizzo della nozione di "libertà" a questo proposito ottiene di non lasciar pensare ad una deresponsabilizzazione dell'uomo stesso quanto alle azioni compiute seguendo il proprio impulso cattivo [*böser Hang*]. La cattiveria dell'uomo singolo non è nemmeno in contraddizione con il carattere "buono" *della specie*: questa è infatti continuamente in progresso verso il meglio, così come previsto, appunto, dalla sua destinazione naturale, ovvero dal *carattere intelligibile dell'umanità*.

Si è fin qui solo accennato al teorema kantiano secondo cui la destinazione del genere umano, preso nella sua totalità, come sistema di individui esistenti gli uni accanto agli altri e gli

¹⁴¹ Cfr. ad esempio *Anth*, AA 07: 324.04-11.

¹⁴² Cfr. J. L. Villacañas Berlanga, «Hombre, historia y derecho en Kant» cit., p. 209.

¹⁴³ *Anth*, AA 07: 324.11.

¹⁴⁴ Cfr. ad esempio *IaG*, AA 08: 22.06-08.

uni dopo gli altri, coincida in ultima analisi con la realizzazione universale del diritto. Vanno ora precisati i termini di tale equazione. Come si è già ricordato, la Natura risulta essere secondo Kant, nei limiti nei quali è possibile all'uomo conoscerla, teleologicamente organizzata. Ciò significa che ogni creatura [*Geschöpf*] possiede delle disposizioni, le quali sono destinate a dispiegarsi completamente e in conformità ad uno scopo specifico. Il fine dell'essere vivente è quello di raggiungere la propria destinazione, mediante lo sviluppo orientato delle proprie disposizioni naturali. Nell'uomo è possibile riconoscere a questo proposito una differenza caratteristica rispetto agli altri esseri viventi nel sistema della natura: mentre questi ultimi, essendo privi di ragione, compiono se stessi *singolarmente*, l'uomo raggiunge il proprio fine solo *nella specie*. Ciò significa che nelle specie non-ragionevoli ogni individuo adempie al proprio fine con lo sviluppo delle proprie disposizioni, mentre in quella umana lo scopo si rivela *ulteriore* a quello del singolo.

Il punto a questo proposito risiede nel fatto che il fine dell'uomo stia sì anche nello sviluppo delle proprie disposizioni naturali, esattamente come per gli altri esseri viventi, e dunque nel perseguimento della propria perfezione culminante nel perfezionamento morale individuale, ma con la differenza che le disposizioni precipuamente umane richiedono ed implicano una dimensione ulteriore a quella costituita dall'individuo singolo ed estranea per definizione alle creature non-razionali, vale a dire la dimensione collettiva e storica, in cui si concretizza quella intelligibile. Ciò è appunto implicato dal concetto caratteristico di *essere dotato di ragione*: la ragione in quanto tale pone all'uomo quei fini che le sono propri, ovvero il fine morale individuale e collettivo. La perfettibilità, cifra umana, consiste allora secondo Kant nel progresso di tale istanza razionale; progresso che si concreta nello sviluppo di quelle disposizioni che, determinando e implicando la società umana con le sue imperfezioni, mirano al contempo alla realizzazione nella storia di una civiltà pacifica.

Con ciò siamo tornati al concetto già citato di un fine morale assegnato all'uomo dalla Natura, fine che è chiaro allora a questo punto in quale ampia misura sia da intendersi secondo Kant come obiettivo *superiore* agli scopi umani singolari, in quanto consistente dunque nel raggiungimento, secondo la concezione kantiana, di un *accordo*, di una concordia, appunto, morale tra gli esseri umani stessi. Abbiamo inoltre mostrato la connessione *sistematica* esistente tra tale fine morale – in quanto componente trasversale della filosofia morale, dell'antropologia e della filosofia della storia kantiane – e il concetto di *carattere* umano, individuale e specifico, ovvero il concetto di coltivazione delle proprie attitudini intesa allora, come si è mostrato, quale mezzo-fine che l'uomo possiede per realizzare tale concordia. In questo modo, il carattere morale che l'uomo singolo dà a se stesso attraverso la propria ragione e il carattere della specie

umana che la Natura dà all'essere umano dotandolo della stessa ragione vengono a costituire un *ponte privilegiato* tra il mondo intelligibile e quello sensibile umani.

3. Il rispetto

3.1 *Il rispetto: motivo o movente?*

Come si è già ricordato nel *Capitolo introduttivo* al presente lavoro, Kant elabora le sue teorie etiche e morali in momenti temporalmente differenti e, in parte, anche in luoghi tematicamente diversi. Sul significato di alcune differenze tra le opere morali kantiane e sul rapporto di queste con il criticismo nel suo complesso si discute e si è discusso molto¹. Il presente lavoro ha lo scopo precipuo di indagare quelle variazioni che, all'interno delle teorie etiche e morali kantiane, modificano eventualmente o maggiormente mettono in luce i caratteri che compongono la concezione della *motivazione morale* sviluppata dal filosofo, ponendo prevalentemente attenzione alla *Fondazione della metafisica dei costumi*. Di particolare interesse ai fini del presente lavoro sono allora, all'interno del presente capitolo, dedicato alla nozione kantiana di rispetto [*Achtung*], il ruolo del concetto di “*a priori*” nella teoria della motivazione morale di Kant e il problema della connessione della dottrina del *fatto della ragione* – introdotta com'è noto con la *Critica della ragion pratica* – con il fallimento, nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, del tentativo di «fondare la morale [...] su una dimostrazione positiva della libertà umana»².

Uno studio che si occupi di questi due fronti potrà chiarire quali siano gli spostamenti semantici e teorici che il concetto di rispetto subisce non soltanto nell'intero corso temporale dell'opera kantiana, ma anche e forse soprattutto già all'interno della *Fondazione della metafisica dei costumi*, rendendo al contempo esplicita quale sia la lettura che proponiamo delle teorie sviluppate da Kant con la *Terza sezione* del testo della *Fondazione*; operazione, quest'ultima, che ci permetterà di elaborare compiutamente la concezione kantiana del sommo bene che presentiamo infine nell'ultimo capitolo del lavoro di tesi.

È opportuno affrontare la prima difficoltà considerata, ossia la questione relativa al ruolo giocato dal rispetto all'interno della teoria motivazionale della *Fondazione della metafisica dei costumi*, dotandola di un se pur minimo spessore storico e ricordando come la questione kantiana della motivazione all'azione da compiersi attraverso il semplice riconoscimento della legge morale, senza che debbano intervenire *ulteriori fattori di collegamento* tra la facoltà della ragione e la capacità di desiderare, sia una delle «difficoltà classiche del pensiero etico di

¹ Cfr. ad esempio, in proposito, Tognini, *Introduzione a id.* (a cura di), *Introduzione alla morale di Kant. Guida alla critica*, NIS, Roma, 1993, p. 11 sgg.

² *Ivi*, p. 12.

Kant»³, motivo di critica già da parte del giovane Hegel⁴. L'argomentazione hegeliana, senza con ciò volersi esprimere sul ruolo che essa svolge all'interno del sistema del filosofo, consiste nel negare la possibilità dell'esistenza di una motivazione *pura* all'agire umano, che sia cioè *priva di contenuto sensibile*, sostenuta invece, come Hegel suppone, da Kant. Stiamo vedendo al contrario, nel corso dell'intero lavoro, come la *sensibilità a priori kantiana* possa costituire un interessante contraltare a tali obiezioni.

Per comprendere quali siano le implicazioni delle critiche mosse a questo riguardo a Kant da Hegel, va ricordato inoltre che i fautori di tale genere di obiezioni, proseguendo in un certo senso la tradizione inaugurata, appunto, da Hegel, sostengono tutti che la teoria etica kantiana presupponga un'antropologia per la quale l'uomo sarebbe insanabilmente *scisso* tra la sua parte sensibile e la sua parte razionale⁵. Tali autori, inoltre, sia detto per inciso, aderiscono a loro volta spesso ad una teoria della motivazione all'azione e all'azione morale che sfocia in una concezione della fondazione della morale opposta a quella kantiana e che risale invece, in particolar modo, al pensiero di Hume, secondo la quale esclusivamente le *passioni*, o i sentimenti, hanno carattere vincolante per la volontà umana⁶.

La critica originale hegeliana è stata abbracciata, negli anni 1793-1799 circa, nell'ambito del pensiero tedesco, anche da Schiller e da Fichte. La storiografia filosofica si è in seguito riferita al "difetto" kantiano da essa indicato con l'espressione *rigorismo kantiano*⁷, volendo con ciò definire sia il presunto abisso intercorrente secondo Kant tra ragione e sentimento, sia l'intransigente assoggettamento imposto da Kant a quest'ultimo da parte della prima, interpretando così però in modo eccessivamente libero l'originaria accezione settecentesca del termine *rigorismo*. Con tale accezione il termine compare ad esempio anche in Kant, nella *Religione entro i limiti della sola ragione*, e ha diversamente, a nostro avviso, la sua fonte nella casistica di origine medievale⁸, essendo relativo, come ben mostra il seguente passo kantiano, al concetto di scelta e all'uso dei criteri di scelta morali:

³ H. Allison, L. Caranti, *Libertà trascendentale e autorità della morale in Kant*, Luiss, Roma, 2002, p. 7, corsivo mio.

⁴ Cfr. ad esempio *ivi*, p. 8.

⁵ Cfr. ad esempio E. Tugendhat, «Siebte Vorlesung. Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*: der 2. Abschnitt» cit., pp. 157-160.

⁶ Cfr. ad esempio E. Tugendhat, «Sechste Vorlesung. Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*: der 1. Abschnitt», in *id.*, *Vorlesungen über Ethik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1993, pp. 116-118.

⁷ Cfr. ad esempio A. Lambertino, *Il rigorismo etico in Kant*, Maccari, Parma, 1968. Per una panoramica delle posizioni a favore e contrarie a questa interpretazione, dalla prospettiva di Lambertino ad essa appunto favorevole, cfr. *ibidem*, pp. 259-263.

⁸ Cfr., relativamente al *rigorismo*, ad esempio S. Cremaschi, *L'etica moderna. Dalla riforma a Nietzsche*, Carocci, Roma, 2007, p. 24.

alla dottrina dei costumi generalmente importa che non si ammetta, per quanto ciò le è possibile, *alcuna soluzione morale intermedia*, né per gli atti (*adiaphora*) né per i caratteri umani; perché, con un tale equivoco, tutte le massime corrono il rischio di perdere ogni precisione e ogni stabilità. Coloro che si attengono a questo severo modo di pensare comunemente si chiamano (con un nome che è ritenuto un biasimo, ma che in realtà è un elogio) rigoristi.⁹

A proposito della *incoltabile* divisione tra ragione e facoltà di desiderare kantiane, denunciata dai detrattori del presunto rigorismo del filosofo, allora, si intende in quanto segue, concentrando le nostre riflessioni sull'analisi delle teorie esposte da Kant con la *Fondazione della metafisica dei costumi*, studiare se non sia possibile riscontrare in quest'opera elementi che chiarifichino in quale senso una tale interpretazione, in particolare in relazione ai concetti di *rispetto* e di *a priori*, sia corretta e in quale senso non lo sia.

Nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, Kant inizia ad esporre una dottrina dei moventi *nuova* rispetto alle concezioni della prima edizione della *Critica della ragion pura*, dalla quale l'analisi dei *motivi* [*Bewegungsgründe*] pratici veniva esclusa in quanto avente origini empiriche¹⁰. La scelta del termine *Triebfeder*, traducibile con *movente* e recentemente reso in italiano con *sprone*¹¹, corrisponde infatti nell'opera del 1785 ad un cambiamento, o meglio ad un'evoluzione, nella teoria kantiana della motivazione morale. Nelle pagine che seguono studieremo la gradualità di una tale evoluzione *all'interno* della *Fondazione della metafisica dei costumi* stessa, per poi dedicarci, nell'ultimo paragrafo del presente capitolo, anche alle ulteriori elaborazioni kantiane.

Come mostrano i lavori di Giordanetti, infatti, nel 1781, «il termine “motivo” sta ad indicare [...] la mera empiricità delle inclinazioni connesse con la felicità» e non compete perciò *ancora* all'ambito *conoscitivo* contemplato dalla *Critica della ragion pura*¹². Quando, nella *Critica della ragion pura*, Kant scrive che «il “mondo morale” [...] è una semplice idea, ma tuttavia pratica, che deve e può effettivamente avere un suo influsso nel mondo sensibile»¹³, si riferisce all'imperativo «fa' ciò per cui diverrai *degn*o di essere felice»¹⁴, valido *a priori* in quanto *privo di qualsiasi riferimento ad elementi tratti dall'esperienza*. Il concetto di *movente*, invece, viene utilizzato in quell'opera in relazione alle *idee morali della ragione*, le quali

⁹ RGV, AA 06: 22.19-25, trad. it. di A. Poggi riveduta a cura di M. Olivetti, *La religione entro i limiti della sola ragione* cit., p. 21, corsivo mio.

¹⁰ Come mostrato da P. Giordanetti, «Osservazioni sul rapporto fra filosofia morale e filosofia trascendentale» cit., pp. 1-5.

¹¹ G. Landolfi Petrone, nella sua recente edizione della *Metafisica dei costumi* cit., p. CXI, motiva tale scelta proprio con la volontà di esprimere gli intenti kantiani di definizione di una motivazione non-empirica all'azione, vedendo quindi nella parola «sprone» l'indicazione di una sorta di obiettivo, di movente finale (*l'elater animi*) che differenzia così maggiormente il termine *Triebfeder* da quello di *Bewegungsgrund*.

¹² P. Giordanetti, «Osservazioni sul rapporto fra filosofia morale e filosofia trascendentale» cit., p. 3.

¹³ KrV, A 808/B 836, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pura* cit., p. 609.

¹⁴ *Ibidem*.

possono divenire moventi o sproni del comportamento umano [*Triebfedern*] in virtù del collegamento operato dalla ragione stessa tra esse e una «*causa efficiente* che garantisca al comportamento che si attiene a tale legge [alla legge morale] un *esito* che corrisponda esattamente ai nostri fini supremi, così in questa vita come nell'altra»¹⁵, ossia in virtù del collegamento tra la legge morale e le idee di Dio e di mondo, attraverso il concetto di sommo bene. Kant omette, nel *Canone della ragion pura*, qualsiasi riferimento alla sensibilità e rifiuta una possibile connessione delle «idee splendenti della moralità»¹⁶ con eventuali *Bewegungsgründe* empirici dell'azione morale. La stessa causa efficiente cui Kant fa appello coincide con Dio e non dunque con la capacità di desiderare e agire insita nell'uomo – sebbene nel prossimo capitolo vedremo, almeno in parte, in quale senso il filosofo abbia da sempre, e nello specifico nei primi anni Ottanta del Settecento, concepito una stretta connessione tra Dio e la legge morale dell'azione umana¹⁷. Esiste allora effettivamente uno iato incolmabile tra moralità razionale kantiana ed empiricità delle motivazioni umane non morali? È davvero impossibile spiegare l'adesione da parte dell'uomo alla legge morale kantiana, se non dalla prospettiva di una teoria dei moventi *puramente, prettamente razionali*, secondo la quale essi non avrebbero *alcuna connessione* con i sentimenti umani?

Nella *Fondazione della metafisica dei costumi* Kant elabora una risposta a questi problemi che riprenderà e modificherà ulteriormente nelle opere successive, con le quali il lavoro del 1785 si pone dunque in una relazione complessa, alcuni degli aspetti della quale sono stati considerati nel precedente capitolo di Tesi¹⁸. Come avremo modo di osservare anche nel prossimo capitolo, nella *Fondazione* Kant sviluppa o cita infatti alcune tematiche che derivano dalle opere precedenti, per darne un'elaborazione che in ultima analisi si configura come una sorta di ponte, di tramite che conduce dalle teorie precedenti a quelle posteriori: ciò è evidente soprattutto, per quanto riguarda il concetto di rispetto, per il fatto che l'uso dei termini kantiani di *movente* e di *motivo* a tal proposito oscilla, nella *Fondazione*, lo vedremo, in un modo tale da toccare aspetti che richiamano sia la *Critica della ragion pura* sia la *Critica della ragion pratica*. Un'analisi di tali oscillazioni sulla base di uno studio del testo della *Fondazione* può fornire allora il materiale necessario a riconoscere quale sia lo sviluppo cui Kant in quegli anni sta sottoponendo il proprio pensiero in tema di motivazione morale e può condurci a comprendere come la dicotomia tra empiria e *a priori* sopra delineata sia nella filosofia kantiana una dicotomia mobile e densa di implicazioni.

¹⁵ *KrV*, A 812/B 840, trad. it. *ivi*, p. 612, corsivi miei.

¹⁶ *KrV*, A 813/B 841, trad. it. *ibidem*.

¹⁷ Cfr. *infra*, soprattutto pp. 180-184.

¹⁸ Cfr. *supra*, soprattutto terza sezione del *Secondo capitolo*.

Tomasi spiega la relazione che la *Fondazione* intrattiene con la *Critica della ragion pratica* nell'ordine del rapporto tra uno scritto preparatorio, che si limiti alla semplice esposizione di come sia possibile la conoscenza a priori del principio supremo della moralità, con un'opera più articolata, nella quale di tale principio venga data anche un'effettiva deduzione¹⁹. Si ritiene opportuno ricordare inoltre qui la lettera di Kant in proposito, poiché quest'ultima rende ragione della collocazione programmatica della *Fondazione della metafisica dei costumi all'interno* di un sistema kantiano che tale opera concorre a nostro avviso invece a costituire:

siccome ho in animo di [oppure, più letteralmente: con il proposito di] pubblicare un giorno una *Metafisica dei costumi*, *comincio* ora con il pubblicare questa *Fondazione*. Certamente non c'è una vera e propria fondazione all'infuori della critica della ragion pura pratica, come, per la metafisica, non c'era altra fondazione che la critica della ragion pura speculativa.²⁰

Il passo prosegue, com'è noto, esponendo il motivo per cui una *Fondazione della metafisica dei costumi* sia preliminarmente utile sebbene ad essa debba comunque far seguito anche una *Critica della ragion pratica*, ossia soprattutto in considerazione del fatto che la *Critica della ragion pratica* conterrà *anche* «considerazioni di tutt'altro genere»²¹, relative secondo il Kant del 1785 alla dimostrazione dell'«unità della ragion pura pratica con quella speculativa in un fondamento comune»²². Con tali affermazioni kantiane si spiega appunto almeno in parte il perché dell'ulteriore elaborazione successiva, da parte del filosofo, di alcuni concetti già presentati nella *Fondazione*. Allo stesso tempo, viene in tal modo parimenti a nostro avviso ribadita l'unicità del testo della *Fondazione* all'interno del sistema kantiano²³.

La risposta al problema sopra delineato fornita nella *Fondazione* consiste in una nuova, rispetto alla *Critica della ragion pura*, articolazione della relazione tra le nozioni di dovere, volontà e moventi dell'azione. Il concetto di dovere sviluppato in seguito con la *Critica della ragion pratica* è già presente nella *Fondazione* e giustifica il rapporto *diretto*, di cui analizziamo nel presente capitolo le peculiarità, esistente secondo Kant tra ragione e volontà incondizionatamente buona. L'argomentazione del *Passaggio dalla conoscenza razionale comune della moralità alla conoscenza razionale filosofica della moralità*, di cui discuteremo i

¹⁹ Cfr. G. Tomasi, *Identità razionale e moralità. Studio sulla Fondazione della metafisica dei costumi di I. Kant*, Pubblicazioni di Verifiche, Trento, 1991, pp. 14-15.

²⁰ GMS, AA 04: 391.16-20, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 7, corsivo mio.

²¹ GMS, AA 04: 391.30, trad. it. *ibidem*.

²² GMS, AA 04: 391.25-26, trad. it. *ibidem*.

²³ Cfr. ad esempio A. Vigorelli, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., 1995, p. 131, corsivo mio: «La *Fondazione della metafisica dei costumi* è l'opera in cui, per la prima volta, viene esposta la dottrina morale della filosofia critica».

passaggi nel prossimo capitolo²⁴, ci interessa qui soprattutto allora per quanto concerne i concetti di *massima* e in particolare di *rispetto* cui Kant perviene passando attraverso l'introduzione della nozione chiave di dovere [*Pflicht*], che analizzeremo ora nel dettaglio dal punto di vista della sua interazione *motivazionale* con il sentimento del rispetto.

Kant afferma che il concetto di una volontà sommamente degna di stima per se stessa e buona senza fini ulteriori, che la ragione comune può senza limitazioni ammettere essere buona, è *contenuto* in quello di dovere²⁵. La spiegazione che il filosofo fornisce di questa affermazione consiste nell'elucidazione del concetto di dovere. Dopo l'esposizione, nei paragrafi dal nono all'undicesimo della *Prima sezione*, di esempi e relative considerazioni, secondo i quali anche all'intelletto comune risulterebbe evidente che unicamente le azioni compiute per dovere [*aus Pflicht*] possiedono un autentico, vero, effettivo valore morale²⁶, Kant procede di fatto ad un'ulteriore definizione del concetto di dovere così introdotto. Tale definizione chiarisce, attraverso le due proposizioni che scandaglieremo²⁷, il significato dell'"inclusione" del concetto di volontà buona in quello di dovere, e lo fa in un modo che parimenti contribuisce a risolvere il problema, affrontato specialmente nel *Primo capitolo* del lavoro, relativo al rapporto tra ragione e volontà dal punto di vista dell'alternativa, in entrambe le direzioni – se mutualmente escludentisi – difficilmente percorribile, che sussiste nella filosofia kantiana tra la separazione e l'unione delle presunte sfere di competenza di ragione e volontà, quella intelligibile e quella sensibile.

Con le tre proposizioni analizzate, infatti, vengono introdotti due elementi decisivi per la teoria della motivazione morale kantiana in generale e della *Fondazione della metafisica dei costumi* in particolare: la nozione di *massima*²⁸ e, soprattutto, quella di *rispetto*²⁹. Con la seconda proposizione, Kant afferma che un'azione compiuta per dovere riceve il suo valore dal proprio principio d'azione, che è formale, *a priori*, ed è parimenti il principio della volontà. Il principio d'azione rappresentato dal dovere non è un principio materiale, poiché in quel caso non potrebbe

²⁴ Cfr. *infra*, soprattutto pp. 151-171.

²⁵ Cfr. *GMS*, AA 04: 397.06-08, trad. it. a cura di P. Carabellese rivista da A. Vigorelli, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 41: «il concetto di dovere [...] contiene quello di una volontà buona». Cfr. *supra*, p. 90.

²⁶ Cfr. ad esempio *GMS*, AA 04: 398.14, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 13.

²⁷ Cfr. *infra*, soprattutto pp. 151-165.

²⁸ Il termine *massima* compare in realtà già tre volte nei paragrafi decimo ed undicesimo della *Fondazione* ma il suo legame con il dovere è esposto in modo teorico solo con la *seconda proposizione*. Inoltre, la *massima* viene definita nella prima nota alla *terza proposizione*.

²⁹ Il termine *rispetto* compare, nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, per la prima volta, nella *terza proposizione*. Schönecker e Wood, in *id.*, *Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein einführender Kommentar* cit., pp. 60-61, sostengono invece che la nozione di rispetto sia già costitutiva della *prima proposizione*. A questo riguardo, cfr. *infra*, pp. 162-163.

conferire alle azioni un valore incondizionato, ossia morale. In un tale adeguamento tra volontà e ragione consiste la motivazione secondo Kant morale.

Con una tale formulazione, Kant sta esprimendo quale sia il carattere di normatività della legge morale, ossia in che cosa consista la sua validità oggettiva³⁰. Il valore oggettivo della legge morale kantiana contiene quello del concetto di volontà buona poiché la conformità della volontà al principio del dovere è secondo il filosofo dotata di necessità; è necessario che una tale conformità si dia, che venga perseguita. Parimenti, tale conformità diventa costrizione [*Nötigung*], qualora la volontà sia sottoposta a condizioni soggettive differenti da quelle previste dalla legge stessa³¹.

Il principio dell'azione per dovere non è altro, poi, come enuncia la terza proposizione, che la necessità che la volontà si conformi alla legge *per rispetto* di essa. Il sentimento a priori del rispetto è proprio ciò che nella seconda *Critica* fornirà una soluzione definitiva alla questione della connessione, dal punto di vista della motivazione morale, tra sfera sensibile e sfera intelligibile umane³².

Nella *Fondazione della metafisica dei costumi* vi viene dedicata un'importante e discussa nota a piè di pagina della *Prima sezione*³³, in cui Kant descrive il rispetto come un sentimento «non subito», ma che al contrario «la ragione produce da sé»³⁴, proprio come la «vera destinazione» della ragione «può essere solo quella di *produrre* una volontà buona»³⁵.

Il problema sollevato dai critici del “rigorismo” di Kant si riferisce dunque al fatto che la volontà morale kantiana non sia «determinata da motivi [*Bewegungsgründe*] empirici ma esclusivamente da principi [*Prinzipien*] a priori»³⁶. Studiamo ora come, nella *Fondazione*, vengono utilizzati i termini *Bewegungsgrund*, *Triebfeder* e *Prinzip*, in relazione alla questione del rapporto intercorrente tra volontà, ragione e motivazione morale.

Come si è visto nel *Primo capitolo*, a differenza degli altri animali e allo stesso modo degli altri esseri razionali, l'uomo può agire, secondo Kant, in virtù della facoltà della ragione, non solamente in modo conforme alle leggi [*gesetzmäßig*], bensì anche assumendo attivamente,

³⁰ Cfr. ad esempio A. W. Wood, D. Schönecker, *Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein einführender Kommentar* cit., pp. 77-80.

³¹ Cfr. *GMS*, AA 04: 412.35-413.11, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 30.

³² Cfr. ad esempio quanto scrive in proposito P. Giordanetti, *Estetica e sovrasensibile in Kant. Prima parte: il bello*, CUEM, Milano, 2001, p. 115: «Ora [nella *Critica della ragion pratica* a differenza che nella seconda edizione della *Critica della ragion pura*] anche soggettivamente il dovere è puro, in quanto si identifica con il rispetto. Non siamo qui in presenza soltanto di una costrizione meramente intellettuale, che si contrappone alla sensibilità a partire dalla ragione pratica; essa [...] è in grado di produrre un sentimento, di agire anche sulla sensibilità, non limitandosi alla parte razionale dell'uomo. Il sentimento che deriva dalla costrizione e dall'obbligo morale non è, però, soggettivo né patologico, ma è un sentimento di dolore a priori».

³³ *GMS*, AA 04: 401.17-36, trad. it. cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., pp. 17-18.

³⁴ *GMS*, AA 04: 401.19-20, trad. it. *ivi*, p. 17.

³⁵ *GMS*, AA 04: 396.20-22, trad. it. *ivi*, p. 12, corsivo mio.

³⁶ *GMS*, AA 04: 390.25-26, trad. it. *ivi*, p. 6.

consapevolmente regole di condotta, le quali posso essere dotate di validità oggettiva o soggettiva e che in entrambi i casi spiegano l'azione nel senso dell'esercizio di un potere causale da parte dell'agente. Ciò in contrapposizione alla necessità deterministica del comportamento di quegli esseri che, privi di ragione e dunque della capacità di essere responsabili di un'azione, si trovano sottoposti alla causalità delle leggi naturali. Nel *Primo capitolo* di tesi si è studiato in particolare – diversificando il caso dell'azione conforme alla legge morale da quello che se ne discosti ed evidenziando in quale misura possa essere sostenuta l'identità kantiana tra le due istanze, ragione e volontà, e in quale misura ciò non sia invece possibile – il significato dell'affermazione kantiana per cui se avere una volontà significa poter agire secondo leggi e poiché la determinazione delle azioni in base a leggi richiede la ragione, *la volontà è null'altro che la ragion pratica*³⁷.

Dai principi *a priori* si differenziano secondo Kant i motivi *a posteriori*, empirici, dell'azione, che vanno esclusi dal novero dei motivi cui è lecito assurgere a principi determinanti di quell'azione che voglia definirsi morale. In quest'ambito, la nozione di *a posteriori* in contrapposizione a quella di *a priori* si riferisce non solo e non tanto alla natura della *conoscenza*, secondo la definizione, ad esempio, che ne viene data nell'*Introduzione alla Critica della ragion pura*, per cui sono chiamate conoscenze *a priori* quelle conoscenze che hanno la loro origine in modo indipendente da *ogni* esperienza empirica³⁸, accezione nella quale il termine è utilizzato anche nella *Prefazione alla Fondazione della metafisica dei costumi* e in relazione allo stesso sentimento di rispetto nella *Critica della ragion pratica*³⁹.

Diversamente, per quanto riguarda la *determinazione all'azione*, tali nozioni si riferiscono, come nella *Critica della facoltà di giudizio*, a *principi di determinazione* [*Bestimmungsgründe*] che si definiscono *a posteriori* o *a priori* in quanto forniti *dai sensi* oppure coincidenti con la *forma* della legge⁴⁰. Il principio materiale che è sottratto e rifiutato [*entzogen*] alla volontà include allora tutto ciò che può venir fornito dai sensi, quindi ciò che è *materiale*, come gli oggetti del desiderare e gli esiti possibili di un'azione, esclusivamente nella misura in cui l'essere fornito dai sensi, proprio di tali oggetti del volere, si oppone alla legge morale intesa come principio dell'azione superiore poiché *formale*⁴¹. A tali oggetti dei sensi viene negato dunque il rango di *principi di determinazione* della volontà sebbene Kant non escluda che

³⁷ Cfr. *supra*, soprattutto terza e quarta sezione del *Primo capitolo*.

³⁸ Cfr. ad esempio *KrV*, A 14/B 28, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pura* cit., p. 92.

³⁹ Cfr. ad esempio *GMS*, AA 04: 387.17-388.02, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., pp. 3-4; *KpV*, AA 05: 73.27-34, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pratica*, p. 83.

⁴⁰ Si tratta, in quel contesto, del principio di determinazione del gusto, *KU*, AA 05: 346.21-351-12, trad. it. a cura di A. Gargiulo, *Critica del giudizio* cit., pp. 371-381, in cui Kant utilizza, significativamente, la medesima immagine di *KpV*, AA 05: 92.24-35, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pratica* cit., pp. 103-104.

⁴¹ Cfr. *GMS*, AA 04: 400.10-16, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 16.

esistano principi *sensibili* alternativi di determinazione della stessa, capaci di derivare dalla forma della legge ma di costituire oggetti legittimi dell'azione morale. Come fa notare ad esempio Alberto Pirni, la nozione di *fine* non viene infatti esclusa dalla morale kantiana, bensì, con la terza formulazione dell'imperativo categorico della *Fondazione*, «Kant rielabora il discorso sull'imperativo *partendo dalla volontà*» e dunque «riacquista legittimità la nozione di *fine* nell'ambito della morale. Il fine è ora introdotto come *fondamento*, ovvero come “*principio oggettivo*” di determinazione della volontà»⁴².

Anche lo studio dell'utilizzo, nella *Fondazione*, dei termini che possono essere tradotti con motivo [*Bewegungsgrund*] e movente [*Triebfeder*] può aiutare nella definizione del concetto di motivazione morale kantiano dal punto di vista, qui analizzato, del suo carattere *a priori*. Rispetto all'uso che farà del termine movente nella *Critica della ragion pratica*, è possibile innanzitutto evidenziare delle divergenze significative⁴³, divergenze che è possibile però, come anticipato, riscontrare già *all'interno* della *Fondazione* stessa.

Nella *Seconda sezione*, infatti, nel contesto dell'esposizione degli elementi che compongono la facoltà del volere, compare la seguente definizione dei concetti di motivo e movente: «il principio soggettivo del desiderio è il movente [*Triebfeder*], il principio oggettivo del volere è il motivo [*Bewegungsgrund*]»⁴⁴. Viene fatto un uso coerente di questi concetti, così definiti, nella *Fondazione*, oppure è possibile riscontrarvi i prodromi dell'utilizzo che se ne farà nella seconda *Critica*?

È a nostro avviso possibile notare come in altri punti del testo, e significativamente soprattutto in concomitanza con l'uso del termine e concetto di *rispetto*, Kant intende proprio diversamente le due parole, e precisamente in modo coerente con il valore che il termine *movente* assume nel terzo capitolo dell'*Analitica della ragion pura pratica*, dove il sentimento di rispetto *in quanto movente soggettivo viene chiaramente a coincidere con il movente morale dotato di validità oggettiva*.

Se infatti è vero che ancora nel paragrafo della *Terza sezione* della *Fondazione* intitolato *Del limite estremo di ogni filosofia pratica* si legge che «il movente [*Triebfeder*] deve mancare del tutto», nel momento in cui la ragione pura fornisce la legge morale, ossia nel momento in cui la ragione pura è la causa determinante della volontà⁴⁵, poche righe prima, allo stesso riguardo, Kant si esprime in modo essenzialmente differente. Pur dichiarando infatti l'inspiegabilità di come la ragion pura possa esser pratica, scrive:

⁴² A. Pirni, *Il “regno dei fini” in Kant. Morale, religione, politica in collegamento sistematico*, Il Melangolo, Genova, 2000, p. 26, corsivo mio.

⁴³ Cfr. in proposito S. Landucci, *Sull'etica di Kant*, Guerini e Associati, 1994, p. 133 ed in particolare n27.

⁴⁴ *GMS*, AA 04: 427.26-27, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 46.

⁴⁵ *GMS*, AA 04: 462.12-17, trad. it. *ivi*, p. 84.

in qual modo poi una ragione pura, senza *altri* [diversi] moventi [*Triebfedern*], qualunque sia la loro provenienza, sia per se stessa pratica, in qual modo cioè il semplice principio della validità universale di tutte le sue massime come leggi (che sarebbe senz'altro la forma di una ragion pura pratica), senza alcuna materia (oggetto) della volontà verso cui si possa prendere in precedenza qualche interesse, *offra per se stesso un movente* [*Triebfeder*] e susciti un interesse che possa dirsi puramente morale, o, in altri termini, in qual modo la ragion pura possa essere pratica, nessuna ragione umana può assolutamente spiegare.⁴⁶

Come è possibile osservare, Kant utilizza in questo passo il termine movente [*Triebfeder*] nonostante si riferisca chiaramente alle *motivazioni pure*.

Un ulteriore elemento che chiarifica l'affinità dell'uso del concetto di *Triebfeder* nella *Fondazione della metafisica dei costumi* e nella *Critica della ragion pratica* nonostante la celebre definizione ricordata⁴⁷ consiste nell'utilizzo kantiano dell'aggettivo «altri, diversi» [*andere*] relativamente a «movenți» in tre periodi oltre a quello iniziale del testo appena citato. Si tratta di due passi della *Seconda sezione* e un passo della *Terza*:

Infatti la rappresentazione del dovere e, in generale, della legge morale pura e non mescolata con alcuna aggiunta estranea di impulsi sensibili, esercita sul cuore umano, per mezzo della sola ragione (che allora si rende conto di poter essere anche pratica per se stessa), un'influenza tanto più forte di quella di ogni *altro* movente, reperibile sul piano dell'esperienza, da spregiare, nella coscienza della propria dignità, questi impulsi;⁴⁸

non si potrà dimostrare con certezza, mediante esempi, che in questo caso la volontà è determinata esclusivamente dalla legge, senza alcun *altro* movente;⁴⁹

negli esseri che, come noi, sono affetti anche dalla sensibilità, cioè da moventi *di altro genere*, nei quali non sempre accade ciò che la ragione da sé sola farebbe, [...] quella necessità dell'azione si chiama dovere.⁵⁰

In questi passi, con il riferimento ad *altri moventi*, moventi *di altro genere*, Kant intende, a nostro avviso, indicare che abbiano *carattere di moventi sia* gli impulsi sensibili *sia* eventuali sproni *a priori*, avvicinandosi così alla scelta della seconda accezione nella *Critica della ragion pratica*.

Infine, *Triebfeder* compare nel significato di movente *a priori* in un passo molto rilevante: «abbiamo inoltre mostrato che né il timore né l'inclinazione, bensì esclusivamente il

⁴⁶ *GMS*, AA 04: 460.12-24, trad. it. *ivi*, p. 83.

⁴⁷ *GMS*, AA 04: 427.26-27, trad. it. *ivi*, p. 46.

⁴⁸ *GMS*, AA 04: 410.25-411.02 (BA 33-34), Torino, 1997, pp. 27-28.

⁴⁹ *GMS*, AA 04: 419.26-27, trad. it. *ivi*, p. 37.

⁵⁰ *GMS*, AA 04: 449.19-22, trad. it. *ivi*, p. 70.

rispetto per la legge è *quel movente [Triebfeder] che può conferire un valore morale all'azione*»⁵¹.

Lo stesso tipo di analisi può essere svolta, ottenendo esiti significativamente simili, nei confronti del termine motivo [*Bewegungsgrund*], evidenziando come l'accezione sopra riportata, ritenuta comunemente dalla letteratura secondaria l'unica accezione kantiana del termine e dunque opposta nettamente al significato a sua volta supposto kantiano del termine movente, viene di fatto rovesciata in molti punti, laddove Kant spesso utilizza *Bewegungsgrund* proprio per riferirsi agli impulsi *esclusivamente sensibili*⁵².

⁵¹ *GMS*, AA 04: 440.05-07, trad. it. *ivi*, p. 59, corsivo mio, traduz. modificata, perché Chiodi non traduce proprio «diejenige Triebfeder».

⁵² Cfr. *GMS*, AA 04: 389.16-23, trad. it. *ivi*, p. 5; *GMS*, AA 04: 390.25, trad. it. *ivi*, p. 6; *GMS*, AA 04: 391.04-06, trad. it. *ivi*, p. 7; *GMS*, AA 04: 398.08-12, trad. it. *ivi*, p. 14; *GMS*, AA 04: 401.03-06, trad. it. *ivi*, p. 17; *GMS*, AA 04: 403.32, trad. it. *ivi*, p. 20.

3.2 La Terza sezione della Fondazione: mondo sensibile e mondo intelligibile

Una volta posto l'accento su quali siano le oscillazioni di significato kantiane in relazione agli elementi che compongono la motivazione morale e la determinazione della volontà all'azione morale nella *Fondazione della metafisica dei costumi* e una volta dunque compreso che la differenza tra movente *a posteriori* e motivo *a priori* in Kant non sia così netta come comunemente ritenuto e che, anzi, il motivo empirico della *Critica della ragion pura* si modifica gradualmente, attraverso la *Fondazione*, nel movente puro *a priori* costituito dal rispetto nella *Critica della ragion pratica*, mentre quest'ultimo si caratterizza proprio come un movente *tra gli altri*, diverso da essi in quanto dotato dell'aderenza alla forma della legge morale e da quest'ultima *a priori* generato ma pur sempre *movente* all'azione e dunque pensato da Kant in modo tale da dare effettivamente forma ad una connessione tra ragione e volontà, connessione che renda eventualmente la volontà identica alla ragione, possiamo dedicarci ad affrontare il secondo problema sopraccitato, relativo al rapporto esistente tra dottrina del *fatto della ragione* nella *Critica della ragion pratica* e presunto fallimento del tentativo di fondazione della morale nella *Fondazione della metafisica dei costumi*.

Dall'interpretazione delle argomentazioni contenute nella *Terza sezione* della *Fondazione della metafisica dei costumi* in quanto dimostrazioni dell'esistenza della libertà e della validità della legge morale più o meno riuscite dipende l'interpretazione della loro relazione con le teorie della *Critica della ragion pratica*⁵³. Tomasi parla di un'«unanimità generale» dei critici sul «fallimento»⁵⁴ di esse e procede all'elaborazione di una teoria che possa spiegare in che senso, nonostante tale fallimento, le deduzioni kantiane della libertà e della legge morale nella *Fondazione* rendano conto di come libertà e legge morale possano per lo meno essere *conosciute*⁵⁵. Dieter Henrich sostiene un'interpretazione secondo la quale la dottrina del fatto di ragione, cui Kant perverrebbe al termine di un percorso di tentativi fallimentari di fondare la morale su ipotesi ad essa esterne o su una dimostrazione positiva della libertà umana (percorso inclusivo delle teorie contenute nelle *Riflessioni del Nachlaß*), segna la definitiva rinuncia a tali tentativi⁵⁶. Similmente Landucci, interpretando la dottrina kantiana definitiva del fatto della ragione come chiaramente, inequivocabilmente intuizionista, si esprime a proposito delle deduzioni della *Fondazione della metafisica dei costumi* come di un fallimento contenente

⁵³ Cfr. in proposito D. Schönecker, *Kant: Grundlegung III. Die Deduktion des kategorischen Imperativs*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1999, p. 17 e, per una rassegna delle posizioni degli studiosi sul tema, S. Landucci, *Sull'etica di Kant* cit., p. 96n48.

⁵⁴ G. Tomasi, *Identità razionale e moralità* cit., p. 9.

⁵⁵ Cfr. *ivi*, p. 15.

⁵⁶ Cfr. D. Henrich, «Il concetto di intuizione etica e la dottrina kantiana del fatto della ragione», in G. Tognini (a cura di), *Introduzione alla morale di Kant* cit., soprattutto pp. 82-91.

«aporie tali che ne risulta spiegato ad abbondanza perché egli abbia poi proceduto a riformulare *ex novo* tutt'intera la sua teoria morale»⁵⁷. Tra queste aporie andrebbe situato anche il celebre *circolo* per cui Kant dimostrerebbe la possibilità della moralità con la libertà, identificando però la libertà, nel suo senso *positivo*, con l'autonomia della volontà, a sua volta kantianamente coincidente con la moralità stessa⁵⁸.

Landucci cita per intero il passo kantiano relativo a tale circolo⁵⁹ ma omette di ricordare il fatto che Kant lo apra con il verbo *sembrare* («Sembra quindi»⁶⁰), punto sul quale invece Schönecker insiste⁶¹. Schönecker sviluppa infatti, nel suo *Kant: Grundlegung III. Die Deduktion des kategorischen Imperativs*, una dettagliata dimostrazione di come possa diversamente venir letto tale *apparente* circolo vizioso. L'autore inizia il proprio studio con una tesi sulla natura della «specie di circolo vizioso»⁶² dal quale è stato detto dipendere il fallimento degli intenti della *Fondazione della metafisica dei costumi*: la tesi che non si tratti di un circolo vizioso del tipo di un *circulus in probando*, ossia di una petizione di principio in senso stretto, per cui venga in realtà premesso ciò che si vuole dimostrare, bensì di una *petitio principii* nel senso lato di «postulazione di un principio» a sua volta non ancora dimostrato⁶³. La stessa concezione viene espressa da Giordanetti a proposito del fatto che, nella *Prefazione della Critica della ragion pratica*, Kant abbia «dato per dimostrato proprio ciò che la sua opera dovrebbe dimostrare», eppure «non si tratta qui di un circolo vizioso, ma semplicemente di una *caratteristica strutturale dell'argomentazione*, di un tratto attraverso il quale l'autore consapevolmente vuole distinguere il proprio modo di esporre [...] dal metodo di esposizione “dogmatico”»⁶⁴.

La dimostrazione del principio postulato nella terza parte della *Terza sezione* della *Fondazione* segue poi, secondo Schönecker, nelle pagine immediatamente successive alla presentazione del circolo, finché Kant può infine affermare: «viene ora meno il sospetto, presentatosi sopra, che un circolo vizioso infici nascostamente il nostro inferire dalla libertà all'autonomia e da questa alla legge morale»⁶⁵. Landucci legge invece diversamente quelle pagine, poiché, come si è visto, sposa la lettura classica del circolo vizioso kantiano come petizione di principio nel senso più usuale, e dunque afferma che Kant vi «imbocca un'altra

⁵⁷ S. Landucci, *Sull'etica di Kant* cit., p. 71.

⁵⁸ Cfr. *ivi*, pp. 87-94.

⁵⁹ *Ivi*, p. 88.

⁶⁰ *GMS*, AA 04: 449.24: «Es scheint also», trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 70.

⁶¹ Cfr. ad esempio D. Schönecker, *Kant: Grundlegung III* cit., p. 330.

⁶² *GMS*, AA 04: 450.18: «eine Art von Cirkel», trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 71.

⁶³ Cfr. D. Schönecker, *Kant: Grundlegung III* cit., pp. 16-17 e, soprattutto, pp. 333-339.

⁶⁴ P. Giordanetti, *Estetica e sovrasensibile in Kant* cit., p. 40, corsivi miei.

⁶⁵ *GMS*, AA 04: 453.03-05, corsivi miei, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 74.

strada», peraltro parimenti inammissibile⁶⁶. La strada percorsa da Kant al fine di scongiurare il pericolo di un errore logico per petizione di principio consiste secondo Landucci nella dimostrazione della possibilità dell'imperativo categorico *attraverso la dottrina dei due mondi, sensibile e intelligibile, cui l'uomo contemporaneamente apparterrebbe*⁶⁷. Tale dottrina, a sua volta postulando ciò che mira a dimostrare, rivelerebbe allora l'analiticità dell'intera *Fondazione della metafisica dei costumi, Terza sezione* compresa⁶⁸.

Contrariamente, Schönecker ritiene che la dimostrazione della possibilità dell'imperativo categorico sia di fatto oggetto di deduzione nel paragrafo *Com'è possibile un imperativo categorico?* e che anzi la dimostrabilità della validità dell'imperativo categorico venga postulata *insieme* alla realtà della libertà, nella *petitio principii* in questione⁶⁹. Prova ne sarebbe la conclusione al paragrafo in cui si discute il circolo, *Intorno all'interesse che si connette alle idee della moralità*, in cui Kant, una volta affermata appunto l'elusione di tale pericolo, riassumerebbe come segue tale conquista:

quando ci pensiamo liberi, ci trasferiamo, quali membri, nel mondo intelligibile e riconosciamo l'autonomia del volere e con esso la moralità che ne segue; quando ci pensiamo soggetti al dovere, ci consideriamo appartenenti al mondo sensibile, ma anche, al tempo stesso, al mondo intelligibile.⁷⁰

Schönecker legge in tali parole precisamente l'indicazione dei due postulati del presunto circolo, dei quali soltanto il primo, l'autonomia del volere, viene dimostrato con la teoria dei due mondi intelligibile e sensibile mentre il secondo, la moralità che ne segue, viene dedotto nel paragrafo successivo, *Com'è possibile un imperativo categorico?*, ossia attraverso l'esposizione della concezione per cui il mondo intelligibile *possiede in sé il fondamento di quello intelligibile*⁷¹.

La libertà della volontà umana è dunque necessaria *affinché* possiamo «pensarci sottoposti a leggi morali nell'ordine dei fini»⁷² ed è garantita dall'appartenenza dell'uomo all'ordine dei fini. La via d'uscita [*Auskunft*] dal circolo è rappresentata allora dall'idealismo trascendentale⁷³. Nella *Terza sezione* della *Fondazione* si ha il passaggio dalla metafisica dei costumi a quella «critica del soggetto, cioè della ragion pura pratica»⁷⁴ che, attraverso il *factum*

⁶⁶ S. Landucci, *Sull'etica di Kant* cit., p. 89.

⁶⁷ Cfr. *ibidem*.

⁶⁸ Cfr. *ivi*, p. 91.

⁶⁹ Cfr. D. Schönecker, *Kant: Grundlegung III* cit., p. 343 segg.

⁷⁰ *GMS*, AA 04: 453.11-15, corsivi miei, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 74.

⁷¹ Cfr. D. Schönecker, *Kant: Grundlegung III* cit., p. 341 segg.

⁷² *GMS*, AA 04: 450.20-21: «um uns in der Ordnung der Zwecke unter sittlichen Gesetzen zu denken», trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 71.

⁷³ Cfr. in proposito D. Schönecker, *Kant: Grundlegung III* cit., p. 255.

⁷⁴ *GMS*, AA 04: 340.25, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 60.

dell'appartenenza ad un regno dei fini, intende mostrare *la possibilità della realtà dell'imperativo categorico*.

Secondo Pirni si ha, con la nozione di *regno dei fini*, il confluire nella *Fondazione* di teorie della prima *Critica*, «aprendo [...] la via a quella che nella *Fondazione* è ancora chiamata “la critica della ragion pura pratica”»⁷⁵. L'autore si limita però, conformemente agli scopi del proprio lavoro, ad annoverare tra queste teorie esclusivamente quelle in esplicito riferimento con il concetto di *regno dei fini* (il collegamento sistematico tra gli esseri ragionevoli, la totalità, le leggi comuni⁷⁶), omettendo il riferimento ai concetti di fenomeno e noumeno che parimenti ben giustificerebbero tale affermazione, anch'essi in relazione, se pur meno diretta, con il regno dei fini della *Fondazione*. Nella dimostrazione della possibilità dell'imperativo categorico della *Fondazione*, infatti, Kant vi fa riferimento.

Mentre Tomasi spiega, a riguardo, l'affermazione kantiana del fatto che la ragione comune comprenda spontaneamente la distinzione tra carattere empirico e carattere intelligibile con la volontà, da parte del filosofo, di «rendere persuasiva la tesi che noi disponiamo di un punto di vista diverso da quello del mondo sensibile»⁷⁷, Landucci vede in ciò la differenza essenziale tra seconda *Critica* e *Fondazione*. Secondo Landucci, infatti, l'appello alla ragione umana comune, nella *Fondazione* è «quanto mai deciso», sebbene non ancora «risolutivo della questione della realtà del principio della moralità»⁷⁸. La differenza con la teoria del fatto di ragione nella seconda *Critica* potrebbe venir individuata allora nell'oscillare della *Fondazione della metafisica dei costumi* tra l'istanza fondativa fornita dal giudizio comune da cui prende le mosse e il tentativo di una fondazione critica ancora acerba con cui conclude.

Si è cercato invece di mostrare che se pur Kant si muova effettivamente in modo complesso, nei termini delle teorie che vi sviluppa, tra quanto precede e quanto segue la stesura della *Fondazione*, anche la *Fondazione* stessa possiede una sua dignità di opera compiuta, all'interno del criticismo stesso, e conduce a nostro avviso alla seconda *Critica* proprio sulla base delle sue conquiste: la *Fondazione* non è una rassegna delle posizioni della conoscenza razionale comune della moralità e non si avvale, secondo le analisi che abbiamo compiuto con il presente lavoro, dell'istanza fondativa fornita dal giudizio comune. Abbiamo argomentato nello scorso capitolo quali siano le brevi, veloci tappe con cui Kant in seguito all'*incipit* dell'opera si sposti immediatamente sul piano della *propria* argomentazione filosofica. La struttura della *Fondazione* culmina poi nel passaggio ad una metafisica che è sì differente dalla metafisica cui

⁷⁵ A. Pirni, *Il “regno dei fini” in Kant* cit., p. 38.

⁷⁶ Cfr. *ivi*, p. 38 segg.

⁷⁷ G. Tomasi, *Identità razionale e moralità* cit., p. 88.

⁷⁸ S. Landucci, *Sull'etica di Kant* cit., p. 94.

Kant fa riferimento nel 1788 ma che è quanto meno coerente con l'intero percorso filosofico kantiano e non può essere interpretata come un "fallimento" – ciò in considerazione allora sia dell'effettivo ruolo che il supposto circolo vizioso vi ricopre sia delle tesi che Kant nel complesso dell'opera sostiene, tesi, come si mostra in più punti del nostro lavoro, soprattutto nel secondo e nel quarto capitolo, perfettamente coerenti con gli sviluppi delle dottrine kantiane ulteriori.

][L'interpretazione offerta da Landucci per cui la legge morale in quanto fatto di ragione consiste in ultima istanza in un'intuizione va inoltre a nostro avviso respinta, in quanto Kant presenta la «coscienza» della «legge fondamentale della ragion pura pratica» come «un fatto della ragione [...] perché essa ci si impone per se stessa come proposizione sintetica a priori, la quale non è fondata su nessuna intuizione [*Anschauung*] né pura né empirica»⁷⁹.

Naturalmente i termini di Landucci sono volutamente modernizzanti, eppure risultano a nostro avviso cionondimeno rischiosi, poiché Kant è esplicito nel collocare il fatto della ragione all'interno della propria teoria della conoscenza, utilizzandone la terminologia. La teoria del fatto della ragione, concepito da Kant come differente da un'intuizione, è coerente con la definizione che del concetto di intuizione, *a priori* o empirica, viene data nell'*Estetica trascendentale* della *Critica della ragion pura*, dove si legge che

[i]n qualunque modo e con qualunque mezzo una conoscenza possa riferirsi ad oggetti, certo il modo in cui vi si riferisce immediatamente, ed a cui ogni pensiero tende, come suo mezzo, è l'intuizione [*die Anschauung*]. Ma questa si riscontra soltanto quando l'oggetto sia dato; il che è possibile, per noi uomini almeno, solo se l'oggetto agisce, in qualche modo, sul nostro animo [*so fern der Gegenstand das Gemüt auf gewisse weise affiziere*].⁸⁰

La legge morale, pur considerata come data [*gegeben*], «è il fatto particolare (*das einzige Faktum*) della ragion pura, la quale per esso si manifesta come originariamente *legislatrice*», e perciò si manifesta come *attiva nella creazione* della stessa legge morale, autonoma.

Similmente, è a nostro avviso possibile sostenere, come si è accennato, che anche nella teoria del duplice carattere sensibile ed intelligibile umano esposta nella *Fondazione* si manifestino nozioni appartenenti alla teoria della conoscenza già formulata nella prima *Critica*, laddove viceversa, nel *Primo capitolo* del lavoro, si è mostrato quali modificazioni la teoria della conoscenza kantiana subisce a sua volta, in seguito, sulla base delle variazioni dell'etica del filosofo⁸¹. Un parallelo tra la trattazione della possibilità della libertà, in preparazione alla quarta parte della *Terza sezione* della *Fondazione*, e la soluzione della terza antinomia è stato tracciato

⁷⁹ *KpV*, AA 05: 31.27-28, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pratica* cit., p. 36, corsivi miei.

⁸⁰ *KrV*, A 19/B 33, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pura* cit., p. 97.

⁸¹ Cfr. *supra*, soprattutto pp. 28-30.

da diversi interpreti⁸². Parimenti, la soluzione del problema della deduzione della legge morale nella *Fondazione* è a nostro avviso di ordine teoretico e consiste, com'è noto, nel passaggio dalla consapevolezza, ascritta anche all'uomo comune, che la conoscenza degli oggetti delle nostre rappresentazioni non potrà mai raggiungere la conoscenza delle cose in sé, alla consapevolezza che *la medesima impossibilità valga per la nostra conoscenza interiore di noi stessi in quanto intelligenze*. Si ha nella *Fondazione* a tal proposito infatti, come nella *Possibilità della causalità per libertà, in concordanza con le leggi universali della necessità naturale* della *Critica della ragion pura*, una formulazione del doppio lato onde *pensare* al potere causale di un oggetto dei sensi: intelligibile quanto all'azione di tale oggetto in qualità di cosa in sé e «sensibile quanto agli effetti del medesimo oggetto in qualità di fenomeno del mondo sensibile»⁸³. Tale teoria consiste, ce lo mostra la prima *Critica*, nella teoria del duplice carattere, sensibile ed intelligibile, di ogni soggetto del mondo dei sensi, teoria relativa inoltre alla possibilità della causalità libera di un soggetto in quanto noumeno e alla causalità determinata del soggetto in quanto fenomeno⁸⁴.

Così come la cosa in sé e il fenomeno non sono due entità del mondo numericamente distinte ma si danno esclusivamente in relazione alla *conoscenza*, differente, che l'uomo ha di esse, l'appartenenza al mondo intelligibile e quella al mondo sensibile umane non si riferiscono secondo Kant a due aspetti dell'uomo *separati* tra loro e contemporaneamente esistenti in esso, bensì alla *considerazione* che l'uomo ha di sé *in quanto* essere dotato di ragione e *in quanto* sottoposto alle leggi della natura. Tale è il quadro all'interno del quale si colloca la particolare *causalità morale* kantiana oggetto delle nostre indagini.

Con questo genere di osservazioni possiamo ritenere completata la nostra trattazione di quale sia la relazione intercorrente tra motivazione morale e fondazione morale kantiane dal punto di vista dei termini in esse coinvolti nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, avendo sopra mostrato cioè come la concezione kantiana del sentimento di rispetto si differenzi tra le opere vicine alla *Fondazione* e la *Fondazione*, opere che al contempo però sviluppano un quadro teoretico in ultima analisi con essa coerente. Ciò farà da sfondo inoltre allo studio che compiremo nel prossimo capitolo relativamente al sommo bene inteso, all'interno della *Fondazione della metafisica dei costumi*, come elemento motivazionale. Anche in quel frangente faremo inoltre proficuamente ricorso alla *Critica della ragion pura*.

⁸² Cfr. ad esempio D. Schönecker, *Kant: Grundlegung III* cit., p. 255 segg. e A. Vigorelli, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 111 segg.

⁸³ *KrV* A 538/B 566, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pura* cit., p. 444.

⁸⁴ Cfr. *KrV* A 538/B 566-A 541/B 569, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pura* cit., pp. 443-446.

3.3 *Il rispetto nella Fondazione della metafisica dei costumi e nella Metafisica dei costumi: quale affettivismo?*

Quale sia effettivamente il ruolo giocato dal *rispetto* nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, soprattutto se si tiene conto del fatto che tale ruolo deve porsi in relazione ai successivi sviluppi della teoria kantiana della motivazione morale in un modo che sia coerente, è questione controversa⁸⁵. Nel presente lavoro si sostiene, come sopra introdotto, un'interpretazione secondo la quale il sentimento *a priori* del rispetto possiede già nella *Fondazione* quelle caratteristiche che ne rendono possibile l'evoluzione compiutasi con la *Critica della ragion pratica*, ovvero una più chiara definizione del rispetto come *movente [Triebfeder] morale*⁸⁶. La lettura dei significati ulteriori di tali caratteristiche va a nostro avviso allora svolta in relazione al contesto nel quale Kant le articola ulteriormente: va condotta distinguendo i diversi momenti nei quali il filosofo definisce o utilizza il concetto di *rispetto* nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, nella *Critica della ragion pratica* e nella *Dottrina della virtù della Metafisica dei costumi*.

L'uso del termine *rispetto* nella *Fondazione* non è omogeneo e la possibilità di intenderlo in modo coerente con gli sviluppi cui sottostà nelle opere successive è vincolata all'individuazione di alcune accezioni di esso. La letteratura secondaria disponibile sull'argomento, abitualmente, si riferisce alle riflessioni di Mary Gregor in proposito, discutendo la fondamentale distinzione tracciata dall'autrice tra due sensi nei quali Kant utilizzerebbe la parola "rispetto": un senso secondo il quale si tratterebbe di un sentimento, corrispondente al latino *reverentia* riportato da Kant nella *Metafisica dei costumi* e tradotto in inglese dall'autrice con *reverence* e un senso nel quale il *rispetto* kantiano consisterebbe, invece, nella *coscienza della legge morale*⁸⁷.

La difficoltà dell'operare un'integrazione coerente del significato che il *rispetto* assume nella *Fondazione della metafisica dei costumi* con alcuni suoi significati successivi consiste soprattutto nell'ambiguità del ruolo che tale *rispetto* assume come elemento precipuo della motivazione morale: non è chiaro quali caratteri esso debba avere al fine di ricoprire tale funzione né è chiaro se secondo Kant la svolga effettivamente⁸⁸. In particolare, è ed è stata vista come problematica la relazione intercorrente, all'interno della *Fondazione della metafisica dei costumi*, tra i significati sopra riportati del termine *rispetto*, ossia tra il *rispetto* inteso come

⁸⁵ Cfr. ad es. H. J., *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago, 1948, pp. 66-68; R. C. S., Walker, «Achtung in the *Grundlegung*», in O. Höffe (Hrsg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar* cit., pp. 97-98; S. J. Massey, «Kant on Self-Respect», in *Journal of the History of Philosophy*, 21, Berkeley, 1983, p. 57.

⁸⁶ Cfr. *KpV*, AA 05: 78.20-21, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pratica* cit., p. 88.

⁸⁷ Cfr. M. Gregor, *Laws of Freedom*, Basil Blackwell, Oxford, 1963, p. 181.

⁸⁸ Cfr. in proposito ad esempio R. C. S. Walker, «Achtung in the *Grundlegung*» cit., p. 98.

coscienza della legge morale: «Ciò che riconosco immediatamente come legge per me, lo riconosco con rispetto; *in esso si esprime semplicemente la coscienza della subordinazione della mia volontà a una legge, senza inframmettenza di altre influenze sulla mia sensibilità*»⁸⁹; il rispetto inteso come movente morale: «esclusivamente il rispetto per la legge è *quel movente che può conferire un valore morale all'azione*»⁹⁰ e come sentimento: «il rispetto [...] è un sentimento»⁹¹.

Walker, ad esempio, ritiene che già nella *Fondazione Kant* considerasse necessario un qualche intervento del piacere affinché la volontà possa essere messa in moto, cosicché il genere di rapporto *diretto* tra legge e volontà descritto da Kant in alcuni passi della *Fondazione* sembrerebbe contrastare con quello invece in qualche modo *mediato* dall'intervento del rispetto in quanto sentimento che compare in altri luoghi della stessa opera⁹². Nel *Capitolo introduttivo* al presente lavoro abbiamo preliminarmente chiarito quale sia il senso nel quale leggiamo la concezione kantiana di una determinazione *diretta* della volontà da parte della ragione, per cui, diversamente da Walker, affermiamo l'effettiva omogeneità dei due generi di rapporti, diretto e indiretto, che la ragione intratterrebbe con la volontà, grazie ad un'analisi del significato dell'*unmittelbar* kantiano⁹³. Ora dobbiamo porci il compito di chiarire come il concetto kantiano di rispetto possa venir interpretato all'interno di un tale quadro.

Secondo Walker, nella *Fondazione della metafisica dei costumi* non viene da Kant specificato «come sia possibile un sentimento *non-sensibile*»⁹⁴ del genere di quello definito dal filosofo con il concetto di *rispetto*. Si cercherà in quanto segue di render conto delle problematiche sollevate da Walker, ossia soprattutto di rispondere al quesito, posto dall'autore, in merito al carattere *sensibile* o *non sensibile* del rispetto kantiano, arrivando infine ad inserire la nostra interpretazione della nozione kantiana di rispetto all'interno del quadro motivazionale morale complessivo elaborato dal filosofo, identificando quale sia il rapporto che sulla base delle nostre riflessioni è possibile affermare che intercorra, secondo Kant, tra il rispetto morale e le inclinazioni.

Non sembra che Kant, nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, definisca mai il rispetto come un sentimento *non sensibile nel senso di immateriale*, così come invece gli

⁸⁹ *GMS*, AA 04: 401.21-23, corsivi miei: «Was ich unmittelbar als Gesetz für mich erkenne, erkenne ich mit Achtung, welche bloß das Bewußtsein der Unterordnung meines Willens unter einem Gesetze ohne Vermittelung anderer Einflüsse auf meinen Sinn bedeutet», trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 17, corsivi miei.

⁹⁰ *GMS*, AA 04: 440.06-07, corsivi miei: «lediglich Achtung fürs Gesetz [ist] diejenige Triebfeder [...], die der Handlung einen moralischen Werth geben kann», trad. it. *ivi*, p. 59, leggermente modificata, corsivi miei.

⁹¹ *GMS*, AA 04: 401.19: «Achtung [...] ist] ein Gefühl», trad. it. *ivi*, p. 17.

⁹² Cfr. R. C. S. Walker, «Achtung in the *Grundlegung*» cit., p. 98.

⁹³ Cfr. *supra*, pp. 20-25.

⁹⁴ R. C. S. Walker, «Achtung in the *Grundlegung*» cit., p. 97, trad. e corsivo miei.

attribuisce ad esempio Walker, interrogandosi poi sulla plausibile collocazione di un tale sentimento all'interno di una ricostruzione della teoria della motivazione kantiana, problematizzando appunto la possibile relazione causale tra regno dei fini sovrasensibile e sfera fenomenica dell'uomo⁹⁵. Parrebbe piuttosto che Kant, nella *Fondazione*, non prenda posizione riguardo alla definizione di uno *status* del rispetto all'interno delle disposizioni dell'uomo. Solo in un passo, il filosofo colloca genericamente il rispetto «nell'anima [*Seele*]»⁹⁶ e in un altro ne sottolinea il carattere *a priori*⁹⁷, intendendo a nostro avviso per *a priori* il prescindere dalle inclinazioni intese come «*dipendenza* della facoltà di desiderare dalle sensazioni»⁹⁸ e non il prescindere dalle inclinazioni e dai desideri *tout court*.

L'indipendenza della volontà dalle sensazioni, vale a dire la libertà negativa dai dati sensibili propria secondo Kant della facoltà di desiderare dell'uomo, non corrisponde automaticamente alla non-materialità della possibilità che tale indipendenza crea; non corrisponde cioè alla non-materialità della libertà *positiva* di cui, per la filosofia kantiana, l'uomo dispone quando la sua volontà si scopre attiva e legislatrice.

Come si legge nella nota a piè di pagina in cui Kant tratta più estesamente la concezione del rispetto cui fa riferimento nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, «ciò che riconosco *immediatamente* come legge per me, lo riconosco con rispetto; in esso si esprime semplicemente la coscienza della subordinazione della mia volontà a una legge, senza inframmettenza di *altre influenze sulla mia sensibilità*»⁹⁹. Senza dover ricorrere all'interpretazione dell'avverbio *immediatamente* che abbiamo sviluppato nel *Capitolo introduttivo* al presente lavoro¹⁰⁰, l'espressione kantiana per cui il riconoscimento della legge morale avviene nell'uomo senza l'intromissione di *altri* elementi che influiscano sulla sensibilità oltre al rispetto basta, da sola, a sostenere che Kant concepisce il rispetto come *avente effetto* sulla sensibilità umana. È evidente allora che la coscienza della subordinazione della volontà alla legge *può avere*, anzi, si può affermare che abbia, secondo Kant, un'influenza, benché da un punto di vista causale inspiegabile, sulla sensibilità.

Come abbiamo già ricordato, nella *Metafisica dei costumi* compare la nozione di un'inclinazione affrancata dai sensi, la quale indica l'*effetto* creato nell'uomo dall'interesse della ragione. L'esistenza di un'inclinazione di questo genere non sembra però essere contemplata

⁹⁵ Cfr. *ivi*, pp. 97-98.

⁹⁶ *GMS*, AA 04: 407.36, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 24.

⁹⁷ *GMS*, AA 04: 426.01-06, trad. it. *ivi*, p. 44: «interamente *a priori*, senza nulla aspettarsi dall'inclinazione dell'uomo, ma aspettandosi tutto dalla supremazia della legge e dal rispetto ad essa dovuto».

⁹⁸ *GMS*, AA 04: 413.26: «Die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von Empfindungen heißt Neigung», trad. it. *ivi*, p. 31.

⁹⁹ *GMS*, AA 04: 401.21-23, trad. it. *ivi*, p. 17, corsivi miei.

¹⁰⁰ Cfr. *supra*, pp. 21-23.

nella *Fondazione* ed è perciò che risulta difficile stabilire di quale statuto effettivamente goda il rispetto teorizzato da Kant e soprattutto se tale statuto sia univoco nelle diverse fasi del suo pensiero. Dal punto di vista del problema dell'affermazione o meno, da parte di Kant, dell'“esistenza”, nell'uomo, di un'inclinazione *non sensibile* e pertanto morale, va infatti ricordato il passaggio in cui Kant, introducendo il concetto di rispetto nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, scrive:

se un'azione compiuta per dovere deve *prescindere interamente dall'influsso dell'inclinazione*, quindi da ogni oggetto della volontà, null'altro resta che possa determinare la volontà se non, oggettivamente, la legge e, soggettivamente, il puro rispetto per questa legge pratica; da ciò la massima di seguire questa legge anche a scapito di *tutte* le mie inclinazioni.¹⁰¹

Il filosofo sembra così escludere *ogni genere* di inclinazione dalla costruzione della moralità.

Una possibile via percorribile al fine di conciliare le dottrine della *Fondazione* tra di loro e con la successiva *Metafisica dei costumi*, tuttavia, è a nostro avviso immaginabile e consiste nell'intendere alla lettera il periodo riportato, per cui «un'azione compiuta per dovere deve prescindere interamente dall'influsso dell'inclinazione, *quindi* [und mit ihr, e con essa] da ogni oggetto della volontà»¹⁰². Ciò comprendendo allora nel novero delle inclinazioni bandite dalla moralità *semplicemente* le inclinazioni consistenti nell'*attrazione verso oggetti della volontà*. Il rispetto potrà allora venir considerato un'inclinazione *pura* rivolta verso l'azione conforme alla legge, intendendo l'azione conforme alla legge non in quanto oggetto della volontà, bensì, come sopra ricordato, in quanto *attività* di essa¹⁰³.

Un'ulteriore spiegazione consiste poi nel richiamarsi alla distinzione kantiana tra il sentimento di rispetto considerato come *effetto* della legge e i sentimenti patologici come *cause* delle azioni dettate dalle inclinazioni¹⁰⁴, dunque intendendo l'esclusione dell'influsso di ogni inclinazione come esclusione dell'influenza di *tutte e solo quelle inclinazioni che determinino la volontà indipendentemente dalla legge*.

Un'interpretazione analoga all'ultima proposta si legge in Paton, *The Categorical Imperative*, dove viene compiuto il tentativo di spiegare quale sia il rapporto sussistente tra

¹⁰¹ GMS, AA 04: 400.29-401.02, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., pp. 16-17, corsivi miei.

¹⁰² *Ibidem*, corsivo mio.

¹⁰³ Cfr. GMS, AA 04: 400.19-21: « Zum Objecte als Wirkung meiner vorhabenden Handlung kann ich zwar Neigung haben, aber niemals Achtung, eben darum, weil sie bloß eine Wirkung und nicht Thätigkeit eines Willens ist», trad. it. *ivi*, p. 16: «per l'oggetto, quale effetto dell'azione che mi propongo, posso provare inclinazione, ma in nessun caso rispetto, appunto perché esso è il semplice effetto, non l'attività, della volontà», dunque per l'attività della volontà posso provare rispetto.

¹⁰⁴ GMS, AA 04: 401.24-25, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 17: «rispetto [...] è dunque l'effetto della legge sul soggetto e non la causa della legge».

l'affermazione kantiana dell'esistenza di una relazione *diretta* tra legge morale e volontà, la teoria del sentimento di piacere ispirato dalla ragione e quella del rispetto da intendersi come sentimento distinto da tutti i sentimenti subìti e necessario affinché la legge morale abbia effetto sulla volontà umana¹⁰⁵. Il problema che si pone a questo punto della riflessione è, nello specifico, il seguente: perché Kant scrive che la legge determina *immediatamente* la volontà, se poi diversamente afferma che *il solo* «movente [*Triebfeder*] che può conferire all'azione un valore morale» è il rispetto per la legge¹⁰⁶? In che rapporto sta l'affermazione della determinazione diretta della volontà da parte della legge, ossia con l'esclusione di ogni sentimento, con il ruolo del rispetto inteso come «sentimento autoprodotta attraverso un concetto della ragione»¹⁰⁷, dal punto di vista della teoria della motivazione all'azione morale kantiana?

La risposta di Paton, che vuole con ciò preservare il significato di *sentimento* e persino *emozione* attribuibile al *rispetto* di Kant, tanto da scegliere di tradurre *Achtung* invariabilmente con *reverence*¹⁰⁸, consiste nell'interpretare il genere di sentimenti esclusi dalla determinazione del volere diretta attraverso la legge morale come quei sentimenti «considerati motivo [*ground*] della legge e non risultato di essa»¹⁰⁹. In questo modo non verrebbe eccettuato il rispetto «così come inteso» da Kant, bensì «ogni sentimento (incluso [eventualmente] il rispetto)», qualora fosse causa anziché effetto *dell'azione* conforme alla legge morale¹¹⁰. Con ciò viene però negato carattere motivazionale al sentimento di rispetto kantiano, operazione che pare contraria alla lettera del filosofo, sopra analizzata¹¹¹.

Costituisce inoltre un problema per la definizione e giustificazione del ruolo ricoperto dal rispetto nella teoria della motivazione morale kantiana l'introduzione, in chiusura della *Fondazione*, del concetto di «sentimento di piacere [*Lust*] o soddisfazione [*Wohlgefallen*] per il dovere compiuto» che la ragione deve «ispirare» in un essere affetto sensibilmente, *affinché* questi possa agire conformemente ai dettami della ragione stessa¹¹². Ciò corrisponde, prosegue Kant, alla definizione di una «causalità che determini la sensibilità» in base ai principi della ragion pura¹¹³, del tutto impossibile a spiegarsi poiché causa ed effetto dell'azione morale non cadono entrambe nel mondo dell'esperienza. La conclusione del paragrafo ricorda invece che in

¹⁰⁵ H. J., Paton, *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago, 1948, p. 66.

¹⁰⁶ *GMS*, AA 04: 440.06-07, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 59.

¹⁰⁷ *GMS*, AA 04: 441.20: «durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl», trad. mia.

¹⁰⁸ Cfr. Paton, *The Categorical Imperative* cit., pp. 63-64.

¹⁰⁹ Cfr. *ivi*, p. 66.

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ Cfr. *supra*, pp. 110-115.

¹¹² *GMS*, AA 04: 460.06-11, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 82.

¹¹³ *GMS*, AA 04: 460.11-12, trad. it. *ibidem*.

proposito «una sola cosa è certa: la legge non vale per noi *perché ci interessa*, [...] ma ci interessa perché vale per noi in quanto uomini»¹¹⁴. Walker, ricordando che

l'idea della *Grundlegung* che un qualche genere di sentimento sia necessario per motivarci all'azione morale potrebbe essere in parte dovuta a una tendenza di Kant di pensare che esseri come l'uomo possano venir motivati esclusivamente da una qualche concezione del piacere,¹¹⁵

accenna solo velocemente al fatto che ciò possa essere «fonte di confusione riguardo al concetto di *Achtung* nella *Grundlegung*»¹¹⁶, per concentrarsi invece sul problema della relazione tra ragion pura e ragion pratica che una tale concezione implica. In realtà, a nostro avviso e come consegue da quanto fin qui osservato, il rispetto teorizzato nella *Fondazione*, così come descritto nei pochi passi in cui vi compare, *non coincide* con un sentimento di «soddisfazione per il dovere compiuto» e dunque la confusione creata da questo passo concerne anche il *ruolo* del rispetto nella motivazione morale degli esseri razionali finiti: la ragione ispira un sentimento di piacere per il dovere *compiuto*, il quale motiva l'uomo a compiere il dovere per (amore del) dovere, oppure ispira un sentimento di rispetto immediato per la legge morale, capace di motivare l'uomo ad agire appunto per rispetto della legge stessa? Insomma, la relazione tra ragion pura e ragion pratica passa attraverso la creazione di un sentimento di piacere e la creazione del sentimento del rispetto? In quale rapporto stanno questi due sentimenti?

Come si è ricordato nel precedente capitolo, similmente, nella *Critica della ragion pratica*, nel capitolo *Dei moventi della ragion pura pratica*, Kant, scrivendo che «l'effetto negativo sul sentimento» da parte della legge morale «è anch'esso un sentimento»¹¹⁷, ribadisce che un tale sentimento non debba precedere la legge morale quale fondamento di essa, pena l'eteronomia¹¹⁸. In quella sede, Kant descrive il piacere e il dolore coinvolti nel rispetto come necessari affinché l'uomo agisca; necessari quali moventi morali *soggettivi*¹¹⁹. Viene da chiedersi allora se il rispetto, nella *Fondazione*, coincida con tali sentimenti. Una possibile risposta consiste nel ricordare che sì il rispetto, nella *Fondazione*, determina la volontà

¹¹⁴ *GMS*, AA 04: 460.24-461.03, trad. it. *ibidem*, corsivi originali.

¹¹⁵ R. C. S. Walker, «*Achtung* in the *Grundlegung*» cit., p. 98, trad. mia.

¹¹⁶ *Ivi*, p. 99.

¹¹⁷ *KpV*, AA 05: 73.01-02, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pratica* cit., p. 82.

¹¹⁸ Cfr. *KpV*, AA 05: 75.20-76.04, trad. it. *ivi*, p. 85.

¹¹⁹ Cfr. *KpV*, AA 05: 71.34-72.11, trad. it. *ivi*, p. 81; *KpV*, AA 05: 76.08-15, trad. it. *ivi*, p. 86: «è bene osservare che, siccome il rispetto è un'azione sul sentimento e perciò sulla sensibilità di un essere razionale, esso suppone questa sensibilità, quindi anche la finitezza di quegli esseri a cui la legge morale impone il rispetto; e che il rispetto per la legge non può essere attribuito a un essere supremo e neppure a un essere affrancato da ogni sensibilità, e per il quale, di conseguenza, questa non può costituire un ostacolo alla ragion pratica».

soggettivamente¹²⁰, ma in nessuna occasione, in tale opera, viene ancora da Kant *espressamente* accostato al piacere o al dolore. Si tratta dunque in questo caso di una di quelle discrepanze, all'interno dello sviluppo delle teorie kantiane, che vanno sottolineate al fine di non mistificare il pensiero del filosofo con lo scopo di leggerci una coerenza che non sempre questo possiede. Abbiamo individuato nell'*Introduzione* al presente lavoro il ruolo svolto dal piacere all'interno della motivazione all'azione kantiana e abbiamo ricordato, nel secondo capitolo, la funzione che piacere e dolore giocano all'interno della *Fondazione della metafisica dei costumi*. Ora dobbiamo riconoscere, indagando il sentimento di rispetto e la concezione che di esso Kant manifesta nell'opera in analisi, che una connessione tra questi elementi e il sentimento di rispetto non viene da Kant tracciata, almeno non in modo esplicito.

A partire da quanto sopra elaborato a proposito dell'avverbio *direttamente*¹²¹, possiamo tuttavia svolgere alcune rilevanti considerazioni che ci permettono di elaborare un'interpretazione dell'opera kantiana a nostro avviso in grado di saldare – grazie alle indicazioni che guadagniamo dalla lettura del testo della *Fondazione* avviata in tale direzione – la discrepanza evidenziata. Concludiamo dunque la nostra ricostruzione di quali siano le caratteristiche che possiede il concetto del rispetto elaborato all'interno della *Fondazione*, attraverso un'osservazione sull'uso che Kant fa dell'*aggettivo* immediato [*unmittelbar*], attribuito al rispetto, nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, in due occasioni¹²².

Dallo studio dell'utilizzo kantiano di tale aggettivo si ricava lo stesso genere di considerazioni che abbiamo svolto, nell'*Introduzione* al presente lavoro, relativamente all'avverbio corrispondente. Sembra infatti che nella *Fondazione della metafisica dei costumi* l'*aggettivo immediato*, in relazione al concetto di rispetto, si riferisca *sia* alla qualità di un legame esistente *tra rappresentazione e sentimento*, come avviene ad esempio nella *Critica del giudizio*¹²³, per cui il rispetto sorgerebbe in modo immediato a livello di reazione soggettiva nei confronti della rappresentazione della legge morale, *sia* sembra che si riferisca alla caratterizzazione di quella *determinazione della volontà che avviene da parte di se stessa, per mezzo allora del solo rispetto*, e ciò in contrapposizione al tipo di determinazione della volontà che viene definito invece come *mediato*, il quale si dà nel caso in cui il volere venga

¹²⁰ Cfr. ad esempio GMS, AA 04: 400.32-33, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 16.

¹²¹ Cfr. *supra*, pp. 21-23.

¹²² GMS, AA 04: 403.25-26, trad. it. *ivi*, p. 20: «per una legislazione del genere [la legge morale secondo il principio dell'universalizzabilità della massima] la ragione mi strappa [...] un rispetto immediato» e GMS, AA 04: 435.20-22, trad. it. *ivi*, p. 54: «esse [le azioni morali] presentano la volontà che le compie come oggetto di rispetto immediato».

¹²³ Cfr. ad esempio KU, AA 05: 189.27-30, trad. it. a cura di A. Gargiulo, *Critica del giudizio* cit., p. 49.

condizionato *dalla ragione intesa come pragmaticamente rivolta ai possibili oggetti del volere*¹²⁴.

La combinazione delle due accezioni rende conto dunque della complessità di tale sentimento particolare: da un lato, il rapporto tra legge e rispetto è diretto nel senso che è soggettivamente necessario, per cui il rispetto insorge nell'animo al cospetto della legge morale e delle sue eventuali "esemplificazioni" ed è quindi un *sentimento* che l'uomo può o meno provare in virtù, passivamente, delle circostanze nelle quali si trova. Dall'altro lato, il rispetto è secondo Kant un sentimento *attivo* che la ragione genera da sé quando determina *direttamente* la volontà, e dunque non consiste nella reazione passiva ad alcunché, nemmeno alla legge morale. Il rispetto si caratterizza così, attraverso i due significati dell'aggettivo *immediato* che lo qualifica nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, come una particolare commistione di sensibilità e razionalità, componenti passive e cognitive¹²⁵.

* * *

Una volta ricondotto anche il sentimento del rispetto kantiano all'interno della sfera della sensibilità, se pur di una sensibilità di tipo particolare, ovvero *a priori*, e avendo però al contempo mostrato come il filosofo sia effettivamente in gran parte incerto, nell'attribuire uno *status* definitivo al rispetto all'interno della *Fondazione della metafisica dei costumi*, possiamo dedicarci allo studio delle distinzioni kantiane tra i sensi nei quali vanno intesi il rispetto e i ruoli che esso assume nelle diverse opere, soprattutto nella *Fondazione della metafisica dei costumi* e nella *Dottrina della virtù*, confrontandole con la *Critica della ragion pratica*.

Nella *Dottrina della virtù* della *Metafisica dei costumi*, Kant sembra differenziare tra almeno due generi di *rispetto*, dei quali uno soltanto pare poter venire senza troppe difficoltà definito come un *sentimento*. Nella *Dottrina della virtù*, e precisamente nella seconda parte della *Dottrina degli elementi dell'etica*, ossia nella discussione dei *Doveri etici verso gli altri*, si può riscontrare infatti una differenza fondamentale tra le concezioni che Kant vi esprime di un *rispetto che viene esplicitamente inteso come sentimento* e di un *rispetto concepito invece come massima*¹²⁶. Il rispetto che Kant indica come *observantia aliis prestanda* scaturisce «dal confronto del nostro valore con quello altrui (il rispetto di questo tipo è quello che il figlio sente

¹²⁴ Cfr. ad esempio GMS, AA 04: 444.01-15, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 63.

¹²⁵ Cfr. in proposito la differenziazione tra le funzioni *valutativa*, *causale* ed *educativa* che riveste il sentimento di rispetto kantiano secondo le analisi di I. Goy, «Immanuel Kant über das moralische Gefühl der Achtung», in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 61, n. 3 (Sept. 2007), pp. 337-360, pp. 344-351.

¹²⁶ Cfr. MS, AA 06: 448.01-469.12, trad. it. a cura di G. Landolfi Petrone, *Metafisica dei costumi* cit., pp. 514-559.

nei riguardi dei genitori, lo scolaro nei riguardi del maestro, un sottoposto in generale nei riguardi dei propri superiori *per mera abitudine*)»¹²⁷ e ha la sua origine nella *stima* che si prova per le qualità altrui¹²⁸. Un tale genere di rispetto si caratterizza in Kant come un sentimento, poiché nasce dalla percezione passiva di una caratteristica altrui e nulla o quasi ha a che vedere, nella sua genesi, con il rispetto prettamente morale.

Diversamente, il «rispetto in senso pratico», ossia il rispetto che può venir *comandato* e che va inteso come una «*massima* della limitazione della nostra autostima grazie alla *dignità dell'umanità* in un'altra persona», e dunque grazie al valore che ogni altro essere umano possiede non in virtù del proprio giovare eventuale di una condizione [*Zustand*] peculiare e contingente, bensì semplicemente in quanto essere umano – valore che dunque ogni essere umano possiede in modo necessario – sembrerebbe non avere un carattere di sentimento, secondo le riflessioni kantiane per cui il sentimento è un'inclinazione e l'inclinazione si oppone nettamente al dovere, a ciò che la legge può comandare. Va notato inoltre che il comando della legge, nella *Dottrina della virtù*, si oppone esplicitamente all'*abitudine*, menzionata come caratteristica del rispetto sentimentale: l'azione morale deve fondarsi su di una scelta della moralità di volta in volta rinnovatesi¹²⁹.

La differenziazione così riproposta va incontro però a due principali difficoltà. Da un lato, sappiamo dalla *Dottrina dei moventi* della *Critica della ragion pratica* che, per Kant, soltanto un sentimento può agire su di un altro sentimento e che dunque ciò che ha la facoltà di sminuire l'autostima individuale, per quanto dettato dalla legge e dunque dotato del carattere dell'*a priori*, deve essere a sua volta un sentimento¹³⁰. Ciò ci conduce a pensare che *anche* il

¹²⁷ Cfr. *MS*, AA 06: 449.24-27, trad. it. *ivi*, p. 519, corsivi miei.

¹²⁸ Questo genere di rispetto si avvicina al «paradigma tradizionale» definito da O. Sensen in relazione al concetto di *dignità*, cfr. O. Sensen, «Kant's Conception of Human Dignity», in *Kant-Studien*, vol. 100, n. 3 (Sept. 2009), pp. 309-331.

¹²⁹ Cfr. ad esempio *MS*, AA 06: 409.26-34: «die Tugend mit ihren einmal für allemal genommenen Maximen [kann sich] niemals [...] in Ruhe und Stillstand setzen [...], sondern, wenn sie nicht im Steigen ist, unvermeidlich sinkt: weil sittliche Maximen nicht so wie technische auf Gewohnheit gegründet werden können (denn dieses gehört zur physischen Beschaffenheit seiner Willensbestimmung), sondern, selbst wenn ihre Ausübung zur Gewohnheit würde, das Subject damit die Freiheit in Nnehmung seiner Maximen einbüßen würde, welche doch der Charakter einer Handlung aus Pflicht ist», trad. it. a cura di G. Landolfi Petrone, *Metafisica dei costumi* cit., p. 435, trad. modificata: «[La virtù], con le sue massime stabilite una volta per tutte, non può mai riposare né fermarsi, bensì, se non è in ascesa, inevitabilmente essa declina, perché le massime etiche, a differenza di quelle tecniche, non possono basarsi sull'abitudine (cosa che riguarda invece la costituzione fisica della determinazione della volontà), perché altrimenti, se il loro esercizio divenisse un'abitudine, il soggetto perderebbe la libertà di adottare le sue massime, libertà che è invece proprio il carattere di un'azione fatta per dovere».

¹³⁰ Cfr. ad esempio *KpV*, AA 05: 73.01-05: «die negative Wirkung aufs Gefühl (durch den Abbruch, der den Neigungen geschieht) ist selbst Gefühl. Folglich können wir a priori einsehen, daß das moralische Gesetz als Bestimmungsgrund des Willens dadurch, daß es allen unseren Neigungen Eintrag thut, ein Gefühl bewirken müsse», trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pratica* cit., p. 82: «l'effetto negativo sul sentimento (a causa del danno che subiscono le inclinazioni) è anch'esso un sentimento. Di conseguenza è possibile vedere *a priori* che la legge morale, come motivo determinante della volontà, in quanto nuove a tutte le nostre inclinazioni deve produrre un sentimento»; *KpV*, AA 05: 76.09-15: «so wie die Achtung eine Wirkung aufs Gefühl, mithin auf die Sinnlichkeit eines vernünftigen Wesens ist, es diese Sinnlichkeit, mithin auch die Endlichkeit solcher Wesen, denen das

rispetto morale declinato in un maggiore dettaglio nella *Metafisica dei costumi*, così come il rispetto della *Fondazione della metafisica dei costumi*, di cui però poco conosciamo e di cui dunque abbiamo dovuto indovinare la natura *sensibile a priori*, sia secondo Kant un sentimento. A sua volta, una tale conclusione potrebbe infine, allora, rafforzare le ipotesi finora sviluppate a proposito della concezione che del rispetto Kant possiede nella *Fondazione della metafisica dei costumi* o quantomeno a proposito dei significati lecitamente attribuibili a tale concezione, nel quadro dello sviluppo storico del pensiero kantiano nel suo complesso.

Dall'altro lato, la distinzione tracciata e dunque la negazione del carattere di sentimento al rispetto che scaturisce dalla legge morale *tralascia di considerare* l'indicazione kantiana per cui «amore e rispetto sono i sentimenti [*Gefühle*] che accompagnano [... i doveri verso gli altri] quando si compiono»¹³¹. Ora, il rispetto che la legge comanda nei confronti della persona altrui – di cui stiamo trattando a proposito del testo del 1797 – e il rispetto per la legge morale del 1785 possono essere fatti coincidere e considerati come il medesimo tipo di rispetto, all'interno della filosofia etica kantiana? Quale ruolo giocano in essa i «concetti estetici preliminari» della moralità¹³²: il rispetto di cui si tratta nel dodicesimo paragrafo dell'*Introduzione alla Dottrina della virtù* è un sentimento o una disposizione – posto che sia possibile chiarire, in modo definitivo, quale sia la differenza tra i concetti di sentimento e di disposizione nei testi kantiani e in particolare nel paragrafo XII della seconda *Introduzione* della *Metafisica dei costumi*¹³³ – e, in entrambi questi ultimi casi, a quale livello della motivazione morale interviene un tale rispetto (verso se stessi), secondo Kant? Quest'ultimo problema è destinato qui a rimanere aperto, perché richiede analisi più approfondite soprattutto dei lavori e delle *Lezioni*, delle *Riflessioni* kantiane degli anni Novanta del Settecento, analisi che travalicano i limiti del presente lavoro. Ciò che possiamo affermare invece con certezza, sulla base del supporto testuale offertoci dalla *Dottrina della virtù*, è che nella *Metafisica dei costumi* si ritrova una concezione del rispetto marcatamente sentimentale, che ci porta a non escludere la sua natura di sentimento nemmeno per quanto riguarda il rispetto prettamente *morale*, comandato dalla legge. Tale concezione si fonda allora soprattutto sulle due considerazioni svolte – quella per cui il rispetto che limita l'autostima, per svolgere tale funzione di umiliazione nei confronti dell'amor proprio, deve

moralische Gesetz Achtung auferlegt, voraussetze, und [...] einem höchsten, oder auch einem von aller Sinnlichkeit freien Wesen, welchem diese also auch kein Hindernis der praktischen Vernunft sein kann, Achtung fürs Gesetz nicht beigelegt werden könne», trad. it. *ivi*, p. 86: «siccome il rispetto è un'azione sul sentimento e perciò sulla sensibilità di un essere razionale, esso suppone questa sensibilità, quindi anche la finitezza di quegli esseri a cui la legge morale impone il rispetto; [...] il rispetto per la legge non può essere attribuito a un essere supremo e neppure a un essere affrancato da ogni sensibilità, e per il quale, di conseguenza, questa non può costituire un ostacolo alla ragion pratica».

¹³¹ *MS*, AA 06: 448.14-15, trad. it. a cura di G. Landolfi Petrone, *Metafisica dei costumi* cit., p. 515.

¹³² *MS*, AA 06: 399.02-03, trad. it. *ivi*, p. 413.

¹³³ Cfr. in proposito ad esempio D. Schönecker, «Kant über Menschenliebe als moralische Gemütsanlage», in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 92, n. 2 (Jun. 2010), pp. 133–175.

essere anch'esso un sentimento e quella per cui il rispetto che accompagna lo svolgimento dei doveri verso gli altri è da Kant identificato esplicitamente con un sentimento – le quali possono essere riferite appunto a nostro avviso anche al concetto kantiano di *rispetto per la legge morale*.

Il concetto di rispetto in relazione a quanto richiesto dalla *dignità umana* compare già nella *Fondazione della metafisica dei costumi*: «gli esseri ragionevoli prendono il nome di persone, perché la loro natura ne fa già fini in sé, ossia qualcosa che non può essere impiegato semplicemente come mezzo e limita perciò ogni arbitrio (ed è oggetto di rispetto)»¹³⁴. In quell'opera manca però, conformemente al diverso scopo della trattazione ossia all'assenza, per lo meno esplicita, di riferimenti tratti dalla morale Settecentesca con cui la *Metafisica dei costumi* si confronta invece anche nei contenuti, la traduzione latina e con essa una differenziazione in termini tra il rispetto provato verso il valore della legge e verso persone *meritevoli* da un lato e quello appunto da rivolgere alla persona umana *in quanto tale* dall'altro.

Il passo della *Fondazione* citato accenna del resto al concetto di una *limitazione* dell'arbitrio dei singoli, in considerazione della dignità altrui, in un modo coerente con la distinzione, resa esplicita nella *Metafisica dei costumi*, tra il rispetto inteso come «ammirazione positiva [*positive Hochachtung*]», che va diretto alla legge morale, e il rispetto concepito come «dovere *negativo*» di attenzione nei confronti di qualsiasi individuo¹³⁵. Nella *Fondazione della metafisica dei costumi* si legge inoltre: «ogni rispetto per una persona *non è che* rispetto per la legge (dell'onestà, ecc.) di cui quella persona offre l'esempio»¹³⁶.

Significativamente, un'equiparazione tra l'ammirazione provata verso un individuo meritevole e il sentimento sentito per la legge morale si legge anche nella *Critica della ragion pratica*. Ciò si verifica non soltanto in un passo in cui l'argomento considerato da Kant è l'ammirazione verso un individuo dal comportamento in qualche modo esemplare¹³⁷, bensì anche, viceversa, attraverso la scelta del termine *stima* e del verbo *stimare* [*Hochschätzung* e *hochschätzen*] in due occasioni nelle quali il filosofo sta trattando ciò che *la legge morale* suscita nell'uomo, occasioni nelle quali il termine *stima* si rivela, in ultima istanza, sinonimico di rispetto¹³⁸. Se si ricordano inoltre le considerazioni che Kant svolge sulla stima del valore di un oggetto o di un mezzo nella *Metafisica dei costumi*, considerazioni che conducono ad una delle

¹³⁴ GMS, AA 04: 428.21-25, trad. it. a cura di P. Chioldi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 47.

¹³⁵ MS, AA 06: 467.30-468.05, trad. it. a cura di G. Landolfi Petrone, *Metafisica dei costumi* cit., p. 559.

¹³⁶ GMS, AA 04: 401.31-33, trad. it. a cura di P. Chioldi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 18.

¹³⁷ Cfr. *KpV*, AA 05: 77.20-26, trad. it. a cura di P. Chioldi, *Critica della ragion pratica* cit., p. 87.

¹³⁸ *KpV*, AA 05: 79.36-37, trad. it. *ivi*, p. 90 e *KpV*, AA 05: 84.16-21, trad. it. *ivi*, p. 95. Il termine *stima* compare diverse volte nello stesso senso anche nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, soprattutto in riferimento alla volontà buona, intesa come moralità, e alla legge morale. Cfr. ad esempio GMS, AA 04: 397.01, trad. it. a cura di P. Chioldi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 12; GMS, AA 04: 403.22-33, trad. it. *ivi*, p. 20; GMS, AA 04: 436.01-06, trad. it. *ivi*, p. 55.

celebri definizioni kantiane del concetto di dignità¹³⁹, è possibile a nostro avviso concludere che tutte le declinazioni del termine rispetto finora riportate, nella loro connessione con l'idea di un *valore* insito nell'oggetto di rispetto, hanno almeno in parte il significato di *valutazione positiva* dell'oggetto del rispetto, significato che permette forse allora la sovrapposizione almeno parziale, sopra delineata, tra le accezioni di quello che allora si qualifica con chiarezza come un *sentimento* di rispetto, che l'uomo proverebbe nei confronti della legge morale grazie alle qualità di tale legge, e il sentimento di rispetto nei confronti di chi meriti stima in virtù dei suoi particolari meriti.

Più difficile è rendere conto della relazione esistente tra i concetti di rispetto che si esprimono nelle tre opere considerate, dal punto di vista del rapporto che Kant teorizza intercorrere tra il rispetto e le *facoltà umane*. Il paragrafo introduttivo *Il rapporto tra le facoltà dell'animo umano e le leggi etiche* e alcuni passi della *Metafisica dei costumi* sembrano dar luogo infatti ad una concezione del rispetto per certi aspetti diversa da quella che abbiamo riscontrato nella *Fondazione della metafisica dei costumi* e per altri non coincidente con quella della *Critica della ragion pratica*. Il problema che un tale confronto solleva è ancora quello sopra introdotto relativo al ruolo del piacere e del dolore nella motivazione morale. Il rapporto sussistente tra il rispetto e la coppia costituita da piacere e dolore non sembra venir definito in modo univoco nei testi kantiani. Le peculiarità interne alla *Fondazione*, a tal riguardo, sono già state discusse¹⁴⁰. Va ora studiata invece nuovamente la *Critica della ragion pratica*, ponendo la nostra attenzione sull'interazione tra rispetto e il binomio piacere e dolore, il cui ruolo motivazionale è già stato analizzato nel *Secondo capitolo del lavoro*¹⁴¹. Ciò ci permetterà di pervenire ad un quadro completo di quale sia l'ambito teorico in cui va inquadrata anche la relazione intercorrente tra rispetto e piacere nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, dove in tale opera però, come è noto e com'è stato ribadito, Kant non tratteggia alcuna relazione esplicita e netta tra rispetto e piacere.

L'analisi che ora svolgeremo del capitolo *Dei moventi della ragion pura pratica*, dal punto di vista del rapporto tra rispetto e piacere che Kant vi delinea, si muove nel medesimo ambito kantiano più volte ricordato, per cui, conformemente alla fondazione della morale kantiana e alla teoria della motivazione morale che ne consegue – poiché secondo Kant alla motivazione morale è richiesta l'aderenza al principio effettivo della morale –, il sentimento che si configuri come effetto della legge e quello che aspiri ad esserne causa sono due concetti in Kant distinti e inconfondibili.

¹³⁹ MS, AA 06: 434 segg., trad. it. a cura di G. Landolfi Petrone, *Metafisica dei costumi* cit., p. 485 segg.

¹⁴⁰ Cfr. *supra*, prima sezione del capitolo, soprattutto pp. 113-115.

¹⁴¹ Cfr. *supra*, terza sezione del *Secondo capitolo*.

In un passo del capitolo *Dei moventi della ragion pura pratica*, infatti, dopo aver esposto la sua *nuova* teoria dell'azione *negativa* della legge morale sul sentimento¹⁴², azione che viene fatta perciò corrispondere a sua volta ad un sentimento, e precisamente all'unico *conoscibile a priori*, «che può esser detto dolore [Schmerz]»¹⁴³, Kant scrive che il rispetto, eccitato appunto dall'azione negativa della legge morale sulle inclinazioni, «non può essere ricondotto né al piacere né al dolore [weder zum Vergnügen noch zum Schmerze gerechnet werden kann]»¹⁴⁴. Da un lato Kant teorizza allora, nella *Critica della ragion pratica*, la «necessità di una *precedenza del dolore*»¹⁴⁵, dal punto di vista della successione dei moventi morali che agiscono soggettivamente in un essere razionale finito, nei confronti del rispetto stesso. Dall'altro lato, il filosofo, negando al rispetto la qualificazione di doloroso o piacevole, sembrerebbe contraddire le affermazioni sopra ricordate, per cui il rispetto nei confronti della legge sarebbe invece un sentimento positivo di stima e di ammirazione.

È possibile ricomporre una tale apparente contraddizione, interpretando la teoria della motivazione morale kantiana come suddivisa, dal punto di vista psicologico soggettivo, in più livelli, secondo i quali al dolore conseguente l'annichilimento dell'amor di sé da parte del presentarsi della legge morale all'animo umano, seguirebbero il rispetto inteso come stima positiva nei confronti della legge morale e, solo infine, tramite le prime due fasi, l'azione determinata dalla volontà in base a tale rispetto. Quest'ultimo rispetto è dunque non quello provato soltanto nei confronti della legge bensì quello grazie al quale viene anche realizzata l'azione morale, se così localizzato all'interno di una struttura per livelli della teoria della motivazione morale kantiana, può venir allora concepito, come recita la lettera kantiana riportata, in quanto *indipendente* dal piacere e dal dolore che caratterizzano invece il suo sorgere nell'animo umano. Il rispetto andrebbe concepito cioè come indipendente da piacere e dolore dal punto di vista del fatto che una volta suscitato dalla legge il rispetto *psicologicamente piacevole* nei propri confronti, attraverso il previo annullamento *psicologicamente spiacevole* delle altre inclinazioni, e una volta assunto dall'individuo agente il rispetto per la legge come movente *fisiologicamente piacevole* per la propria azione, allora e solo a questo punto, l'azione può avvenire esclusivamente *per rispetto* della legge e non più *per piacere* o dolore né *per il piacere* provocato dal rispetto nei confronti della legge. È possibile notare inoltre, a riprova di una tale

¹⁴² Cfr. in proposito P. Giordanetti, «Etica deontologica e animalità», in M. Mazzocut-Mis, G., Mormino (a cura di), *Essere animale. Atti del Convegno «Animalità. Etica ed estetica animale»*, Università degli Studi di Milano, 13 e 18 dicembre 2002, *Quaderni di Itinera*, 1, Milano, 2003, pp. 47-84, p. 65.

¹⁴³ *KpV*, AA 05: 73.05, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pratica* cit., p. 82.

¹⁴⁴ *KpV*, AA 05: 80.13-14, trad. it. *ivi*, p. 90.

¹⁴⁵ Giordanetti, «Etica deontologica e animalità» cit., p. 64.

ricostruzione, come nella *Critica della ragion pratica* il rispetto venga considerato «un effetto positivo ma *indiretto* della stessa [legge morale] sul sentimento»¹⁴⁶.

La ricostruzione della teoria motivazionale morale kantiana così condotta deriva dalle analisi testuali e terminologiche svolte fin qui e non tradisce una dimenticanza del fatto, sopra al contrario ribadito¹⁴⁷, per cui secondo Kant non sia possibile conoscere e stabilire nessi causali in relazione alla legge morale noumenica. Né si intende soprassedere alla distinzione fondamentale operata da Kant tra etica e psicologia, riformulata dal filosofo in più punti del proprio lavoro, non da ultimo proprio nella *Prefazione* alla *Fondazione della metafisica dei costumi*, testo, quest'ultimo, che costituisce l'oggetto principale delle nostre cure. Cionondimeno tale è, come abbiamo cercato di mostrare, il significato che possiamo a nostro avviso legittimamente attribuire ai termini kantiani, se è nostro interesse provare a metterli in relazione con una possibile ricostruzione della teoria della motivazione morale del filosofo, una ricostruzione che sia in grado di spiegare come l'etica di Kant si ponga nei confronti dell'uomo e della psicologia umana.

La *condizione* affinché si dia, nell'essere umano, un sentimento che possa dirsi, come abbiamo visto sopra¹⁴⁸, *a priori* in quanto indipendente da ciò che con esso si vuole ottenere – sebbene non indipendente da ciò che lo genera, ossia la legge a priori – e dunque affinché si dia un sentimento opposto a ciò che, *a posteriori*, determina patologicamente l'uomo, e quindi sia *a priori* nel senso di autonomo è, poi, *in quanto l'essere umano appartiene al mondo sensibile*, la sua stessa *capacità di provare piacere o dispiacere*, ossia il sentimento, *sensibile*, per quanto *a priori*, stesso¹⁴⁹. Se infatti, unendo ancora la *Critica della ragion pratica* e la *Metafisica dei costumi*, il rispetto *per la legge morale* è un sentimento – come recita ad esempio la *Critica della ragion pratica*: «la *capacità* di far proprio un siffatto interesse alla legge (cioè il rispetto per la legge morale stessa) è propriamente il sentimento morale»¹⁵⁰ – e se il sentimento è, secondo la *Metafisica dei costumi*, «la *capacità* di provare piacere o dispiacere per una rappresentazione»¹⁵¹, allora il rispetto è secondo Kant, letteralmente, la *capacità* di provare piacere ed interesse per la legge, dunque di *voler* agire di conseguenza.

¹⁴⁶ *KpV*, AA 05: 79.14-15, trad. it. *ivi*, p. 89, corsivo mio.

¹⁴⁷ Cfr. *supra*, prima sezione del *Secondo capitolo*.

¹⁴⁸ Cfr. *supra*, p. 124.

¹⁴⁹ Cfr. ad esempio la definizione di sentimento [*Gefühl*] in Kant, *MS*, AA 06: 211.19-21, trad. it. a cura di G. Landolfi Petrone, *Metafisica dei costumi* cit., p. 21, corsivi originali: «la capacità di provare piacere o dispiacere per una rappresentazione è chiamata *sentimento*, in quanto sia l'uno che l'altro contengono il lato *puramente soggettivo* in rapporto alla nostra rappresentazione». Cfr. inoltre, proprio in relazione al rispetto, *KpV*, AA 05: 75.30-34, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pratica* cit., p. 85: «il sentimento sensibile, che è il fondamento di ogni nostra inclinazione, è senz'altro la condizione del sentimento cui diamo il nome di rispetto».

¹⁵⁰ *KpV*, AA 05: 80.16-18, trad. it. *ivi*, p. 90, corsivo mio.

¹⁵¹ *MS*, AA 06: 211.19-20, trad. it. a cura di G. Landolfi Petrone, *Metafisica dei costumi* cit., p. 21.

Ciò non implica che il rispetto, considerato in quanto piacere, debba in qualche modo *dipendere* dal senso interno¹⁵²; Kant è molto esplicito in proposito: il rispetto richiesto nello svolgimento dell'azione morale *non* è riferito né al piacere né al dolore *quanto alle sue cause*. La distinzione tra sentimento patologico e sentimento prodotto dalla ragione consiste allora esattamente in questo: nella differenza tra concezione kantiana della legge morale come *causa* del sentimento di rispetto e concezione eteronoma, da rifiutare, della legge morale come *fondata* su di esso.

Per quanto riguarda il rapporto tra rispetto e piacere, dunque, è possibile affermare che dal punto di vista di una descrizione della motivazione all'azione e quindi dal punto di vista dei moventi *soggettivi* all'azione, il rispetto kantiano vada considerato, nel suo aspetto positivo – piacevole e attivo –, come un concetto, pur con le imprescindibili differenze sopra evidenziate, *vicino* a quello del sentimento di stima, cui Kant parimenti ricorre. Relativamente invece al rapporto tra rispetto e dolore, ancora nella prospettiva motivazionale soggettiva, nella *Critica della ragion pratica* si legge che «l'umiliazione del lato sensibile [dell'uomo...] è il rispetto per la legge»¹⁵³ e si legge che dunque il rispetto coincide con una «sensazione [*Empfindung*] di dispiacere»¹⁵⁴.

Nel *Capitolo introduttivo* al presente lavoro, abbiamo affermato che *anche il rapporto oggettivo* di determinazione della volontà tramite la legge kantiana, *diretto*, implica il riferimento, *a priori*, al piacere che l'uomo prova nei confronti della legge e dello svolgimento dell'azione morale in quanto azione¹⁵⁵. Ciò che fa sì che il rispetto possa assurgere al livello *oggettivo* di sentimento *a priori* generato nell'uomo dalla legge è il rapporto necessario e universale che la legge instaura *con l'animo umano*.

Più esplicita, forse, può venir definita la discussione, in questo senso, sul *rapporto tra le facoltà umane e le leggi etiche* che Kant sviluppa nella *Metafisica dei costumi*, soprattutto perché il filosofo vi rimarca il ruolo che piacere e dolore svolgono nella costituzione del rispetto in senso *pratico* e dunque in un senso *inclusivo* del punto di vista *oggettivo* morale¹⁵⁶. L'interesse della ragione, in quella sede, corrisponde infatti inequivocabilmente ad un «sentimento di *piacere*»¹⁵⁷. Dopo aver chiarito che «il piacere che è *necessariamente* legato al desiderio [...] può essere chiamato piacere *pratico*, sia esso *causa o effetto* del desiderio», Kant aggiunge, a riprova delle analisi che stiamo svolgendo:

¹⁵² Cfr. ad esempio *KpV*, AA 05: 80.08-10, trad. it. a cura di P. Chioldi, *Critica della ragion pratica* cit., p. 90.

¹⁵³ *KpV*, AA 05: 79.01-08, trad. it. *ivi*, p. 89, corsivo mio.

¹⁵⁴ *KpV*, AA 05: 78.28, trad. it. *ivi*, p. 88.

¹⁵⁵ Cfr. *supra*, terza sezione del *Capitolo introduttivo*, soprattutto pp. 24-25.

¹⁵⁶ Cfr. ad esempio *MS*, AA 06: 212 segg., trad. it. a cura di G. Landolfi Petrone, *Metafisica dei costumi* cit., p. 23 segg.

¹⁵⁷ *MS*, AA 06: 212.26-27, trad. it. *ivi*, pp. 23-25.

il desiderio abituale si chiama *inclinazione*. Poiché inoltre il legame del piacere con la facoltà di desiderare, per quanto questa connessione venga giudicata valida dall'intelletto sulla scorta di una regola universale (semmai anche solo per il soggetto), si chiama *interesse*, *il piacere pratico diventa in questo caso un interesse dell'inclinazione*. Allorché invece il piacere può essere soltanto conseguenza di *una precedente determinazione della facoltà di desiderare*, esso diventa un *piacere intellettuale* e l'interesse per l'oggetto fisico dovrebbe essere chiamato *interesse di ragione*.¹⁵⁸

Se ora ripensiamo al confronto tra le opere kantiane, dobbiamo osservare che un legame *inequivocabile tra inclinazione – pura – e ragione pura* viene tracciato soltanto nella *Metafisica dei costumi*, attraverso il passo riportato e grazie al concetto di inclinazione affrancata dai sensi [*Sinnenfreie Neigung*], scelto per definire la motivazione morale, da Kant, soltanto nell'opera del 1797¹⁵⁹.

In parallelo con ciò, il concetto di determinazione *diretta* della volontà attraverso la ragione – che abbiamo studiato nell'*Introduzione* del presente lavoro riconoscendo l'intervento del piacere nell'ambito della determinazione immediata della volontà, da parte della ragione, nelle *Lezioni di metafisica Mrongovius* e nella *Fondazione della metafisica dei costumi* – viene posto in relazione con il concetto di *motivazione oggettiva* all'azione, nella *Metafisica dei costumi*, in un modo ancora più chiaro che nella *Fondazione* o nella seconda *Critica*:

l'imperativo categorico (incondizionato) è quell'imperativo che pensa come oggettivamente necessaria e rende necessaria un'azione non in modo mediato [*mittelbar*], attraverso la rappresentazione di uno scopo che si può raggiungere tramite quest'azione, bensì grazie alla semplice rappresentazione di questa azione stessa (della sua forma), dunque in modo immediato [*unmittelbar*]¹⁶⁰,

Nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, invece, infatti, la differenziazione dei punti di vista motivazionali soggettivo ed oggettivo viene in parte “stemperata”, come si è visto nel presente capitolo, dal duplice ruolo che vi svolge proprio il *rispetto*, definito esso stesso *diretto* e rivolto sia alla *legge* morale sia alla volontà nella determinazione soggettiva. Nella *Fondazione*, inoltre, significativamente a differenza che nella posteriore *Metafisica dei costumi*, compare l'espressione «*puro rispetto*»¹⁶¹: nella *Metafisica dei costumi* è pura anche l'inclinazione all'azione morale.

¹⁵⁸ MS, AA 06: 212.23-30, trad. it. *ivi*, pp. 23-25, corsivi miei.

¹⁵⁹ Nella *Critica della ragion pratica* compare però l'espressione «interesse affrancato dai sensi [*sinnenfreies Interesse*], KpV, AA 05: 79.23-24, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pratica* cit., p. 89.

¹⁶⁰ MS, AA 06: 222.15-19, trad. it. a cura di G. Landolfi Petrone, *Metafisica dei costumi* cit., p. 45.

¹⁶¹ GMS, AA 04: 400.33, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 16; GMS, AA 04: 403.30-31, trad. it. *ivi*, p. 20.

Sembra insomma inequivocabile, a questo punto della nostra trattazione, quale sia la direzione nella quale Kant ha sviluppato la propria teoria della motivazione morale, così come pare chiaro quali siano i presupposti di partenza grazie ai quali una tale evoluzione può essere letta non come uno stravolgimento delle dottrine kantiane, bensì come uno spostamento, che può a nostro avviso venir definito – con alcune cautele, ossia con la consapevolezza di quanto sia difficile studiare lo sviluppo storico del pensiero di un filosofo senza forzare le similitudini o le differenze tra le opere –, graduale, della teoria della motivazione morale kantiana verso un paradigma sempre più espressamente, con i termini definiti nel *Capitolo introduttivo* al nostro lavoro, affettivista ed in particolare *affettivista a priori*¹⁶².

¹⁶² Cfr. *supra*, terza sezione del *Capitolo introduttivo*.

4. Il sommo bene

4.1 La coerenza della dottrina del sommo bene all'interno dell'etica di Kant

La dottrina del sommo bene kantiana è parsa agli studiosi, a vario titolo, problematica ed incoerente, soprattutto quando posta in relazione con il concetto di *legge morale* kantiano, per cui, come è noto e come si è avuto modo di ripetere nel *Secondo capitolo*¹, un'azione che possa dirsi morale in quanto compiuta per rispetto della legge della ragion pura pratica è, nella teoria di Kant, definita come buona *per se stessa* e doverosa *per se stessa*: il dovere e il rispetto per la legge in quanto motivazione morale all'azione qualificano quest'ultima appunto come moralmente corretta e dunque buona in modo secondo Kant completamente *indipendente* dalle conseguenze generate dall'azione stessa. Allo stesso tempo e in modo complementare e conseguente a quanto enunciato, gli esiti di un'azione non possono assurgere secondo Kant a motivo determinante dell'azione stessa, se questa appunto vuole essere considerata come morale: la motivazione morale all'azione, fornita infatti dalla legge morale stessa, qualifica un'azione come buona in modo indipendente dalle sue conseguenze. La frizione di quanto così velocemente ricordato con il concetto kantiano di sommo bene consiste allora principalmente, com'è stato notato dai critici a partire almeno da Schopenhauer², nel contrasto esistente tra la propugnata *irrelevanza* delle conseguenze delle azioni morali³ e la dottrina per cui la legge morale richiederebbe come suo necessario complemento e condizione l'ottenimento *conseguenziale* di una felicità proporzionata alla virtù posseduta ed esercitata⁴.

La letteratura critica si è interrogata inoltre a proposito di quale sia l'elemento della teoria morale del filosofo dal quale Kant possa aver plausibilmente derivato, con coerenza, l'esigenza della realizzazione di una *proporzionalità* tra virtù, o moralità, e felicità, stante appunto la sua presunta indifferenza, proprio dal punto di vista morale, nei confronti di ogni conseguenza delle azioni, *indifferenza* da cui non sembrerebbe facile invece ricavare allora l'affermazione positiva di una *differenza* qualitativa tra retribuzioni adeguate e inadeguate della virtù, se per definizione

¹ Cfr. *supra*, quarta sezione del *Secondo capitolo*, soprattutto pp. 86-97.

² Cfr. in proposito ad esempio S. Engstrom, «The Concept of the Highest Good in Kant's Moral Theory», in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 52, n. 4 (Dic. 1992), pp. 747-780, p. 747n1.

³ Cfr. ad esempio *supra*, p. 88n97 e soprattutto *infra*, pp. 162-165.

⁴ Dottrina esposta, com'è noto, soprattutto nella *Seconda sezione* del *Canone della ragion pura* e nella *Dialettica della ragion pura pratica*, KrV, A 804/B 832-A 819/B 847, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pura cit.*, pp. 606-616 e KpV, AA 05: 110.09-148.05, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pratica cit.*, pp. 125-166.

la virtù deve essere considerata appunto, almeno dall'agente morale, come fine e premio a se stessa⁵.

Dei due problemi citati, il primo costituisce la cornice in cui il secondo si inserisce. Con la prima questione presentata, infatti, viene in generale problematizzata la concezione kantiana per cui vi sia e vi debba essere una conseguenza della legge morale, dunque una conseguenza la cui necessità vada postulata⁶. Il primo genere di problematizzazione viene compiuto allora ponendo in dubbio la coerenza di tale concezione *tout court* con la teoria parimenti kantiana dell'autonomia totale della morale, autonomia e indipendenza dunque anche dalla speranza di qualcosa di futuro inteso come conseguenza, appunto, delle proprie azioni – comunque vada intesa tale consequenzialità. Si pone cioè generalmente in questione la plausibilità della dottrina kantiana di una necessità, che l'uomo avrebbe, secondo la quale all'azione virtuosa debba corrispondere, in un regno dotato di caratteristiche particolari e del quale ogni soggetto agente moralmente farebbe parte, una retribuzione, una conseguenza.

La seconda questione ricordata, invece, che si configura allora come una specificazione della prima, mette in discussione la *specificità* delle conseguenze previste con la dottrina del sommo bene appunto, ponendo l'accento sul problema per cui non risulta immediatamente chiaro come sia possibile conciliare il fatto che dalla legge morale debba derivare la realizzazione di una particolare concezione del sommo bene del mondo con la tesi per cui tale legge non abbia nulla a che vedere con le conseguenze delle azioni. Non risulta cioè semplicemente evidente come si possano, da tale legge, trarre criteri di causalità o criteri per valutare l'adeguatezza o meno del bene eventualmente realizzato come conseguenza della legge stessa.

Va osservato poi che entrambe le problematiche sollevate sembrano sussistere anche qualora si sia disposti a riconoscere in tutta la sua vasta portata il significato che nella teoria etica kantiana assumono i concetti di fine e di finalismo, cui si è fatto un accenno nella quarta sezione

⁵ Cfr. ad esempio S. Engstrom, «The Concept of the Highest Good in Kant's Moral Theory» cit., pp. 747-748. Cfr. inoltre la soluzione proposta dall'autore a tale problematica, *ivi*, pp. 749-767, per cui, in estrema sintesi, la risposta alla domanda relativa a quale sia il criterio *morale* (ossia legittimamente derivato dalla legge morale kantiana) grazie al quale stabilire se le conseguenze delle azioni *morali* siano o meno adeguate alla *moralità* di tali azioni consiste esattamente nella legge morale stessa. Affinché un'azione sia kantianamente definita come morale non importano certo le sue conseguenze, ma, una volta riconosciuta l'azione come morale, le sue conseguenze possono essere valutate *moralmente*, ossia in relazione alla legge morale e precisamente ad una legge morale concepita come una legge che esige il sommo bene quale suo oggetto. Le nostre riflessioni si avvicinano a quelle di Engstrom ma si soffermano maggiormente rispetto all'autore sui concetti di Dio e immortalità dell'anima, valutandone il significato all'interno della dottrina kantiana del sommo bene nel suo complesso e, in particolare, dal punto di vista della teoria della motivazione morale riscontrabile nella *Fondazione della metafisica dei costumi*.

⁶ Sulle differenze sistematiche tra il sommo bene definito come «presupposto assolutamente necessario» dei fini essenziali della ragione, che compare nel *Canone della Critica della ragion pura*, KrV, A 818/B846, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pura* cit., p. 615, e i *postulati* della *Critica della ragion pratica*, cfr. P. Giordanetti, «Dalla *Critica della ragione pura* all'idea di “una critica della ragione pura” (I)», in *Secretum online*, 07- ventisei.

del *Secondo capitolo* del presente lavoro e che Keith Ward ha messo in luce in modo definitivo nei suoi studi risalenti ai primi anni Settanta del secolo appena trascorso⁷. Questo perché il «paradosso» kantiano evidenziato⁸, una cui proposta di soluzione sarà l'oggetto del presente capitolo, non consiste tanto nell'opposizione tra due parimenti possibili ma apparentemente inconciliabili letture della teoria morale kantiana, delle quali l'una affermerebbe, fondandosi sulla dottrina kantiana del sommo bene, il finalismo del sistema etico del filosofo e l'altra lo negherebbe, richiamandosi al concetto di autonomia della morale kantiana brevemente ribadito. Se così fosse, la conciliazione di una tale dicotomia potrebbe consistere nella ricerca del supporto testuale a favore dell'una o dell'altra lettura, coadiuvato da un tentativo di ricostruzione teoricamente plausibile della problematica, capace di rendere conto dell'opposizione fittizia e sciogliendola dunque nell'una o nell'altra direzione. Il «paradosso» consta piuttosto di una opposizione interna, insita negli stessi concetti etici kantiani di finalismo e di sommo bene, e consiste nella contraddittorietà evidenziata tra il fatto che la morale richieda secondo Kant necessariamente il sommo bene come sua conseguenza e come relazione di proporzionalità tra virtù e felicità, nonché la concezione per cui la speranza della realizzazione di un tale sommo bene nella vita futura sia necessaria affinché la moralità stessa non sia una chimera⁹, e la tesi per cui la legge morale stessa, da cui appunto il sommo bene dovrebbe derivare, comanda all'uomo di agire nel più completo disinteresse verso le conseguenze delle proprie azioni.

L'opposizione delineata genera dunque perplessità anche nello studioso che, anziché soffermarsi esclusivamente sul deontologismo dell'etica del filosofo in opposizione ad un eventuale e allora contestato consequenzialismo, sia consapevole del valore del finalismo kantiano. Semmai, al contrario, un tale problema *non* si pone in effetti a chi tralasci di considerare la teleologia dell'etica kantiana. È forse questo il motivo che ha potuto portare a commettere l'imprecisione di pensare che la dottrina del sommo bene costituisca nella sua totalità e semplicemente un *corpo estraneo* nei confronti dell'etica, appunto, considerata come prettamente deontologica di Kant¹⁰. Potrebbe sembrare insomma che il finalismo kantiano si trovi in contraddizione con il concetto, allo stesso modo kantiano, di legge morale. Si è

⁷ Cfr. K. Ward, «Kant's Teleological Ethics», in *The Philosophical Quarterly*, vol. 21, n. 85 (Oct. 1971), pp. 337-351 ed *id.*, *The Development of Kant's view of Ethics*, Basil Blackwell, Oxford, 1972.

⁸ S. Engstrom, «The Concept of the Highest Good in Kant's Moral Theory» cit., p. 747n1.

⁹ Cfr. *KpV*, AA 05: 114.06-09, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pratica* cit., p. 129: «se il sommo bene è impossibile in base a regole pratiche, la stessa legge morale, che ci ordina di promuoverlo, dev'essere fantastica e diretta a fini vani e immaginari, quindi falsa in se stessa». Cfr. inoltre in proposito P. Giordanetti, «Attualità del "fatto della ragione". Il problema della realtà della legge morale e della libertà (II)», in *Secretum online*, 07-trentadue.

¹⁰ Cfr. ad esempio L. W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, University of Chicago Press, Chicago, 1960, pp. 242-245. Per una presentazione delle posizioni assunte dalla letteratura sul sommo bene, cfr. S. Engstrom, «The Concept of the Highest Good in Kant's Moral Theory» cit., p. 748n2 e A. W. Wood, *Kant's Moral Religion*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1970, pp. 38-39.

affermato però e cercato di mostrare che le cose non possono essere poste in tali, riduttivi, termini: la contraddizione che dovremo dunque esaminare si rivela come tutta interna all'etica kantiana nel suo complesso ed in particolare nelle sue componenti teleologiche proprio perché si dà nel contrasto citato tra il finalismo *che Kant fa scaturire dalla legge morale* e la legge morale stessa, la quale possiede il carattere noto di "anti-finalismo". Se finalismo e legge morale fossero due elementi che Kant giustappone o contrappone, lo studio del problema indicato sarebbe differente e consisterebbe, come si è accennato, nel tentativo di comprendere come alternativi oppure eventualmente di conciliare i due aspetti individuati. La relazione tra di essi è invece in realtà una sorta di contraddizione che nasce dalle caratteristiche descritte da Kant come proprie di uno dei due elementi *in quanto relato inscindibilmente* all'altro, ovvero nasce dalle proprietà del sommo bene per cui esso ha origine esattamente nella legge morale kantiana ed è ad essa strettamente legato dalla concezione per cui la morale, secondo Kant, si ridurrebbe niente meno che ad un fantasma impossibile, se all'uomo non fosse data la possibilità di raggiungere il sommo bene stesso.

Questo genere di osservazioni ci fornisce alcuni indizi utili ad immaginare quale possa essere la direzione in cui cercare una soluzione all'equivoco tratteggiato, ricordandoci infatti che una tale soluzione non può consistere, sebbene tali siano le vie nelle quali si sono diretti anche autorevoli studiosi kantiani, né nell'interpretare la dottrina del sommo bene come un *complemento "esterno"*, per quanto eventualmente dimostrato come necessario e plausibile, alla teoria etica kantiana da esso allora scorporata¹¹, né – e tanto meno – nel considerare la dottrina del sommo bene come un elemento *incompatibile* con la teoria dell'autonomia razionale morale e ad essa in ultima analisi completamente estraneo¹². Come si è accennato e come si intende dimostrare in quanto segue, infatti, il sommo bene non può venir considerato un'"aggiunta" estrinseca ad una teoria, quella morale kantiana, del resto in sé conchiusa, un "supplemento" avente lo scopo ad esempio di conferirle effettività, così come non può valere la seconda strategia di soluzione. Ciò da un lato perché il sommo bene è inscindibilmente e sistematicamente connesso alla legge morale, se non altro poiché, come sintetizza ad esempio A. Wood, la legge morale comanda all'essere razionale finito di fare del sommo bene il proprio fine¹³, cosicché il sommo bene costituisce una parte intrinseca della teoria della legge morale stessa e, dall'altro lato, perché, pur assumendo sia naturalmente estremamente possibile che

¹¹ Cfr. L. W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* cit., pp. 242-245.

¹² Cfr. ad esempio l'interpretazione divenuta classica di T. M. Greene, «The Historical Context and Religious Significance of Kant's Religion» in T. M. Green, H. H. Hudson (eds.), *I. Kant, Religion within the Limits of Reason Alone*, Harper and Row, New York, 1960 (1934), pp. ix-lxxviii, p. lxii.

¹³ Cfr. *KpV*, AA 05: 125.03-04: «wir sollen das höchste Gut (welches also doch möglich sein muß) zu befördern suchen», trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pratica* cit., p. 140: «dobbiamo cercare di realizzare il sommo bene (che deve dunque esser possibile)»; A. W. Wood, *Kant's Moral Religion* cit., p. 38.

anche un pensatore come Kant si contraddica e pur nella consapevolezza dei rischi in termini di forzature esegetiche che comportano le letture “coerentistiche” in filosofia, un’incoerenza apparentemente evidente, radicale e ingombrante nei testi del filosofo come quella costituita dalla dottrina del sommo bene nei suoi punti ricordati merita senz’altro di venir soppesata con la serietà che richiede: Kant ha ritenuto tale dottrina non solo *compatibile* il proprio sistema ma anche *essenziale* rispetto alla completezza non semplicemente del proprio pensiero etico ma addirittura del criticismo nel suo complesso¹⁴.

L’antinomia presentata, per cui il sommo bene sembrerebbe essere, così le opzioni disponibili in letteratura vagliate ad esempio da Stephen Engstrom, un supplemento necessario alla legge morale, che le fornisce una direzione di applicazione, oppure un elemento ad essa estrinseco e con essa incompatibile¹⁵, va allora piuttosto sostituita con un tentativo di capire quale sia il reale significato del “paradosso” istituito da Kant, come suggerito da Engstrom stesso, commentando Schopenhauer: «l’idea [schopenhaueriana] che la dottrina del sommo bene renda la teoria morale di Kant un falso *riposa sull’assunto che il paradosso non possa essere risolto*»¹⁶. Si intraprende dunque in quanto segue il cammino già imboccato dallo studioso, ottenendo però esiti differenti e prendendo le mosse da una diversa consapevolezza iniziale: se Engstrom accetta come plausibile avanzare l’ipotesi di soluzione per cui il sommo bene vada riconosciuto quale elemento *complementare* alla teoria etica dell’autonomia kantiana¹⁷, le nostre analisi preliminari portano invece, come si è affermato, a sostenere che i problemi ad esso inerenti siano *costitutivi del concetto di sommo bene stesso nella sua ineludibile e stretta relazione con la legge morale*, per cui il sommo bene va considerato come un aspetto significativo della teoria etica complessiva kantiana e come tale – anziché come un suo complemento di origine estrinseca, per quanto poi anche un esame di questo tipo possa condurre a riscontrare l’intimo legame esistente tra sommo bene e legge morale¹⁸ – elucidato.

Nelle pagine che seguono, ci si ripropone di analizzare il concetto di sommo bene, così come concepito da Kant in tre situazioni: al momento della stesura della *Critica della ragion pura*, negli anni immediatamente precedenti la *Fondazione della metafisica dei costumi* e nel testo della *Fondazione*. Lo studio che affronteremo della *Critica della ragion pura*, ed in particolare della *Seconda sezione del Secondo capitolo della Dottrina trascendentale del metodo*,

¹⁴ Si pensi infatti al senso del *Primato della ragion pura pratica*, *KpV*, AA 05: 119.17-121.31, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pratica* cit., pp. 135-137, e a quanto abbiamo esposto nella prima sezione del *Primo capitolo* in relazione agli aspetti *conoscitivi* che Kant attribuisce alla ragione così come nuovamente concepita nel 1790, cfr. *supra*, pp. 28-30.

¹⁵ Cfr. S. Engstrom, «The Concept of the Highest Good in Kant’s Moral Theory» cit., p. 748.

¹⁶ *Ivi*, p. 747n1, corsivi e trad. it. miei.

¹⁷ Cfr. *ivi*, pp. 747-748.

¹⁸ Cfr. *ivi*, pp. 748-758.

il *Canone della ragion pura – Seconda sezione* che porta l'eloquente titolo *Intorno all'ideale del sommo bene, come fondamento della determinazione [als einem Bestimmungsgrunde] del fine ultimo [des letzten Zwecks] della ragion pura*¹⁹ – e lo studio delle lezioni kantiane di etica la cui datazione è stata dai ricercatori individuata come compresa tra la prima *Critica* e la *Fondazione*, studio quest'ultimo compiuto mantenendo le cautele necessarie a proposito dell'utilizzo degli appunti delle lezioni quali fonti effettive per comprendere il pensiero kantiano, hanno qui allora lo scopo di avanzare un'ipotesi che possa colmare, ai fini della comprensione della teoria motivazionale della *Fondazione*, alcune lacune lasciate dalla trattazione della *Fondazione* stessa la quale, com'è noto, non si sofferma sul sommo bene che in tre alquanto scarni passaggi, nei quali apparentemente non compare la dottrina del sommo bene sviluppata né nella *Critica della ragion pratica* né nella *Critica della ragion pura*²⁰.

Con l'obiettivo di chiarire in che cosa consista il sommo bene nella *Fondazione* e di interpretarlo all'interno della cornice delineata nella precedente sezione di capitolo, si fa in quanto segue riferimento quindi alla *Critica della ragion pura* e alla cosiddetta *Moral Mrongovius II* (attribuita al semestre invernale 1784/85)²¹. Come nel secondo capitolo, infatti, una lettura mirata della *Critica della ragion pratica* aveva potuto fornirci l'indicazione di quale fosse la direzione in cui cercare anche nella *Fondazione della metafisica dei costumi* un equivalente della dottrina dei moventi elaborata in modo esplicito esclusivamente appunto dalla seconda *Critica*²², così nel presente capitolo, al fine di ricostruire un'esegesi soddisfacente della teoria del sommo bene all'interno della *Fondazione*, ci avvaliamo dello sviluppo del pensiero kantiano per capirne meglio una delle singole tappe.

La lettura congiunta della *Fondazione della metafisica dei costumi* e dei testi scelti solleva infatti alcune perplessità di tipo storico-ricostruttivo del percorso kantiano, difficoltà che vanno a sommarsi a quelle di ordine teorico-ricostruttivo della filosofia di Kant introdotte nella precedente sezione di capitolo: la dottrina del sommo bene, così come la si conosce dalla *Critica*

¹⁹ *KrV*, A 804/B 832-A 819/B 847, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pura* cit., pp. 606-616.

²⁰ *GMS*, AA 396.14-37, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 12; *GMS*, AA 401.03-10, trad. it. *ivi*, p. 17; *GMS*, AA 408.37-409.03, trad. it. *ivi*, p. 25.

²¹ La *Moral Powalski* viene datata da W. Krauß, *Untersuchung zu Kants moralphilosophischen Vorlesungen*, Dissertation, Tübingen, 1926, pp. 81-83, al semestre invernale 1782/83. Lehmann, *Vorl*, AA 27: 1043-1045, svolge una serie di considerazioni che lo portano invece a concludere per una datazione compresa tra il semestre invernale 1776/77 e quello 1778/79. Anche C. Schwaiger, «Die Vorlesungsnachschriften zu Kants praktischer Philosophie in der Akademie-Ausgabe», in *Kant-Studien*, 91, (2000), Sonderheft, pp. 178-188, non concorda pienamente con la datazione di Krauß. Cfr. in proposito inoltre W. Stark (Hrsg.), I. Kant, *Vorlesung zur Moralphilosophie*, de Gruyter, Berlin, 2004, pp. 376-377. A causa di queste incertezze e dell'eterogeneità dei contenuti della *Moral Powalski* rispetto alla *Mrongovius II*, la cui cronologia pare più certa, le nostre osservazioni si concentrano su quest'ultima serie di appunti. Nel datare la *Moral Mrongovius II* al semestre invernale 1784/85 sono concordi infatti W. Krauß, *Untersuchung zu Kants moralphilosophischen Vorlesungen* cit., p. 96 e G. Lehmann, *Vorl*, AA 27: 651 e C. Schwaiger, «Die Vorlesungsnachschriften zu Kants praktischer Philosophie in der Akademie-Ausgabe» cit. Cfr. in proposito inoltre W. Stark (Hrsg.), I. Kant, *Vorlesung zur Moralphilosophie* cit., p. 377.

²² Cfr. *supra*, terza sezione del *Secondo capitolo*.

della ragion pratica ma soprattutto dai testi immediatamente precedenti alla *Fondazione* citati, non sembrerebbe comparire nel lavoro del 1785. In particolare, quelle che sono state dai critici tacciate come incongruenze teoriche kantiane, ricordate ad apertura di capitolo, non appaiono in modo evidente essere presenti nella *Fondazione*. Più precisamente, non paiono essere presenti ad una lettura commentaristica che, come del resto è ovviamente legittimo, si sofferma principalmente su altri passi dell'opera di Kant in questione, passi in cui altri concetti vengono dal loro autore sviluppati più estesamente. L'organizzazione espositiva kantiana sembra in effetti andare a detrimento del sommo bene e dei suoi nodi di interesse e la recezione che di essa propone la letteratura critica conferma tale impressione. Nemmeno la letteratura secondaria che si è occupata del tema del sommo bene nella filosofia kantiana fa riferimento con un'attenzione particolare alla forma che tale teoria assume nella *Fondazione*, privilegiando la *Critica della ragion pratica*. Alle domande sopra sollevate va aggiunta dunque quella relativa al significato che l'assenza o la presunta assenza, come mostreremo, di tale dottrina dal corpo della *Fondazione della metafisica dei costumi* assume dal punto di vista dello sviluppo storico delle teorie kantiane.

A volte accade però che quando dalle singole problematiche considerate, fissate e riguardate nella loro profondità, non scaturisce la soluzione desiderata, nasca l'intuizione sulla loro risoluzione dallo sguardo d'insieme sui problemi accostati, che trovano come nutrimento l'uno nell'altro. Se i pezzi di due puzzle sono stati mischiati e poi divisi in due scatole, risolverne uno solo dei due sarà impossibile. Lo stesso avviene con i due generi di problemi che abbiamo individuato: i pezzi ricongiunti ci danno i disegni cercati. Studiando in che cosa consista il sommo bene nella prima *Critica* e nelle lezioni temporalmente comprese tra quell'opera e la *Fondazione*, infatti, e osservando alcune importanti rispondenze tra i concetti così ricavati e quelli in parte impliciti ed in parte elaborati in modo articolato nei passi della *Fondazione* che ora prenderemo in considerazione, potremo ottenere l'indicazione di quale sia la via da percorrere per risolvere entrambi i generi di problematiche individuati: quello relativo allo sviluppo storico kantiano e quello teorico concernente l'incompatibilità inquisita tra sommo bene e legge morale, nelle sue sfaccettature sopra elencate.

4.2 Le tre proposizioni della Prima sezione della Fondazione e il sommo bene

Ricordiamo innanzi tutto quali passaggi sviluppino il tema del sommo bene nella *Fondazione* e che cosa se ne possa evincere. La discussione della prima occorrenza che intendiamo analizzare richiederà del lavoro preliminare, lavoro che riprendendo l'analisi commentaristica della *Prima sezione* della *Fondazione della metafisica dei costumi* iniziata nel secondo capitolo di tesi potrà chiarire alcuni concetti chiave relativi al sommo bene argomento del presente capitolo.

La seconda occorrenza dell'espressione *sommo bene* nel testo della *Fondazione*, nell'ordine della sua comparsa, e la prima che analizziamo, è quella a nostro avviso teoricamente centrale e recita:

Es liegt also der moralische Wert der Handlung nicht in der Wirkung, die daraus erwartet wird, also auch nicht in irgend einem Prinzip der Handlung, welches seinen Bewegungsgrund von dieser erwarteten Wirkung zu entlehnen bedarf. Denn alle diese Wirkungen (Annehmlichkeit seines Zustandes, ja gar Beförderung fremder Glückseligkeit) konnten auch durch andere Ursachen zu Stande gebracht werden, und es brauchte also dazu nicht des Willens eines vernünftigen Wesens, *worin gleichwohl das höchste und unbedingte Gute allein angetroffen werden kann.*²³

Con questa citazione, ci caliamo nuovamente nel contesto della *Prima sezione* della *Fondazione*, nel paragrafo immediatamente successivo rispetto alla conclusione dell'esposizione delle tre celebri proposizioni che caratterizzano secondo Kant la «conoscenza filosofica razionale della moralità»²⁴. Discutiamo dunque tali proposizioni, per capire quali siano i passi teorici che Kant ha compiuto per giungere alle affermazioni citate, relative al fatto che *la volontà di un essere razionale sia da intendersi come sommo bene*, da quando l'abbiamo lasciato nel secondo capitolo del nostro lavoro con l'analisi svolta dell'«argomento teleologico» e l'identificazione della «prima proposizione» delle celebri tre con l'espressione secondo cui «il concetto di dovere [...] contiene quello di una volontà buona»²⁵. Un tale lavoro di discussione preliminare ci permetterà di avvicinarci alla comprensione del significato del concetto kantiano di volontà buona intesa come sommo bene e alla comprensione di quali siano le sue ripercussioni sulla problematica teorica fatta nostra ad apertura di capitolo, vale a dire la questione generata

²³ *GMS*, AA 04: 401.03-10, corsivi miei, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 17, corsivi miei: «Dunque, il valore morale dell'azione non consiste nell'effetto che se ne attende, e meno ancora in un fondamento dell'azione che debba trarre il proprio movente da questo effetto atteso. Tutti questi effetti (contentezza del proprio stato e anche promuovimento della felicità altrui) potrebbero infatti anche esser prodotti da altre cause, senza alcun bisogno della volontà di un essere ragionevole; *nella quale soltanto, però, è possibile un bene sommo e incondizionato*».

²⁴ *GMS*, AA 04: 393.03, trad. it. *ivi*, p. 9.

²⁵ *GMS*, AA 04: 397.06-08, trad. it. a cura di P. Carabellese rivista da A. Vigorelli, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 41: «il concetto di dovere [...] contiene quello di una volontà buona».

dall'ipotetica frizione della nozione di sommo bene con l'esclusione kantiana delle conseguenze di un'azione dal novero degli aspetti di tale azione che possano renderla, o meno, morale.

Ripercorriamo dunque in quanto segue i passaggi kantiani che hanno lo scopo di sviluppare il concetto di volontà buona, ripreso dalla conoscenza comune della morale, all'interno di una cornice sempre più chiaramente kantiana, vale a dire i passi argomentativi compiuti nel corso del passaggio verso una conoscenza *razionale* della morale. Una volta comprovata, con l'argomento teleologico, la validità della posizione popolare per cui la volontà buona va considerata come buona sotto ogni punto di vista e dunque come assolutamente buona, nonché fine a se stessa e scopo supremo della ragion pura pratica²⁶, Kant dà inizio infatti ad una *nuova* argomentazione rispetto a quella relativa alla conoscenza popolare. Tale argomentazione prende le mosse, con la prima proposizione, dall'introduzione del concetto di dovere e si conclude con la formulazione di una terza ed ultima proposizione la quale, definendo l'azione moralmente necessaria come quell'azione doverosa sulla base del rispetto che l'uomo tributa alla legge morale, e dunque quell'azione da compiere attraverso siffatto rispetto, chiude la serie di passaggi che ci proponiamo di esaminare. Studiando tali passaggi, potremo comprendere in tutta la sua complessità il significato dell'affermazione kantiana per cui il valore morale di un'azione non consiste secondo Kant nell'effetto che se ne attende, avvicinandoci così alla risoluzione di uno dei nostri paradossi di partenza.

La nuova argomentazione si apre, come si è accennato, con l'introduzione del concetto del dovere [*Pflicht*], il quale viene da Kant presentato enunciando la relazione di inclusione che quest'ultimo, *secondo il filosofo* – laddove diviene allora proprio e solo a questo punto dell'incedere kantiano netto ed esplicito l'ingresso della posizione originale del filosofo nel corso del testo, conformemente alla struttura data da Kant ai *passaggi* della *Fondazione* –, intrattiene con la volontà buona. Si sta compiendo così, a partire dalla prima proposizione identificata, il passaggio dalla conoscenza razionale comune della moralità *alla conoscenza filosofica*²⁷. Il periodo che corrisponde all'ottavo paragrafo della *Prima sezione* della *Fondazione* inizia infatti con la citazione della nozione, appartenente alla conoscenza razionale comune della moralità, fin lì elaborata, di una volontà buona intesa come «sommamente degna di stima per se stessa e buona senza fini ulteriori», per terminare affermando che «per sviluppare il concetto di una buona volontà da stimarsi altamente per se stessa e senza ulteriore scopo [...] vogliamo [*wollen wir*, l'autore, Kant che si inserisce finalmente in prima persona] proporci di affrontare il

²⁶ Cfr. *supra*, pp. 86-88.

²⁷ Cfr. *GMS*, AA 04: 393.04, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 9.

concetto di dovere»²⁸. Il concetto di dovere, prosegue il passo, ed è questo a nostro avviso il primo importante tassello dell'argomentazione delle tre proposizioni, *include* secondo il filosofo quello di una volontà buona, «sebbene con certe limitazioni ed impedimenti soggettivi, che però, lungi dal celarlo e dal renderlo inconoscibile, lo fanno spiccare per contrasto, rendendolo più appariscente»²⁹.

La clausola espressa con il «sebbene [*obzwar*]... » è molto significativa e va posta in evidenza. In primo luogo, essa allude alla concezione kantiana per cui i moventi *soggettivi*, finché non coincidono con il principio *oggettivo* della legge, non hanno valore morale ed esprime anzi la concezione per cui è possibile secondo il filosofo immaginare – artificio retorico con cui introduce l'accento critico alla posizione di Baumgarten – che tali moventi soggettivi vengano, *erroneamente*, pensati attentare al valore morale del secondo tipo di moventi, quelli dotati di valore oggettivo, rischiando di coprirlo nonché impedirne l'emergere³⁰. Ciò è estremamente rilevante perché, oltre a costituire una ripresa della celebre divergenza teorica motivazionale sussistente con Baumgarten, ribadisce quale sia il rapporto esistente secondo Kant tra dovere e volontà buona da due diversi punti di vista etici, quello normativo e quello motivazionale. Dal punto di vista normativo, infatti, il dovere include il concetto di una volontà buona – come mostrano inoltre i cinque paragrafi successivi all'ottavo considerato; i paragrafi che precedono la “seconda proposizione”³¹ –, mentre dal punto di vista motivazionale, come abbiamo esposto soprattutto nella terza e nella quarta sezione del *Primo capitolo*, la volontà non determinata dalla ragion pura possiede secondo Kant, ed è evidente in questo passaggio – è evidente perché vi si afferma che il concetto di dovere porta con sé quello di una volontà buona *con limitazioni ed impedimenti soggettivi*, ossia con le limitazioni e gli impedimenti soggettivi che sono propri della volontà in quanto tale, in quanto facoltà di desiderare, e che non possono né debbono venir da essa epurati –, sia moventi conformi al dovere sia moventi ad esso eterogenei, tutti, nella prospettiva kantiana *normativa*, classificabili quali «limitazioni ed impedimenti soggettivi».

²⁸ *GMS*, AA 04: 397.01-07, trad. it. a cura di P. Carabellese rivista da A. Vigorelli, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., pp. 40-41, modificata, corsivo mio.

²⁹ *GMS*, AA 04: 397.07-10, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 13, leggermente modificata.

³⁰ Mentre Baumgarten infatti utilizza il concetto di *causae impulsivae potiores*, ovvero cause motrici *migliori ma anche più forti*, cfr. ad esempio A. G. Baumgarten, *Initia philosophiae practicae* cit., § 12: «Excitatur maiorem lubitum in aliquam determinationem liberam, quam in oppositum eius, cum ista causae impulsivae potiores connectendae sunt. Ergo obligans cum libera determinatione causas impulsivas potiores connectit», Kant “risponde” a Baumgarten, ad esempio, affermando, corsivo mio, *Refl*, AA 19: 210.21-23, che «Obligatio est necessaria per causas impulsivas *obiective* potiores (non per stimulos), ideo per motiva, et quidem categorice moventia, non hypothetice sub conditione voluptatis futurae» e, *Refl*, AA 19: 211.21, «motiva sind potiora quam stimuli». Secondo Kant non è certamente la maggior quantità di piacere connessa all'azione morale ad essere motivante, per l'uomo, affinché compia l'azione morale.

³¹ *GMS*, AA 04: 397.11-399.34, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., pp. 13-15.

In secondo luogo, tale specificazione kantiana sottintende e ribadisce l'idea dell'esistenza di un'*opposizione* tra ciò che soggettivamente si interpone tra il dovere e il suo adempimento e ciò che invece altrettanto soggettivamente – come abbiamo visto nel capitolo precedente, il *rispetto* – permette tale adempimento, ossia l'opposizione tra i moventi aventi validità soggettiva e il movente morale dotato di valore oggettivo appena ricordata.

Infine, e forse soprattutto, l'esplicitazione, da parte di Kant, di tale riserva e la specificazione del suo significato, ovvero il fatto che le limitazioni e gli impedimenti soggettivi [*subjektive Einschränkungen und Hindernisse*] che accompagnano l'inclusione del concetto di volontà buona in quello di dovere non danneggiano quest'ultimo, bensì lo fanno rilucere, è importante perché richiama un altro tema kantiano, che già era stato sfiorato con l'"argomento teleologico", vale a dire l'idea per cui la volontà potrebbe secondo Kant venir concepita come antitetica rispetto alla ragione, non solo per quanto concerne i *moventi* soggettivi considerati come impedimenti e limitazioni – laddove volontà e ragione vengono considerate come le istanze superiori cui i rispettivi corrispondenti elementi motivazionali, volontà buona e dovere, fanno capo – bensì anche per quanto riguarda gli *scopi* delle due³². Infatti, Kant potrebbe plausibilmente riferirsi qui, con l'espressione "limitazioni e impedimenti", anche ad un contrasto esistente tra i fini propri della ragione e quelli della volontà, contrasto per il filosofo dotato di rilevanza capitale e reso esplicito poco oltre nel testo, ossia l'opposizione per cui il principio determinante precipuo – si badi bene: *precipuo*, non *unico* – dell'una, della volontà, è la *materia* del volere, mentre l'altra, la ragione, fornisce al volere stesso la semplice *forma* della legge³³. Ebbene, tale opposizione secondo Kant in ultima istanza non sussiste, perché così come l'"argomento teleologico" ha mostrato che i fini della ragione incorporano e superano quelli della volontà, portando l'uomo ad un genere di felicità più elevato di quello perseguito dall'istinto³⁴, anche nel caso degli impedimenti soggettivi che la volontà buona oppone al dovere, sia intesi come moventi, sia qualora li interpretassimo come i fini della volontà e dunque come i suoi scopi intesi come oggetti della sua attività, tali impedimenti dunque, lungi dal celare

³² I concetti di movente e di scopo, così separati, andranno poi opportunamente ricongiunti, quando ne avremo chiariti appieno i nessi, cfr. *infra*, terza sezione del capitolo.

³³ Cfr. *GMS*, AA 04: 400.06-16, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 16: «Dove può risiedere dunque questo valore, se, nella volontà, non deve dipendere dagli effetti che ci attendiamo dalle azioni? Non può risiedere altrove che nel principio della volontà, senza riferimento a ciò che ci si propone nell'azione; infatti la volontà, di fronte al suo principio *a priori*, che è formale, e al suo principio *a posteriori*, che è materiale, si trova come a un bivio; e poiché deve pur essere determinata da qualcosa, dovrà essere determinata dal principio formale del dovere in generale, dietro rifiuto di ogni principio materiale». Il principio *a priori* della volontà, il principio formale del dovere in generale, è fornito dalla ragione, nella misura in cui è possibile, come abbiamo mostrato, differenziare ragione e volontà.

³⁴ Il parallelismo tra volontà ed istinto che si legge in *GMS*, AA 04: 395.04-27, trad. it. *ivi*, p. 11, non esaurisce affatto la concezione kantiana della volontà, sebbene sia un filo importante tra i tanti che si intrecciano per tessere l'"argomento teleologico".

il dovere «e dal renderlo irricognoscibile, lo fanno spiccare per contrasto, rendendolo più appariscente»³⁵.

Con tale clausola, Kant non fa dunque altro che ribadire l'affermazione per cui, all'interno della sua teoria etica, il dovere include e dunque supera per ampiezza – oltre che, come mostrerà nel prosieguo del testo a partire dal paragrafo successivo, per valore normativo – la volontà buona. Ed è con ciò che inizia a concretizzarsi nel testo kantiano della *Fondazione* uno dei nostri problemi di partenza, vale a dire il fatto che il dovere morale, così come delineato dal filosofo nei passaggi illustrati, si costituisca come incompatibile con ogni scopo ulteriore allo scopo puramente morale, scopo morale consistente allora nel compiere l'azione *per esclusivo rispetto della legge*. Sembra infatti che sia proprio nelle argomentazioni kantiane che condurranno puntualmente a definire la volontà buona come identica al sommo bene – le tre proposizioni oggetto della presente indagine, lo ricordiamo, precedono direttamente la dichiarazione kantiana dell'identità tra volontà buona e sommo bene sopra riportata – che vengono escluse, in modo progressivamente più esplicito, dall'alveo delle possibilità di azione compatibili con le azioni morali tutte quelle azioni che contemplino fini ulteriori alla semplice adesione al puro dovere.

Ciò pare confermare, almeno provvisoriamente, due dei nostri timori di partenza: da un lato, sembra sussistere l'insieme delle problematiche di ordine “teorico” riportate, per cui la legge morale kantiana apparirebbe effettivamente essere concepita da Kant come incompatibile con il sommo bene della prima e della seconda *Critica* – consistente quest'ultimo, com'è noto e com'è stato sopra velocemente ricordato, nella somma proporzionale di felicità e virtù da ottenersi in un progresso infinito nell'eternità della vita dopo la morte, la cui persecuzione è doverosa e la cui possibilità è un postulato della ragion pura pratica. Tale ordine di problemi pare allora incomberne realmente, poiché il dovere che la legge morale comanda, come emerge dai passi commentati, si configura quale sovraordinato alla volontà buona ed esaustivo degli interessi della moralità, mentre la volontà buona viene intesa come coincidente con il sommo bene, da cui le contraddizioni ricordate. Dall'altro lato, quanto fin qui esposto sembra definire l'esistenza del problema di tipo “storico” tratteggiato: parrebbe che le linee generali della teoria del sommo bene che le prime due *Critiche* condividono siano assenti dalla *Fondazione* e che vada dunque cercata una spiegazione di tale anomalia.

Concludiamo ora lo studio dei passaggi che portano Kant, nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, a definire la volontà buona come coincidente con il sommo bene, soffermandoci soprattutto sull'argomentazione svolta dalle tre proposizioni: la letteratura critica

³⁵ *GMS*, AA 04: 397.09-10, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 13.

non concorda sull'individuazione della prima tra esse né sulla ricostruzione di quale sia l'intreccio degli argomenti kantiano, e così abbiamo il compito di essere esatti nell'individuazione delle priorità tra gli argomenti, delle catene di derivazione dei concetti che Kant a nostro avviso stabilisce. Se non saremo convincenti, la relazione tra volontà buona e dovere che stiamo delineando potrebbe risultare contestabile e anche i dubbi avanzati meno significativi. Una volta terminata una tale ricostruzione, riprenderemo l'analisi delle occorrenze del concetto di sommo bene nel testo della *Fondazione*. Riscontreremo a quel punto, per comprendere appieno le tesi kantiane, la necessità di avvalerci della lettura dei testi precedenti alla *Fondazione*, avvicinandoci così alla soluzione dei nostri dilemmi.

Nel *Secondo capitolo* di tesi, abbiamo individuato dunque la prima proposizione delle tre sulla base di un'analisi della struttura del testo della *Fondazione*, riscontrando una differenza di contenuti tra i passi in cui, fino alla conclusione dell'argomento teleologico, Kant prima espone e poi sostiene la concezione razionale comune della moralità e quelli in cui, con l'enunciazione a nostro avviso di tale *prima proposizione*, il filosofo dà effettivamente inizio all'argomentazione che dalla concezione popolare porta a quella filosofica³⁶. Ora, studiando il testo in cui vengono enunciate ed intrecciate le tre proposizioni, arriveremo a confermare la nostra tesi su quale sia tale prima proposizione. La terza proposizione è infatti detta da Kant derivare dalle prime due («la terza proposizione, che consegue [*als Folgerung*] dalle due precedenti»³⁷), dunque dovremo trovare i nessi logici argomentativi che dalla seconda, enunciata esplicitamente, combinata sensatamente con la prima, da rintracciare, possano condurre alla terza, altrettanto esplicita. Insomma ci troviamo di fronte ad una semplice equazione di primo grado ad una sola incognita e se non fosse che le equazioni di primo grado ad un'incognita kantiane hanno dei termini molto densi, che costituiscono forse a loro volta equazioni più complesse, il lavoro che ci aspetta non dovrebbe essere di impossibile soluzione.

Una volta introdotta la nozione di dovere, nell'ottavo paragrafo della *Prima sezione* della *Fondazione*, i paragrafi successivi, dal nono al tredicesimo, ovvero i paragrafi che precedono l'enunciazione della *seconda proposizione* nel quattordicesimo, espongono a nostro avviso che cosa debba intendersi secondo Kant per dovere e per azione compiuta per dovere, rendendo plausibile – come abbiamo iniziato a mostrare con l'esame della clausola contenuta nell'ottavo paragrafo stesso – l'affermazione per cui il concetto di un tale dovere, appunto, vada considerato come inclusivo del concetto di volontà buona ed esplicitando il significato di tale affermazione. Il senso dell'affermazione per cui il concetto di dovere include quello di volontà buona viene infatti reso esplicito, nei paragrafi in questione, nella misura in cui Kant provvede a chiarire che

³⁶ Cfr. *supra*, pp. 86-97.

³⁷ *GMS*, AA 04: 400.17, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 16.

cosa tale dovere sia attraverso alcuni esempi o, meglio, viene reso esplicito in quanto il filosofo si occupa di chiarire *come siano riconoscibili* le azioni compiute per dovere.

Se ricordiamo infatti quanto ripreso sopra relativamente all'impossibilità affermata da Kant che l'uomo avrebbe di conoscere in modo trasparente i propri moventi e di distinguere dunque se il proprio movente di volta in volta attuale sia realmente quello morale o meno, impossibilità sostenuta da Kant sulla base di una posizione di tipo psicologico generale – una posizione che afferma l'esistenza dell'inconscio e dunque l'incapacità umana della perfetta e chiara introspezione³⁸ –, tesi strettamente relata però anche ad una teoria di ancor più ampia prospettiva all'interno del criticismo, ossia una teoria concernente l'essere umano nella sua totalità anziché esclusivamente dal punto di vista psicologico, teoria precipuamente kantiana e celeberrima che connette l'idealismo trascendentale alle formulazioni etiche del filosofo di Königsberg, per cui il movente morale è *a priori* e appartiene all'ambito noumenico, mentre noi *conosciamo* solo i fenomeni e in quanto conosciamo qualcosa, essa è un fenomeno³⁹, tesi che però Kant a questo livello dell'argomentazione della *Fondazione della metafisica dei costumi non vuole ancora mettere in gioco*, allora, consapevoli di tutto questo, possiamo capire che, con gli esempi forniti nei paragrafi in esame, Kant sta presentando, in un modo che al contempo non anticipi troppo di quanto andrà elaborato nelle successive sezioni dell'opera – ed in particolare, com'è noto, nella *Terza sezione* della *Fondazione* –, una spiegazione di che cosa sia *dal punto di vista delle sue elaborazioni* un'azione compiuta per dovere, e ciò attraverso una descrizione di come una tale azione possa venir conosciuta e riconosciuta di contro a quelle compiute sulla base di altri moventi. Possiamo comprendere dunque che Kant sta, nei passi in questione, procedendo con una modalità che, pur senza inficiare la struttura per sezioni della *Fondazione* come avverrebbe se il filosofo anteponesse quanto verrà esposto successivamente alle argomentazioni che debbono condurvi il lettore, sia contemporaneamente compatibile con le proprie dottrine e conforme alla conoscenza razionale popolare della moralità, ovvero una modalità che utilizzi termini comprensibili a chi non abbia ancora compiuto il «passo avanti [...] verso la metafisica»⁴⁰ ma introduca parimenti alcuni concetti prettamente kantiani, quali quello di dovere e di inclusione della nozione di volontà buona nella nozione di dovere.

Se riconosciamo come valide le osservazioni compiute fin qui, disponiamo anche del materiale che ci permette di risolvere, almeno parzialmente e almeno in relazione al testo così interpretato, il problema già ricordato relativo all'opposizione tra Kant e Schiller in merito alle

³⁸ Cfr. in proposito, dal punto di vista precipuo della relazione tra «teoria dell'inconscio» e fatto della ragione kantiani, P. Giordanetti, «Attualità del "fatto della ragione". Il problema della realtà della legge morale e della libertà (I)», in *Secretum online*, 07-trentuno.

³⁹ Cfr. *supra*, pp. 5-6 e seconda sezione del *Secondo capitolo*.

⁴⁰ *GMS*, AA 04: 426.28, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 45.

inclinazioni morali⁴¹. Nei paragrafi cui stiamo facendo riferimento, infatti, compaiono alcune espressioni kantiane, tra cui l'introduzione del concetto di massima – che viene sviluppato con la seconda proposizione –, che si articolano in termini che sembrerebbero giustificare le critiche suscitate, nella direzione inaugurata appunto da Schiller, dall'etica di Kant. Il concetto di massima viene infatti, nei passi ora considerati, utilizzato da Kant per affermare che la massima di colui il quale, ad esempio, si prenda cura della conservazione della propria vita sulla base di un'inclinazione naturale ed immediata, dunque piacevole, «è priva di contenuto morale»⁴². Tale massima viene da Kant opposta a quella di colui che «pur desiderando la morte conservi la vita [...] non per inclinazione o per timore ma per dovere»: quest'ultima massima «ha un contenuto morale»⁴³. La medesima opposizione tra massime compare nel caso immaginato del filantropo che prova un'intima soddisfazione nel diffondere gioia intorno a sé e trae «gioia dall'altrui contentezza» e dunque agisce per inclinazione, «la cui massima è priva di quel contenuto morale che si avrebbe se queste azioni fossero compiute non per inclinazione, ma per dovere»⁴⁴, il cui genere di azioni viene dal filosofo contrapposto a quelle compiute dal medesimo individuo posto in una situazione in cui il suo animo sia «turbato da uno di quei dolori personali che spengono ogni partecipazione alla sorte altrui» e che però «conservi il potere di beneficiare i bisognosi», agendo «al di fuori di ogni inclinazione, esclusivamente per dovere: l'azione avrebbe uno schietto valore morale»⁴⁵. Si sostiene però che con queste affermazioni Kant non abbia inteso, come gli è stato rimproverato, difendere la concezione secondo la quale provare un'inclinazione per l'azione morale annulli la moralità dell'azione in questione⁴⁶, bensì semplicemente chiarire il

⁴¹ Cfr. *supra*, p. 25, pp. 106-107.

⁴² *GMS*, AA 04: 397.36-398.01, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 13.

⁴³ *GMS*, AA 04: 398.05-07, trad. it. *ivi*, p. 14.

⁴⁴ *GMS*, AA 04: 398.10-14, trad. it. *ibidem*.

⁴⁵ *GMS*, AA 04: 398.20-27, trad. it. *ibidem*.

⁴⁶ Frintendimento, questo, della morale kantiana, che ha portato, da un lato, a pensare che secondo Kant, per essere morale, l'uomo debba soffrire. Tale primo frintendimento fa riferimento a quella che abbiamo definito essere l'inclinazione "qualitativa", di tipo *psicologico*, coinvolta nell'azione kantiana, la cui inconoscibilità motiva le affermazioni del filosofo secondo le quali lo schietto valore morale di un'azione è riconoscibile esclusivamente nel comportamento di chi, afflitto da dolori personali apparentemente insormontabili, riesca tuttavia ad agire moralmente. Dall'altro lato, tale frintendimento ha condotto a pensare che la moralità kantiana escluda persino l'inclinazione *fisiologica* per l'azione, inclinazione che invece fa parte, secondo il filosofo, del meccanismo umano e la cui presenza non inficia il fatto che la *determinazione* all'azione avvenga tramite un *motivo* della ragione pura. Affinché un essere umano compia un'azione morale, secondo Kant, è richiesta sia la presenza di un movente psicologico, sia di un corpo che compia tale azione. Tale corpo, in movimento, non può non provare piacere. Inoltre, come si è visto sopra e ad un livello che si è definito come un *tramite* tra il livello psicologico e quello fisiologico citati, affinché un motivo diventi movente, secondo Kant, tale motivo deve creare piacere e dolore nell'animo dell'agente, piacere e dolore che scatenano allora l'azione, la quale a sua volta provoca un piacere successivo *fisiologico*, dovuto al fatto di aver agito secondo le leggi della propria facoltà di desiderare e dunque al fatto essere vivi e di aver agito fortificando il sentimento della vita [*Lebensgefühl*], nonché un piacere successivo *puro*, consistente nella *contentezza di sé* di cui trattano, se pur con accezioni sistematiche differenti, sia la *Fondazione della metafisica dei costumi* (*GMS*, AA 04: 460.08-12, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 82), sia la *Critica della ragion pratica* (*KpV*, AA 05: 117.25-28, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica*

significato di che cosa sia un'azione compiuta per dovere, *differenziandola* da quella svolta per piacere, così come appunto annuncia abbastanza chiaramente ad apertura della serie di esempi: «la distinzione [delle azioni svolte per dovere da quelle di altro genere] si fa molto più difficile nei casi in cui...»⁴⁷. Tale differenziazione avviene nei passaggi trattati, come si è notato, da un punto di vista particolare, che giustifica appunto a nostro avviso la peculiarità e la fraintendibilità delle affermazioni riportate: Kant sta mostrando che cosa significa “compiere un'azione per dovere” senza ricorrere appieno alla sua teoria effettiva al riguardo e ciò comporta che si metta come “a cavallo” tra la sua dottrina dei moventi interni, *a priori* ed imperscrutabili, e i concetti di un lettore che ancora non sia giunto ad intendere la divisione tra fenomeno e noumeno quale giustificazione della normatività di quest'ultimo. Per questo motivo, il filosofo, con i passi in questione, nell'introdurre il suo concetto di dovere nel modo “incriminato”, sta a nostro avviso rispondendo all'esigenza di rendere evidente la distinzione tra le azioni compiute sulla base del movente interno del dovere e le azioni compiute sulla base di altri moventi, altrettanto interni, mostrando però al contempo, per far ciò e avvicinandosi alla filosofia popolare da cui prende le mosse e dunque avvicinandosi al lettore non avvezzo al criticismo, anziché i diversi principi da cui il dovere e gli altri moventi hanno origine, le condizioni *esterne* ad essi che generano tali tipi di moventi – senza riferirsi allora nella questione della differenza tra una determinazione della volontà che avvenga *a priori* di contro a quella che si verifichi sulla base di moventi patologici, *a posteriori*, cui non può appunto ancora ricorrere, per i motivi sistematici che abbiamo addotto e che Kant in parte, altrove, esplicita⁴⁸. Esattamente ciò, secondo le nostre analisi, genera le confusioni citate.

Se il dovere per Kant infatti è in primo luogo distinto da piacere e dolore, in realtà – come abbiamo già avuto modo di ricordare⁴⁹ – piacere e dolore giocano un ruolo comunque fondamentale all'interno della teoria della motivazione morale kantiana. I passi analizzati non escludono tale ruolo: non avere «uno schietto valore morale» non significa in questo contesto, lo abbiamo allora mostrato, avere un valore antitetico a quello morale – del resto, Kant dichiara esplicitamente di non trattare, con gli esempi riportati, le azioni contrarie al dovere⁵⁰ –, bensì significa non possedere un valore chiaramente identificabile come morale; possedere un carattere che sia, a questo livello dell'argomentazione, *chiaramente* differente da quello morale. Se il movente è il piacere, è evidente che non sia il dovere, laddove ciò non implica che agire per

della ragion pratica cit., p. 133), sia la *Metafisica dei costumi* (MS, AA 06: 399.19-400.20, trad. it. a cura di G. Landolfi Petrone, *Metafisica dei costumi* cit., pp. 413-415).

⁴⁷ GMS, AA 04: 397.19, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 13.

⁴⁸ Cfr. GMS, AA 04: 392.17-28, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 8.

⁴⁹ Cfr. *supra*, terza sezione del *Capitolo introduttivo*, terza sezione del *Secondo capitolo* e terza sezione del *Terzo capitolo*.

⁵⁰ Cfr. GMS, AA 04: 397.11-12, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 13.

dovere *e* con inclinazione sia da Kant ritenuto immorale. Anzi al contrario – e ci torneremo a breve⁵¹ – all’ascetismo stoico Kant preferisce il cuore lieto del saggio Epicuro⁵².

Se finora abbiamo chiarito dunque che cosa debba intendersi secondo Kant per dovere e per azione compiuta per dovere a questo livello della trattazione, ovvero con gli esempi relativi alla distinzione tra azioni compiute per interesse, azioni compiute per inclinazione e azioni compiute appunto esclusivamente per dovere, non ci resta altro da fare, prima di passare alla seconda e terza proposizione che compongono la nostra equazione ad un’incognita, che studiare come proceda Kant nel rendere plausibile la tesi dell’inclusione della volontà nel dovere. Dopo aver mostrato infatti come sia possibile comprendere che cosa siano il dovere in quanto movente e l’azione compiuta per dovere figurandosi due tipi di azioni doverose (conservare la propria vita e aiutare il prossimo) immerse in contesti in cui il soggetto agente provi o meno inclinazione nei confronti dell’azione in questione, evidenziando dunque la differenza che intercorre tra l’azione compiuta per dovere e quella compiuta per inclinazione, nonché attribuendo alla prima un «valore incomparabilmente più alto», Kant affronta il caso di un dovere per cui l’uomo possiede sempre anche un’inclinazione (assicurarsi la felicità concepito come un dovere indiretto)⁵³ e quello di un dovere che sembra consistere in un’inclinazione (il dovere di amare il prossimo comandato dalle Scritture)⁵⁴. Con il primo caso trattato, Kant pensa ad una situazione in cui non sia immaginabile distinguere tra dovere ed inclinazione tramite la descrizione di frangenti in cui calare l’agente che siano tali per cui ne possano derivare l’assenza di inclinazione e la conseguente presenza del movente costituito allora chiaramente dal dovere, e ciò poiché l’inclinazione verso la felicità viene da Kant ritenuta inestirpabile nell’essere umano⁵⁵. Anche in un tale caso risulta secondo Kant evidente che il dovere – nella fattispecie, la felicità – è qualcosa di comandato dalla legge *prima che* dall’inclinazione e se ne differenzia dunque. Il caso considerato dal filosofo ha lo scopo quindi non solo di evidenziare come sia possibile distinguere dovere e inclinazione, bensì anche quello di sottolineare quale sia il significato della tesi per cui *il dovere ha valore prioritario rispetto all’inclinazione*. Con questo passaggio, Kant espone dunque e rende plausibile la concezione per cui il dovere è sovraordinato rispetto alla volontà buona: il dovere comandato dalla legge si differenzia dall’oggetto dell’inclinazione immediata anche nel caso in cui quest’ultima dovesse sempre accompagnarlo e se ne differenzia in quanto

⁵¹ Cfr. *infra*, pp. 169-170.

⁵² Cfr. *MS*, AA 06: 485.05, trad. it. a cura di G. Landolfi Petrone, *Metafisica dei costumi* cit., p. 593.

⁵³ Cfr. *GMS*, AA 04: 399.03-26, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 15.

⁵⁴ Cfr. *GMS*, AA 04: 399.27-34, trad. it. *ibidem*.

⁵⁵ Cfr. ad esempio *GMS*, AA 04: 399.07-08, trad. it. *ibidem*: «tutti gli uomini hanno già in se stessi la più forte e radicata inclinazione alla felicità».

possiede un valore normativo superiore⁵⁶. Se ricordiamo ancora una volta l'opposizione che Kant prospetta, nella *Prima sezione della Fondazione*, tra volontà e ragione, possiamo notare come nel passo analizzato il filosofo stia progressivamente esplicitando tale concezione: qualora si verifici una concomitanza di volontà e dovere, proseguendo l'accostamento tra volontà, inclinazione e desiderio inaugurata con l'argomento teleologico, Kant afferma che da un punto di vista normativo il dovere e con esso la ragione prevalgono per importanza morale sulle inclinazioni, sui desideri e su quell'aspetto della volontà connesso alla sensibilità umani.

Il caso con cui Kant conclude i passaggi in favore del concetto di inclusione della nozione di volontà buona in quella di dovere – concetto con cui potremo definitivamente a nostro avviso identificare il contenuto la prima proposizione del sillogismo kantiano cercata analizzando a breve anche le tesi sostenute con la seconda e la terza – consiste nel dovere di amare il prossimo prescritto dalla religione cristiana. Infatti, l'amore che sembra coincidere con l'amore per inclinazione, in realtà, se è comandato, non può secondo Kant *essere* un'inclinazione. Il filosofo distingue così, con una teorizzazione che risulterà estremamente rilevante nella *Dottrina della virtù della Metafisica dei costumi*⁵⁷, l'amore pratico da quello patologico, dei quali solo il primo può venir comandato moralmente – precisamente, l'amore pratico viene secondo Kant comandato dalla ragione a quell'aspetto della volontà che è indipendente dalla determinazione che le proviene altrimenti dalla sensibilità⁵⁸ –, confermando così l'eterogeneità dei due e la superiorità morale del dovere sull'inclinazione.

Inoltre, gli ultimi due doveri così ricordati da Kant, attraverso il loro stretto rapporto con l'inclinazione – nel primo caso coincidendo e nel secondo altro apparentemente coincidendo con quest'ultima – servono al filosofo da occasione per alludere all'inferiorità dell'«evanescente simpatia»⁵⁹ quale fonte delle azioni umane rispetto ai principi della morale intesa come legge e dovere, per cui Kant termina l'esposizione della sua concezione della superiorità del dovere sulla volontà alludendo chiaramente a quale sia la corrente filosofica cui ha inizialmente concesso qualcosa, per poi toglierle tutto⁶⁰.

⁵⁶ Cfr. infatti la conclusione del paragrafo relativo al perseguimento della propria felicità come dovere indiretto, *GMS*, AA 04: 399.21-26, trad. it. *ibidem*, corsivi miei: «Ma anche in questo caso, se la tendenza generale alla felicità non determinasse la sua volontà, se la salute, almeno per lui, non rientrasse necessariamente nei suoi calcoli, *sarebbe sempre una legge*, in questo come in tutti gli altri casi, promuovere la propria felicità non per inclinazione ma per dovere, e soltanto in tal caso la condotta acquisterebbe un autentico valore morale».

⁵⁷ D. Schönecker sostiene addirittura che l'amore patologico *sia* la disposizione morale dell'amore di cui Kant tratta nel § XII dell'introduzione alla *Dottrina della virtù della Metafisica dei costumi*; cfr. D. Schönecker, «Kant über Menschenliebe als moralische Gemütsanlage» cit.

⁵⁸ Cfr. *GMS*, AA 04: 399.32: «praktische und nicht pathologische Liebe, die im Willen liegt und nicht im Hange der Empfindung», trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 15, modificata: «amore pratico e non patologico, che risiede nella volontà e non nelle tendenze della sensibilità».

⁵⁹ *GMS*, AA 04: 04: 399.33, trad. it. *ibidem*.

⁶⁰ Ossia la teoria del *moral sense* scozzese.

* * *

Per comprendere il significato dell'identificazione operata da Kant tra volontà buona e sommo bene oggetto della presente indagine, dobbiamo completare la nostra ricognizione relativa alle tre proposizioni che conducono al paragrafo in cui tale identità viene dal filosofo più chiaramente affermata. Come si vedrà, si sostiene che le tre proposizioni in esame conducono argomentativamente al sedicesimo paragrafo della *Prima sezione* della *Fondazione* – in cui si ha la formulazione per cui «soltanto [... nella volontà di un essere ragionevole] è possibile un bene sommo e incondizionato»⁶¹ –, e che lo fanno sviluppando il significato della concezione per cui «il valore morale dell'azione *non consiste nell'effetto che se ne attende*, e meno ancora in un fondamento dell'azione che debba trarre il proprio movente da questo effetto atteso»⁶², concezione che in tale paragrafo viene appunto ribadita alla luce di quanto Kant ha fin lì esposto; concezione di rilevanza capitale per le considerazioni che abbiamo assunto il compito di svolgere a proposito del ruolo *motivazionale* ricoperto dal sommo bene – che viene altrove definito invece proprio come *effetto atteso dell'azione morale*⁶³ – all'interno della teoria etica kantiana, così come questa si articola da entrambi i punti di vista di uno studio della sua coerenza teorica e storica.

«La seconda proposizione dice: un'azione compiuta per dovere riceve il suo valore morale non dallo scopo che si deve raggiungere per suo mezzo, ma dalla massima in base alla quale è stata decisa»⁶⁴. La specificazione del significato di tale proposizione segue immediatamente, nel testo kantiano, la sua formulazione: «tale valore non dipende *dunque* dalla realtà dell'oggetto dell'azione, ma esclusivamente dal principio della volontà in base al quale l'azione è stata compiuta, senza alcun riguardo per gli oggetti della facoltà di desiderare»⁶⁵. La prima proposizione ricercata deve, sommata alla seconda, dare la terza: «il dovere è la necessità di un'azione per rispetto della legge»⁶⁶, il cui significato viene da Kant esposto differenziando tra l'oggetto di un'azione come oggetto dell'inclinazione e la legge di un'azione, ovvero il suo principio, per la quale soltanto si prova rispetto. Kant esclude infatti che si provi rispetto per l'oggetto dell'azione, ossia il suo scopo, e anche che si provi rispetto per l'azione stessa, poiché

⁶¹ *GMS*, AA 04: 401.09-10, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 17.

⁶² *GMS*, AA 04: 401.03-06, trad. it. *ibidem*.

⁶³ Cfr. ad esempio *KrV*, A 810/B 838-A 811/B 839, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pura* cit., pp. 610-611 e *KpV*, AA 05: 110.12-119.23, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pratica* cit., pp. 125-135.

⁶⁴ *GMS*, AA 04: 399.35-37, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 16.

⁶⁵ *GMS*, AA 04: 399.37-400.03, trad. it. *ibidem*.

⁶⁶ *GMS*, AA 04: 400.18-19, trad. it. *ibidem*.

il rispetto «è il semplice effetto, non l'attività, della volontà»⁶⁷, laddove nel caso dell'azione *morale* l'attività della volontà consiste a nostro avviso secondo Kant dunque nel desiderare sia l'azione sia lo scopo dell'azione e nel farlo per rispetto della legge.

Analizziamo il significato del passaggio che Kant effettua dalla seconda alla terza proposizione riga per riga; solo così potremo comprendere quale elemento è presupposto e manca affinché la terza proposizione sia ricavata dalla composizione della prima con la seconda. La seconda proposizione e il suo contenuto vanno a nostro avviso scorporate nei seguenti elementi (schematizziamo per amor di chiarezza):

- | | |
|---|---|
| A. <i>La seconda proposizione dice: un'azione compiuta per dovere riceve il suo valore morale non dallo scopo che si deve raggiungere per suo mezzo, ma dalla massima in base alla quale è stata decisa;</i> | Il valore morale di un'azione morale (può sembrare ridondante ma si tratta di una specificazione utile e soprattutto fedele al testo kantiano: Kant sta rivelando infatti da dove un'azione compiuta per dovere, ossia un'azione morale, riceva il suo valore <i>morale</i>) deriva dalla massima in base alla quale tale azione è stata decisa. |
| B. <i>tale valore non dipende dunque dalla realtà dell'oggetto dell'azione, ma esclusivamente dal principio della volontà in base al quale l'azione è stata compiuta, senza alcun riguardo per gli oggetti della facoltà di desiderare.</i> | Se il valore morale di un'azione dipende dalla sua massima, ossia dal principio della volontà in base al quale l'azione è stata compiuta, non dipende né dal suo oggetto né dalla realtà di esso. (L'oggetto dell'azione è l'oggetto della volontà che guida tale azione, ossia lo scopo di tale azione). |
| C. <i>Che gli scopi che noi ci possiamo proporre nelle nostre azioni, che gli effetti che ne derivano quali fini e moventi della volontà, non possano conferire alle azioni un valore morale incondizionato, risulta chiaro da ciò che è stato detto sopra.</i> | Gli scopi delle azioni <i>infatti</i> non conferiscono loro valore morale <i>per quanto detto sopra</i> . |

⁶⁷ GMS, AA 04: 400.21, trad. it. *ibidem*.

D.

A nostro avviso, “quanto detto sopra” risiede nell’affermazione per cui il valore morale di un’azione deriva dalla e consiste nella massima morale del dovere *ma soprattutto* in quanto detto effettivamente *sopra*, per cui la volontà buona possiede un valore morale e assoluto indipendentemente dagli scopi che essa, e l’uomo tramite essa, si propone – come Kant ha mostrato *con l’“argomento teleologico”*. Perciò gli scopi delle azioni non conferiscono alle azioni valore morale: perché la volontà buona, che ha un valore morale e assoluto com’è stato mostrato con l’“argomento teleologico”, possiede un valore indipendente dagli scopi che per mezzo di essa, e con le azioni che essa guida, l’uomo si propone.

E. *Dove può dunque risiedere questo valore, se, nella volontà, non deve dipendere dagli effetti che ci attendiamo dalle azioni? Non può risiedere altrove che nel principio della volontà, senza riferimento a ciò che ci si propone nell’azione; infatti la volontà, di fronte al suo principio a priori, che è formale, e al suo principio a posteriori, che è materiale, si trova come a un bivio; e poiché deve pur essere determinata da qualcosa, dovrà essere determinata dal principio formale del dovere in generale, dietro rifiuto di ogni principio materiale.*

Siccome il valore di un’azione *deriva da quello della volontà che la guida* e può dipendere dal suo scopo oppure dal suo principio (*tertium non datur*), ovvero dallo scopo dell’azione e della volontà o dal principio dell’azione e della volontà, e siccome la massima morale *e la volontà morale, cioè la volontà buona* non traggono il loro valore assoluto dai propri scopi, allora lo traggono dal loro principio, che non può essere un principio degli scopi, ossia materiale, bensì deve essere un principio formale, ovvero, poiché si tratta di azioni compiute per *dovere*, traggono il loro valore dalla forma della *legge* (che comanda tale

dovere).

Da ciò e dalla prima proposizione consegue, afferma Kant, la terza proposizione, ossia l'affermazione per cui *il dovere è la necessità morale di un'azione da compiersi per rispetto della legge*. L'“aggiunta” portata dalla terza proposizione è allora questa: un'azione doverosa è secondo Kant un'azione che viene compiuta sulla base del principio formale della legge e non di quello materiale dell'azione né di quello semplicemente formale dell'azione (agire sulla base della rappresentazione delle leggi è differente da agire sulla base della rappresentazione di leggi qualificate come morali) *perché*, così possiamo sintetizzare i passaggi A-E che compongono il significato della seconda proposizione, un'azione compiuta per dovere è un'azione che trae il suo valore morale dalla sua massima, cioè dalla volontà buona, ovvero dal principio formale che la guida, cioè la legge morale. La terza proposizione viene inoltre elucidata da Kant specificando, nel prosieguo del paragrafo ad essa dedicato, quali siano le caratteristiche del rispetto in relazione alla legge morale e alla volontà che guida l'azione morale.

Se, in estrema sintesi per avvicinarci infine a comprendere la nostra equazione, la seconda proposizione afferma che il valore di un'azione morale sta nella sua massima, ovvero nella volontà buona, vale a dire nell'avere come principio il principio formale della legge morale, mentre la terza proposizione sostiene che il dovere è la necessità di un'azione per rispetto della legge morale, ovvero la necessità di un'azione che deriva dal principio formale della legge morale, il primo tassello, la prima proposizione cercata, deve dunque contenere un qualche tipo di riferimento al concetto di dovere, al concetto di rispetto o a quello di volontà buona che giustifichino il fatto che la terza consegua non semplicemente dalla seconda, come si è mostrato, bensì anche dalla prima, anzi, dalla prima e dalla seconda proposizione congiunte.

Cerchiamo di capire dunque quali siano i possibili candidati al ruolo di prima proposizione, confrontandoci in particolare, a questo livello della discussione, con la letteratura secondaria; ciò viene metodologicamente reso opportuno dal fatto che ci siamo spinti così in là con la nostra interpretazione da essere quasi arrivati ad identificare quale sia la nostra risposta al problema posto: ascoltare altre voci non potrà che giovare alla nostra esposizione. Abbiamo individuato i concetti fondamentali coinvolti nelle definizioni della seconda e della terza proposizione, vale a dire, lo riprendiamo per l'ultima volta, il concetto di *valore morale*, che viene detto competere ad un'azione sulla base della sua *massima* e dunque competere alla *volontà che guida* tale azione, vale a dire alla volontà buona, se l'azione è morale, anziché agli scopi che essa si prefigge (punti A-E della nostra esposizione) e i concetti che compongono l'affermazione per cui la necessità dell'azione morale, ovvero compiuta per dovere, dipende

dalla sua *aderenza alla forma* della legge che la comanda anziché all'oggetto che essa si prefigge: tale aderenza alla forma della legge morale viene detta coincidere con il *rispetto* per la stessa legge. I passaggi fondamentali per giungere dalla seconda alla terza proposizione sono allora secondo le nostre riflessioni tre: l'asserzione del risiedere del valore morale di un'azione nella sua massima, vale a dire nella volontà *buona*; la precisazione del fatto che la bontà di tale volontà e la moralità di tale massima coincidono con la forma della legge morale anziché con l'oggetto dell'azione; la deduzione del fatto che il valore morale di un'azione, la sua bontà, consiste dunque nel rispetto per tale legge, a sua volta definito come aderenza alla legge morale. In particolare, inoltre, l'azione morale trattata in tutti questi passaggi viene fatta coincidere con l'azione compiuta per dovere, dunque la formulazione del terzo ed ultimo passaggio, la terza proposizione, consiste in una definizione di che cosa sia il dovere, ossia nella definizione per cui il dovere è la necessità morale di un'azione da compiersi per rispetto della legge.

Quale proposizione del testo kantiano precedente la seconda e la terza formulazione contiene un riferimento soddisfacente, affinché la terza possa risultare dalla prima e dalla seconda congiunte, al valore dell'azione morale, alla volontà buona, al concetto di dovere o a quello di rispetto? Duncan identifica la prima proposizione con l'*incipit* della *Fondazione*⁶⁸, vale a dire l'espressione per cui nel «mondo dappertutto, anzi in generale anche fuori di esso, non si può pensare nessuna cosa che possa essere ritenuta buona senza limitazione, all'infuori di una *volontà buona*»⁶⁹. Per i motivi contenutistici e strutturali che abbiamo analizzato sopra, tale ipotesi deve venir esclusa. In breve, abbiamo visto come la proposizione che apre la *Prima sezione* della *Fondazione* consista nel richiamare all'attenzione del lettore la conoscenza razionale comune della moralità e non consti invece nell'espone una tesi kantiana; ciò risulta evidente dalla struttura del testo della *Fondazione*, suddivisa in passaggi che solo *progressivamente* portano alla «critica della ragion pura pratica», compiendo allora e solo allora una *fondazione* della metafisica dei costumi – per come una tale metafisica veniva intesa da Kant all'epoca della stesura della *Fondazione*. Ciò risulta evidente inoltre se si nota la particolarità linguistica per cui la volontà buona vi viene detta essere *considerata* buona sotto ogni punto di vista, mentre solo con l'«argomento teleologico» Kant intenderà mostrare che – secondo le sue argomentazioni – *effettivamente* la volontà buona è – ed è allora secondo il filosofo – buona sotto ogni punto di vista nonché un bene e un fine in sé per la ragione umana⁷⁰. Inoltre, tale ipotesi va a nostro avviso scartata perché, benché la proposizione che individua si riferisca, per quanto

⁶⁸ Cfr. A. R. C. Duncan, *Practical Reason and Morality* cit., p. 59 segg.

⁶⁹ *GMS*, AA 04: 393.05-07, trad. it. a cura di P. Carabellese rivista da A. Vigorelli, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 37.

⁷⁰ Cfr. *supra*, pp. 86-97.

implicitamente, al valore morale delle azioni e si riferisca, esplicitamente, alla volontà buona – entrambi concetti che ricoprono un ruolo cardine nella deduzione della seconda e della terza proposizione che abbiamo ricostruito e commentato – tale riferimento non giustifica il fatto che Kant grazie ad esso, e sommandovi le considerazioni portate con la seconda proposizione, possa *concludere* che il dovere sia la necessità di un’azione per rispetto della legge. Come introduce Kant il concetto di rispetto e quello di dovere nell’argomentazione costituita dalle tre proposizioni? La prima proposizione deve contenere un riferimento ad almeno uno di questi elementi.

Consideriamo allora l’ipotesi formulata in letteratura per cui la prima proposizione contiene un riferimento al concetto di rispetto, vale a dire l’ipotesi concepita da Schönecker e Wood, secondo i quali, parafrasiamo e citiamo, sebbene l’argomentazione kantiana nei passaggi in questione è oscura e ha sollevato molti fraintendimenti e problemi intrinseci, «la sua tesi centrale è veramente semplice e convincente: riceve la nostra più alta stima morale quell’azione condotta esclusivamente per dovere, ossia semplicemente per rispetto nei confronti della legge morale, in modo completamente indipendente da inclinazioni soggettive e interessi»⁷¹. Secondo i due autori, la prima proposizione afferma dunque che «agire per dovere significa agire per rispetto»⁷². In realtà, sebbene Schönecker e Wood si dedichino a chiarire il significato di tale concezione kantiana, senza dubbio coincidente con l’effettiva posizione del filosofo e nella fattispecie coincidente con le *conclusioni* dell’argomentazione costituita dalle tre proposizioni inquisite, i due autori tralasciano di considerare che il riferimento al rispetto compare esplicitamente e letteralmente solo proprio con la terza proposizione dell’argomento kantiano, non prima. Se notiamo che la terza proposizione consegue da quanto Kant scrive prima di enunciarla ma notiamo anche che quanto essa afferma, soprattutto relativamente al rispetto, non è contenuto *in modo esplicito* in quanto precede tale formulazione, non stiamo forse piuttosto ribadendo l’idea che la terza proposizione derivi logicamente dalle prime due ed espliciti il significato delle prime due (in particolare, allora, nella prospettiva di Schönecker e Wood, della prima), anziché individuare la prima proposizione tanto cercata, dato che prima della formulazione della terza proposizione non v’è traccia del concetto fondamentale di cui tale proposizione tratta, ovvero del concetto di rispetto? Ci troviamo quindi forzati a rifiutare la scelta di Schönecker e Wood sulla base della lettera kantiana: ciò che i due autori sostengono, ovvero che Kant affermi che agire per dovere significa agire per rispetto, rappresenta a nostro avviso una sintesi del contenuto della *terza* proposizione ed è dunque corrispondente al pensiero

⁷¹ D. Schönecker e A. W. Wood, *Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein einführender Kommentar* cit., p. 61

⁷² *Ibidem.*

kantiano proprio perché *deriva* dalla prima proposizione – allora ancora da rintracciare – e dalla sua combinazione con la seconda, anziché coincidere con essa, mentre quanto attribuito dai due autori a Kant, nel testo che precede la terza proposizione, e *a fortiori* che precede la seconda, non si trova.

L'ipotesi interpretativa che sembra abbracciare la maggior parte dei commentatori⁷³ consiste nel rintracciare la prima proposizione nel significato delle espressioni kantiane da cui discende che «per avere valore morale un'azione deve essere compiuta per senso del dovere»⁷⁴, oppure – con una formulazione meno controversa perché non introduce il concetto poco kantiano di “senso” del dovere – nell'insieme delle proposizioni kantiane da cui si evince che «la volontà buona rappresenta una configurazione della volontà in cui l'agente assume una posizione nei confronti del dovere tale per cui agisce “per dovere”»⁷⁵. Di nuovo, ci troviamo di fronte alla scelta di una formulazione, in cui identificare la prima proposizione ricercata, che non compare nel testo kantiano, bensì esplicita il significato di quanto da Kant affermato prima di e al fine di presentare la seconda e la terza proposizione. In particolare, rispetto a quanto faccia la proposta di Schönecker e Wood, una tale concezione risulta più vicina al testo kantiano, perché le pagine che precedono la seconda proposizione trattano effettivamente il concetto di dovere.

Il motivo per cui la formulazione di Ross e soprattutto quella di Kaulbach riportate si avvicinano maggiormente al testo kantiano rispetto all'ipotesi di Schönecker e Wood è il loro fare riferimento principalmente a quale sia secondo Kant il significato dell'azione compiuta per dovere. Come abbiamo visto sopra⁷⁶, i passi kantiani che seguono il paragrafo *in cui individueremmo allora la prima proposizione cercata* esplicitano il significato del dovere contestualmente all'idea per cui esso si differenzia dalle inclinazioni – nonché il fatto che il motivo all'azione rappresentato dal dovere si diversifichi da quello fornito dall'inclinazione – ed esplicitano le motivazioni sulla base delle quali secondo Kant sia possibile affermare che tale dovere sovrasti, per valore morale e a livello concettuale, la volontà buona previamente definita come dotata di valore assoluto. Tale è infatti, come abbiamo esposto, il senso di quanto Kant esprime con i due esempi e i due casi relativi al rapporto tra dovere ed inclinazioni che abbiamo illustrato, e dunque, come l'interpretazione di Schönecker e Wood relativamente al senso dell'intera argomentazione, anche quella di Paton⁷⁷, Ross e Kaulbach può essere considerata una

⁷³ Cfr. in proposito J. Timmermann, *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Commentary* cit., p. 26n25.

⁷⁴ D. Ross, *Kant's Ethical Theory. A Commentary on the Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Clarendon Press, Oxford, 1965, pp. 18-19, trad. mia.

⁷⁵ F. Kaulbach, *Immanuel Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Interpretation und Kommentar*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1988, p. 27, trad. mia.

⁷⁶ Cfr. *supra*, pp. 147-156.

⁷⁷ Cfr. H. J. Paton, *The Moral law*, Hutchinson University Library, London, 1948, p. 19.

specificazione del significato che Kant dà alle proprie affermazioni ed in particolare, per quanto riguarda questa seconda ipotesi interpretativa, alla prima proposizione, che quindi individueremmo con certezza nell'espressione che apre le considerazioni citate, ovvero, come già si è anticipato, l'affermazione per cui il concetto di dovere contiene quello di una volontà buona, formulata nel paragrafo che segue immediatamente l'argomento teleologico e precede gli esempi ricordati – paragrafo che riportiamo per intero a chiusura delle nostre considerazioni:

Ma per sviluppare il concetto di una volontà buona da stimarsi altamente per se stessa e senza ulteriore scopo, per svilupparlo così come esso è presente al buon senso naturale senza bisogno di essere insegnato ma soltanto di essere chiarito, per sviluppare tale concetto che sta sempre in prima linea nella stima di tutto il valore delle nostre azioni, e costituisce la condizione di tutto il resto, noi vogliamo metterci davanti il concetto di *dovere* che contiene quello di una volontà buona, sebbene sotto certe soggettive limitazioni ed ostacoli, che però, lungi dal celarlo e renderlo inconoscibile, piuttosto lo elevano con il contrasto e perciò lo lasciano apparire più chiaro.⁷⁸

Le diverse motivazioni fin qui addotte ci hanno dunque portato a focalizzare la nostra attenzione sul paragrafo indicato quale fonte della prima proposizione ricercata. Ripercorrendo sinteticamente le tappe fin qui compiute, è possibile affermare che abbiamo, nel *Secondo capitolo* del lavoro, raccolto alcune indicazioni di tipo strutturale dell'opera⁷⁹, mentre nel presente capitolo abbiamo sviscerato l'argomentazione kantiana relativa alla seconda e alla terza proposizione, deducendone quali caratteristiche è richiesta avere la proposizione da cui tale argomentazione prende inizio. Verificando le opzioni allora proposte dalla letteratura secondaria, abbiamo concluso le nostre riflessioni indicando quale sia la proposizione che ci sembra maggiormente adatta a ricoprire il ruolo di primo elemento della deduzione analizzata.

Ciò va ora definitivamente comprovato ripercorrendo un'ultima volta l'intera argomentazione costituita, a nostro avviso, dalle tre proposizioni così ricostruite. Questa operazione ci permetterà di passare al paragrafo in cui Kant enuncia il significato dell'identificazione tra volontà buona e sommo bene avendo ottenuto la consapevolezza di che cosa significhi secondo il filosofo l'indifferenza morale delle conseguenze delle azioni ai fini dell'attribuzione, o meno, a queste ultime di un valore morale. Come anche la maggior parte dei commentatori ricorda, infatti, Kant non afferma né, come abbiamo già avuto modo di osservare⁸⁰, che la presenza motivazionalmente "attiva" delle inclinazioni nel soggetto che svolge l'azione sia contraria alla morale, né che lo siano le inclinazioni e in un certo senso il corpo umano e i suoi bisogni in quanto tali – considerati nel testo kantiano soprattutto nei termini

⁷⁸ *GMS*, AA 04: 397.01-10, trad. it. di P. Carabellese, rivista da A. Vigorelli, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., pp. 40-41.

⁷⁹ Cfr. *supra*, pp. 88-90.

⁸⁰ Cfr. ad esempio *supra*, p. 88n97.

di «istinto» e felicità sensibile [*Wohlergehen*]⁸¹ –, né, e questo lo aggiungiamo ora, che le conseguenze delle azioni abbiano secondo Kant un valore totalmente indifferente in assoluto, ma solo che la *moralità* dell'azione da cui scaturiscono non dipende da esse.

In sintesi e concludendo, allora, Kant prende le mosse dall'affermazione per cui a suo avviso il concetto di dovere include quello di volontà buona (ottavo paragrafo della *Prima sezione della Fondazione*), concetto di volontà buona che ha ripreso dalla conoscenza razionale comune della moralità (primi tre paragrafi) e che ha comprovato (paragrafi dal quarto al settimo); in seguito elucida il concetto di dovere nella sua eterogeneità rispetto alle inclinazioni (paragrafi dall'ottavo al tredicesimo, soprattutto paragrafi dall'ottavo all'undicesimo) e nella sua superiorità assiologica nei confronti della volontà buona stessa (paragrafi dall'ottavo al tredicesimo, soprattutto paragrafi dodicesimo e tredicesimo). Dopo di che, il filosofo formula la seconda e la terza proposizione che, schematizzando quanto osservato fin qui, consistono nel ricondurre il valore morale della volontà buona alla forma della legge e nel concludere che dunque l'azione compiuta per dovere viene compiuta per rispetto nei confronti della legge, ovvero attraverso l'adesione al principio formale della legge anziché attraverso il desiderio dell'oggetto, o scopo, dell'azione eventualmente sussunta sotto tale legge. Se la prima proposizione non riconducesse il valore morale della volontà buona a quello del dovere, la terza proposizione non conseguirebbe dalla combinazione della seconda con la prima, poiché la seconda, come si è visto⁸², tratta soprattutto del valore della volontà buona e anzi, si è sostenuto, motiva le affermazioni relative al valore delle azioni compiute per dovere con le prese di posizione kantiane precedenti relative proprio alla volontà buona⁸³.

Come mostrano le congiunzioni evidenziate nel passo seguente, quando Kant, in seguito all'argomentazione ripercorsa, scrive quanto segue, sta ribadendo quanto già ottenuto e sta affermando che cosa sia il sommo bene alla luce di tali considerazioni, ancorando tale concetto dunque fermamente all'interno della sua concezione della moralità e di che cosa sia un'azione morale:

Dunque, il valore morale dell'azione non consiste nell'effetto che se ne attende, e meno ancora in un fondamento dell'azione che debba trarre il proprio movente da questo effetto atteso. Tutti questi effetti (contentezza del proprio stato e anche promuovimento della felicità altrui) potrebbero *infatti* anche essere prodotti da altre cause⁸⁴, senza alcun bisogno della

⁸¹ *GMS*, AA 04: 395.09, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 11 e *GMS*, AA 04: 395.14, trad. it. *ibidem*.

⁸² Cfr. *supra*, pp. 157-160.

⁸³ Cfr. *supra*, p. 159, punto D.

⁸⁴ Nell'idea per cui gli effetti positivi – in termini fisici e non morali, dove sappiamo che lo stato [*Zustand*] in Kant è storicamente differente dal valore [*Werth*], cfr. *KpV*, AA 05: 60.26-32, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pratica* cit., p. 68 – di un'azione morale possano essere *ugualmente prodotti da altre cause* ritroviamo una

volontà di un essere ragionevole; nella quale soltanto, però, è possibile un bene sommo e incondizionato. *Perciò* solo la rappresentazione della legge in se stessa, che certamente ha luogo esclusivamente in un essere ragionevole perché essa e non l'effetto atteso è il principio determinante della volontà, può costituire quel bene privilegiato che chiamiamo morale; esso è già presente nella persona che agisce in base alla legge e non è quindi da attendersi dall'effetto dell'azione.⁸⁵

Dobbiamo chiederci allora se ci troviamo effettivamente di fronte alle incongruenze teoriche paventate, ovvero ad una definizione del sommo bene come scopo imprescindibile delle azioni morali contestuale alla rivendicazione dell'irrelevanza delle conseguenze e degli scopi delle azioni ai fini della valutazione morale delle stesse. La risposta a tale quesito può risiedere esclusivamente nell'analisi delle due ulteriori occorrenze del concetto di sommo bene all'interno della *Fondazione della metafisica dei costumi*, nonché, come abbiamo anticipato, nell'analisi congiunta di quale sia il significato che esso assume nella *Critica della ragion pura* e negli appunti delle *Lezioni di etica* kantiane di quegli anni. Potremo allora concludere il capitolo con una valutazione teorico-storica complessiva di quanto delineato.

* * *

Con la comprensione acquisita attraverso i lavori esposti nel secondo capitolo di tesi e attraverso le considerazioni che veniamo di svolgere nel presente capitolo, relativa a che cosa sia effettivamente la volontà buona secondo Kant, possiamo muoverci ora nuovamente nel testo per analizzare quella che abbiamo anticipato essere la *prima occorrenza* del concetto di sommo bene nell'opera della *Fondazione*, prima occorrenza che abbiamo però nella nostra analisi appunto deciso di posporre alla trattazione della seconda, ritenuta teoricamente centrale rispetto alle altre due, che prenderemo in considerazione allora in quanto segue. Il concetto di subordinazione del valore della volontà buona a quello conferitole dalla sua adesione al motivo morale del dovere che, svolto argomentativamente da Kant, *conduce* alla seconda occorrenza fin qui analizzata, infatti, è l'elemento fondamentale che permette di capire quale sia la posizione del filosofo nei confronti della nozione di sommo bene, nonché l'elemento che causa e allo stesso tempo, come sosterrò, risolve, le dicotomie costituite dall'opposizione tra indifferenza dell'azione morale nei confronti di ogni sua conseguenza e necessità della fondatezza della speranza in una vita infinita dopo la morte in cui ottenere, come *conseguenza* delle proprie azioni morali, grazie all'esistenza di un Dio artefice e garante di tale ordine, il progresso costante verso la somma

chiara eco dei primi due paragrafi della *Prima sezione* della *Fondazione della metafisica dei costumi*, dove il valore dei beni della fortuna e delle qualità del temperamento viene affermato *dipendere* dalla bontà della volontà.

⁸⁵ *GMS*, AA 04: 401.03-16, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 17, corsivi miei.

perfetta e proporzionata di felicità e virtù. L'indifferenza dell'azione morale nei confronti di ogni sua conseguenza va concepita, ripetiamo tale specificazione e restrizione concettuale⁸⁶, come irrilevanza delle conseguenze ai fini della qualificazione dell'azione come morale e della costituzione di una forza motivazionale morale, fornite entrambe esclusivamente, qualificazione come morale e forza motivazionale, come si è visto⁸⁷, dal dovere e dal rispetto per la legge in cui tale dovere si esplica. Se nel nostro studio del concetto kantiano di sommo bene, così come si presenta o non si presenta nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, avessimo preso le mosse dal breve riferimento che Kant a tale concetto fa nel testo che *precede* la sua esposizione e argomentazione a proposito del rispetto per la legge morale come movente contrapposto al movente fornito dagli scopi delle azioni e delle azioni morali, non avremmo potuto disporre, per lo svolgimento delle analisi che ora perseguiamo, proprio di quei concetti kantiani senza i quali quello di sommo bene non ci può risultare, nei termini in cui Kant effettivamente lo pone, comprensibile, o, meglio, senza i quali esso ci risulta irrimediabilmente fraintendibile. Nel passo che studiamo ora, invero, compaiono concetti, come ad esempio quello di *finalismo* sviluppato nel *Secondo capitolo* di tesi per comprendere l'“argomento teleologico” come tramite argomentativo del passaggio dalla conoscenza razionale comune della moralità a quella filosofica e kantiana, che qualora non interpretati alla luce delle più ampie considerazioni svolte da Kant nel prosieguo del testo a proposito del dovere morale rischiano di condurci a travisare il finalismo kantiano in un senso totalizzante ed eccessivo, attribuendo al concetto appunto di finalismo un ruolo di contraltare alla legge morale (eventualmente addirittura contraddittorio con essa), quando Kant è invece chiarissimo, l'abbiamo visto, nell'affermare la priorità del dovere morale sulla volontà buona e l'inclusione di quest'ultima nel concetto stesso di un tale dovere.

Vediamo allora, leggendo il paragrafo interessato, quali sono gli elementi che esacerbano il contrasto teorico tra legge morale e sommo bene kantiani e che il filosofo fornisce con la prima occorrenza della nozione di sommo bene nel testo della *Fondazione*:

Denn da die Vernunft dazu nicht tauglich genug ist, um den Willen in Ansehung der Gegenstände desselben und der Befriedigung aller unserer Bedürfnisse (die sie zum Teil selbst vervielfältigt) sicher zu leiten, als zu welchem Zwecke ein eingepflanzter Naturinstinkt viel gewisser geführt haben würde, gleichwohl aber uns Vernunft als praktisches Vermögen, d. i. als ein solches, das Einfluss auf den Willen haben soll, dennoch zugeteilt ist: *so muss die wahre Bestimmung derselben sein, einen nicht etwa in anderer Absicht als Mittel, sondern an sich selbst guten Willen hervorzubringen*, wozu schlechterdings Vernunft nötig war, wo anders die Natur überall in Austeilung ihrer Anlagen

⁸⁶ Cfr. *supra*, p. 88n97, pp. 162-165.

⁸⁷ Dei due aspetti qui considerati, la qualificazione come morale di un'azione e il suo possedere forza motivazionale, veniamo di concludere in queste pagine lo studio del primo, mentre relativamente al secondo ricordato è esplicito il passaggio kantiano che chiude l'enunciazione della *terza proposizione*, che abbiamo commentato nel *Terzo capitolo* del lavoro, cfr. *supra*, pp. 125-128.

zweckmäßig zu Werke gegangen ist. *Dieser Wille darf also zwar nicht das einzige und das ganze, aber er muss doch das höchste Gut und zu allem Übrigen, selbst allem Verlangen nach Glückseligkeit die Bedingung sein*, in welchem Falle es sich mit der Weisheit der Natur gar wohl vereinigen lässt, wenn man wahrnimmt, dass die Kultur der Vernunft, die zur erstern und unbedingten Absicht erforderlich ist, die Erreichung der zweiten, die jederzeit bedingt ist, nämlich der Glückseligkeit, *wenigstens in diesem Leben* auf mancherlei Weise einschränke, ja sie selbst unter Nichts herabbringen könne, ohne dass die Natur darin unzulässig verfare, weil die Vernunft, die ihre höchste praktische Bestimmung in der Gründung eines guten Willens erkennt, bei Erreichung dieser Absicht nur einer Zufriedenheit nach ihrer eigenen Art, nämlich aus der Erfüllung eines Zwecks, den wiederum nur Vernunft bestimmt, fähig ist, sollte dieses auch mit manchem Abbruch, der den Zwecken der Neigung geschieht, verbunden sein.⁸⁸

Come mettono in evidenza i corsivi, questo passo tratta diversi elementi che abbiamo già discusso e ne cita di ulteriori, cui dedichiamo ora in particolare la nostra attenzione. In primo luogo, dobbiamo sottolineare come anticipato che anche questo passo, anzi questo passo in modo speciale, espone la concezione kantiana per cui la ragione ha la sua più alta determinazione nella fondazione di una volontà buona, pena il procedere della Natura in modo non conforme ai propri scopi, eventualità che Kant ritiene però da escludersi perché assurda⁸⁹.

Tale dottrina si congiunge nel passo in questione alla concezione per cui la volontà buona, pur essendo il bene sommo, *non costituisce né l'unico né l'intero bene*. Ciò fa pensare che Kant abbia allora nella *Fondazione* la medesima dottrina, che ha nelle altre opere, del sommo bene come composto da virtù, o volontà buona, e felicità: se la volontà buona non è l'unico né l'intero bene nemmeno per il Kant della *Fondazione* e se sia nella *Critica della ragion pratica* sia nei testi che precedono cronologicamente la *Fondazione* troviamo l'idea dell'intero sommo bene come combinazione di felicità e virtù, il passo che abbiamo citato non sembra poter essere letto altrimenti che come indicazione di una tale teoria⁹⁰.

Queste considerazioni rafforzano la sensazione che sussista una contraddittorietà, e che sussista nella *Fondazione*, tra il sommo bene e quanto sostenuto da Kant relativamente alla legge

⁸⁸ *GMS*, AA 04: 396.14-37, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 12, corsivi miei: «Poiché la ragione non è abbastanza capace di guidare con sicurezza la volontà verso i propri oggetti e la soddisfazione di tutti i nostri bisogni (che essa stessa in parte moltiplica) più di quanto lo sarebbe un istinto naturale innato e tuttavia essa ci è data come facoltà pratica, cioè come tale da dover influenzare la volontà, *la sua vera destinazione può essere solo quella di produrre una volontà buona, non come mezzo per qualche altro scopo, ma come buona in se stessa*, al qual fine la ragione era assolutamente necessaria, visto che la natura, ovunque, nella ripartizione delle sue disposizioni, ha proceduto secondo fini. *Questa volontà non richiede, certo, di essere il solo bene o tutto il bene; tuttavia deve essere il bene supremo e la condizione di qualsiasi altro bene, ivi compresa ogni aspirazione alla felicità*. In questo caso non è in contrasto con la saggezza della natura la constatazione che la cultura della ragione, indispensabile per il fine primo e incondizionato, limita in vari modi, e può addirittura ridurre a nulla, *per lo meno in questa vita*, il raggiungimento del secondo fine, che è sempre condizionato, ossia della felicità; il che non significa che qui la ragione non proceda in modo finalistico, perché essa, consapevole che la sua più alta destinazione pratica consiste nella fondazione di una volontà buona, quando raggiunge questo scopo può avere una sola soddisfazione degna di essa, quella derivante dalla realizzazione di un fine che è a sua volta determinato dalla sola ragione, anche se comporta qualche danno per la soddisfazione dell'inclinazione».

⁸⁹ Cfr. *supra*, quarta sezione del *Secondo capitolo*.

⁹⁰ Cfr. in proposito ad esempio A. Vigorelli, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 40n14.

morale, nel momento in cui lo scopo più alto della ragione diviene la produzione e il raggiungimento, l'ottenimento di una volontà buona in sé intesa quale moralità e bene sommo, *unita però a qualcosa di ulteriore*, di cui non è evidente la relazione con il concetto di dovere (mentre appunto nel prosieguo dell'opera la volontà buona viene chiaramente subordinata ad esso). Inoltre, nella *Fondazione* non pare vi sia traccia esplicita di un'indicazione di quale sia questo qualcosa di ulteriore.

Tre ultime osservazioni a proposito del paragrafo considerato ci conducono direttamente alla lettura dell'ultima ricorrenza dell'espressione *sommo bene* nel testo della *Fondazione* e ci avvicinano alla soluzione delle problematiche che stiamo riscontrando. In primo luogo, dobbiamo notare che la volontà buona in quanto sommo bene e componente parziale di un bene *intero* viene considerata da Kant come *condizione* affinché l'uomo sia *degn*o di godere di beni ulteriori. Quali siano tali beni ulteriori ci viene allora indicato dalla teoria con cui Kant apre proprio la *Prima sezione* della *Fondazione*, ovvero la concezione della volontà buona come fine in sé e come «condizione indispensabile perché si sia degni di essere felici»⁹¹. Dimostrando, con l'«argomento teleologico», che la ragione ha lo scopo ultimo di dare origine ad una volontà buona, Kant elabora anche, come abbiamo ricordato, una distinzione tra i due tipi di felicità che vengono rispettivamente assicurati dai sensi e dalla ragione⁹². Una delle questioni che si è posta la letteratura critica riguardante la teoria del sommo bene kantiana concerne proprio quest'ultimo aspetto di essa e le sue difficili implicazioni: quale felicità viene sommata, nella vita eterna, alla virtù? Una felicità sensibile o la contentezza morale di sé? In entrambi i casi, i conti non sembrano tornare. Se si risponde che la felicità cui Kant pensa, relativamente al sommo bene, sia la felicità dei sensi, ci si espone infatti all'obiezione per cui così facendo non si attribuisce sufficiente importanza alla critica radicale che Kant invece muove all'eudemonismo come eteronomia morale – laddove l'operazione compiuta dalla letteratura secondaria è stata allora sovente quella di tacciare Kant stesso di eudemonismo e contraddittorietà⁹³. Se invece si risponde abbracciando la seconda opzione, l'opzione «stoica», per cui nella vita eterna Kant prometterebbe un'eterna contentezza di sé e della propria, allora raggiungibile o raggiunta, correttezza morale, si trascurano le considerazioni esplicite kantiane relative a quanto l'uomo non può raggiungere in questo mondo ma *merita* quale *ricompensa* ulteriore rispetto alla semplice adesione alla moralità e consapevolezza eventuale di essa. Come mostreremo meglio nel prosieguo della trattazione, possiamo immaginare una terza opzione risolutiva della

⁹¹ *GMS*, AA 04: 393.23-24: «unerlässliche Bedingung [...] der Würdigkeit glücklich zu sein», trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 9.

⁹² Cfr. *supra*, pp. 95-97.

⁹³ Cfr. al riguardo M. Albrecht, *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*, Georg Olms Verlag Hildesheim, New York, 1978, pp. 43-49.

problematica, affermando che la risposta kantiana a questo riguardo, a nostro avviso chiaramente delineata nella *Fondazione della metafisica dei costumi* qualora letta alla luce dei testi coevi e con uno sguardo rivolto alle elaborazioni successive discusse⁹⁴, consiste nell'indicare nella felicità morale [*Zufriedenheit*] il corrispettivo diretto e proporzionale della virtù nel *regno dei fini* e nella felicità dei sensi [*Glückseligkeit* nel senso specifico di *Erhaltung* e *Wohlergehen*⁹⁵] quell'elemento cui Kant *non* intende rinunciare della filosofia antica *epicurea*: come abbiamo già avuto modo di ricordare, Kant più volte critica esplicitamente l'ascetismo degli Stoici dichiarando di preferirvi il cuore lieto del virtuoso Epicuro nonché l'idea epicurea per cui *la virtù non basta a se stessa*; la felicità sensibile è secondo Kant una componente imprescindibile della felicità umana, cui il filosofo non ha mai rinnegato un ruolo nella propria teoria. *Quale* ruolo esatto le riservi e come ciò sia conciliabile con l'insieme delle elaborazioni kantiane è un ulteriore problema, verso la cui soluzione, nei limiti di quanto è loro possibile, queste pagine intendono muovere.

Anche la seconda e la terza osservazione stimulate dal passo sopra riportato sottolineano quanto sia necessario, ai fini dell'analisi che stiamo conducendo del concetto di sommo bene e del suo ruolo motivazionale all'interno della *Fondazione della metafisica dei costumi*, istituire un paragone con gli ulteriori testi kantiani che si occupano del sommo bene. La seconda osservazione che intendiamo svolgere consiste infatti nel mettere in evidenza l'uso e il significato dei verbi modali all'interno della proposizione, sopra citata, in cui Kant scrive che la volontà buona non *può* essere l'unico e l'intero bene ma *deve* costituire comunque il bene sommo. A nostro avviso, ciò lascia supporre che Kant stia facendo riferimento ad un'intera teoria, elaborata altrove, la quale rende *fondate* le affermazioni che il filosofo allora svolge attraverso il ricorso ai verbi modali sottolineati, i quali esprimono appunto la *necessità* che la volontà buona costituisca una parte di un unico e intero bene, cui non può sostituirsi e che dunque rappresenta, nella prospettiva di Kant, qualcosa di comprovato come effettivo e rilevante ed eventualmente appunto dotato di caratteristiche più dettagliate rispetto a quanto non compaia, come stiamo ravvisando, nella *Fondazione*.

L'osservazione con la quale prendiamo congedo dal brano citato risiede nel porre l'accento sull'espressione kantiana che vi compare secondo la quale sono dati all'uomo un «fine primo e incondizionato», ovvero la creazione da parte della ragione di una volontà buona ed un «secondo fine, che è sempre condizionato», ossia il raggiungimento della felicità; secondo fine

⁹⁴ Alle quali andrebbe sommata la *Religione nei limiti della sola ragione*, che parimenti a nostro avviso conferma la direzione interpretativa scelta e cui non dedichiamo ulteriori considerazioni perché l'opera del 1793 richiede ben altre considerazioni che non quelle possibili a margine di un lavoro sulla *Fondazione*.

⁹⁵ Cfr. *GMS*, AA 04: 395.08-09, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 11.

che, «per lo meno in questa vita», la cultura della ragione può limitare e «addirittura ridurre a nulla»⁹⁶. Nella *Fondazione della metafisica dei costumi* Kant identifica la volontà buona con la virtù e la moralità⁹⁷, dunque l'idea di una duplicità di fini e di un bene sommo da intendersi come primo fine, bene sommo che non corrisponde però al bene completo e unico da interpretare allora come composizione del primo e del secondo fine, si avvicina molto all'idea “problematica” di sommo bene che abbiamo più volte citato e che la letteratura secondaria comunemente ricava ad esempio dalla *Critica della ragion pratica*: il fine incondizionato, la volontà buona o virtù, sommo bene nel senso di bene più alto e cioè, nei termini della *Ragion pratica*, incondizionato e *supremum*, composto con il fine *condizionato*, la felicità, dà luogo al sommo bene in quanto bene unico ed intero, sommo nel senso di *consummatum*⁹⁸. Parimenti, l'accento kantiano alle restrizioni che il perseguimento e il raggiungimento della felicità subiscono nella vita terrena contrariamente a quanto non facciano nell'ambito di un altro genere di vita cui si allude, limitazioni su cui torneremo a breve discutendo la nostra proposta di interpretazione e risoluzione delle problematiche esposte⁹⁹, risulta comprensibile soltanto qualora inserito in un quadro teorico simile a quello elaborato con la seconda *Critica*, per cui nella vita ultraterrena l'uomo avrebbe secondo Kant la possibilità di procedere eternamente verso la propria perfezione morale e verso la conseguente piena felicità. In tale contesto, la corrispondenza di felicità e virtù viene *causata* e garantita da Dio¹⁰⁰. Con ciò ci avviciniamo all'ultima ricorrenza del concetto di sommo bene nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, che fa riferimento a Dio in un modo spiegabile a nostro avviso soltanto attraverso la lettura, cui allora ci apprestiamo, dei testi contemporanei e precedenti alla *Fondazione* stessa e attraverso l'interpretazione che di essi e della *Fondazione* proveremo a formulare nell'ultima sezione del presente capitolo.

La terza ed ultima citazione kantiana del concetto di sommo bene nel testo della *Fondazione della metafisica dei costumi*, cui facciamo ora riferimento, riguarda infatti Dio inteso come *coincidente* con il sommo bene: «Ma da dove prendiamo il concetto di Dio come sommo bene? Unicamente dall'idea, che la ragione stabilisce *a priori*, della perfezione morale, connessa indissolubilmente col concetto di volontà libera»¹⁰¹.

⁹⁶ *GMS*, AA 04: 396.24-31, trad. it. *ivi*, p. 12, corsivi miei.

⁹⁷ Cfr. ad esempio *GMS*, AA 04: 435.29-30, corsivi miei: «Und was ist es denn nun, was die sittlich gute Gesinnung oder die Tugend berechtigt, so hohe Ansprüche zu machen?», trad. it. *ivi*, p. 54.

⁹⁸ Cfr. *KpV*, AA 05: 110.12-18, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pratica* cit., p. 125.

⁹⁹ Cfr. *infra*, p. 177 segg.

¹⁰⁰ Cfr. *KpV*, AA 05: 122.04-132.05, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pratica* cit., pp. 137-148.

¹⁰¹ *GMS*, AA 04: 408.37-409.03: «Woher haben wir aber den Begriff von Gott als dem höchsten Gut? Lediglich aus der Idee, die die Vernunft a priori von sittlicher Vollkommenheit entwirft und mit dem Begriffe eines freien Willens unzertrennlich verknüpft», trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 25.

Kant fa menzione di una tale concezione nell'ambito di una discussione sul ruolo degli esempi ai fini della comprensione della moralità¹⁰², sostenendone l'inutilità ed anzi pericolosità e chiarendo poi quali siano i limiti entro i quali invece gli esempi possono ricoprire una funzione favorevole allo sviluppo della morale nell'uomo. L'esempio in quanto caso "concreto", secondo Kant, non va infatti confuso con il principio astratto e razionale sulla base del quale anche tale caso specifico va normativamente valutato – e *previamente*, almeno in linea teorica, valutato, affinché assurga al rango eventuale appunto di *esempio* – pena il dannoso travisamento di quale sia la fonte della normatività morale. Un eventuale esempio di moralità risulta allora essere un modello [*Muster*] per l'agente morale, che a tale esempio si richiama, grazie alla legge morale da cui discende l'essere morali delle caratteristiche del modello e non grazie a tali caratteristiche in sé, come se da esse scaturisse un qualche valore morale ulteriore al semplice essere aderenti alla norma: il rapporto tra il modello e la legge non può venir rovesciato nella misura in cui si credesse di vedere, ad esempio in un santo o in Dio, una qualche *fonte* della moralità. Il santo è giusto perché aderisce alla norma morale, mentre la norma morale non viene ricavata dalla giustezza del santo e nemmeno da quella di Dio.

Sul rapporto tra religione e moralità in Kant è stato scritto molto. In questo contesto ci interessa solo ricordare come Kant, anche in questi passaggi della *Fondazione*, affermi la *priorità normativa della legge morale razionale sulla funzione divina del comandare* e dettare quale sia il comportamento morale corretto; Dio viene dall'uomo comunemente concepito come *modello* di moralità *perché* la ragione genera e possiede l'idea della perfezione e della perfezione morale *e stipula un'equazione* tra tale idea e quella dell'ente perfettissimo. La morale umana non ha origine dal comando divino: Dio viene immaginato ordinare all'uomo di agire di modo giusto e viene immaginato dall'uomo decretare ciò che è giusto ma questo accade sulla base del fatto che la nostra ragione possiede la capacità di discernere e prima ancora fondare ciò che è giusto, attribuendolo poi alla volontà divina poiché Dio viene concepito come perfetto e alla perfezione compete anche la perfezione morale. Secondo Kant, Dio non è affatto – almeno da questo punto di vista, ossia il punto di vista di che cosa costituisca la *fonte* che stabilisce quale sia il criterio del moralmente giusto e del moralmente sbagliato¹⁰³ – la sorgente della moralità. Tale ruolo spetta alla ragion pura pratica¹⁰⁴.

Le coordinate all'interno delle quali invece gli esempi possono ricoprire una funzione per Kant favorevole alla moralità consistono nel fatto che un modello di morale applicata possa

¹⁰² Cfr. *GMS*, AA 04: 408.28-409.08, trad. it. *ivi*, pp. 25-26.

¹⁰³ È infatti possibile invece affermare che Dio sia secondo Kant la sorgente della moralità dal punto di vista di quale sia la fonte che garantisce che l'intero edificio della moralità non si riveli inconsistente e vuoto.

¹⁰⁴ Cfr. però anche: *HN*, AA 21: 145.04: «Gott ist die moralisch-practische sich selbst gesetzgebende Vernunft», trad. mia: «Dio è la ragione auto legislatrice morale-pratica».

secondo il filosofo *incoraggiare* ad agire rettamente – ma non incoraggiare all’imitazione, per la quale «in sede morale non c’è posto»¹⁰⁵ – mostrando la perseguibilità e la non impossibilità della morale stessa¹⁰⁶.

Kant fa riferimento inoltre al «santo del Vangelo»¹⁰⁷, parafrasando un passo del Vangelo secondo Marco in cui Gesù parrebbe affermare che soltanto Dio sia buono¹⁰⁸. Il filosofo vi aggiunge la specificazione per cui soltanto Dio va inteso come buono, se per buono si intende il «modello originario [*Urbild*] del bene»¹⁰⁹, e si chiede allora da dove nasca «il concetto di *Dio come sommo bene*»¹¹⁰. La risposta kantiana consiste, come anticipato, nell’accettazione dell’equiparazione classica tra divinità e perfezione¹¹¹ e nel far coincidere la perfezione morale con il concetto razionale di volontà libera. Come si relaziona questa lettura di Dio come sommo bene con quanto ricordato fin qui su virtù, felicità e vita eterna dopo la morte? In che senso Dio può secondo Kant venire a coincidere con l’«idea, che la ragione stabilisce a priori, della perfezione morale»¹¹² e venire a coincidere dunque con la moralità stessa? Queste domande si sommano allora ai nostri interrogativi iniziali, e sorgono sullo sfondo dell’interesse prevalente di questo capitolo, ossia arrivare a stabilire quale sia il ruolo motivazionale che il sommo bene gioca all’interno della *Fondazione della metafisica dei costumi*.

Infine, dobbiamo osservare che anche l’ultima occasione in cui Kant utilizza il concetto di sommo bene in quest’opera rende opportuno l’approfondimento, cui ora ci dedichiamo, di quale sia la relazione intercorrente tra la teoria del sommo bene che abbiamo riscontrato come presente nel testo della *Fondazione*, teoria che parrebbe in ultima analisi frammentaria e incoerente, e le ulteriori elaborazioni kantiane ad essa cronologicamente vicine: tale approfondimento ci permetterà di offrire una ricostruzione a nostro avviso plausibile di quale sia la teoria *complessiva* del sommo bene che Kant possiede al momento della compilazione della *Fondazione della metafisica dei costumi* e ci renderà possibile gettar luce sull’intera problematica relativa al sommo bene, dunque sulle questioni finora sollevate, avanzando un’ipotesi risolutiva di queste ultime – un’ipotesi che si incardina proprio sullo studio del

¹⁰⁵ GMS, AA 04: 409.03-04, trad. it. a cura di P. Chioldi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., pp. 25-26.

¹⁰⁶ Naturalmente, nonostante ciò, il problema della possibilità o meno, da parte dell’individuo, dell’esecuzione di azioni che siano effettivamente morali resta nell’orizzonte etico kantiano del tutto aperto, se si considera seriamente la tesi del filosofo secondo la quale non possiamo conoscere il movente morale in noi.

¹⁰⁷ GMS, AA 04: 408.33, trad. it. a cura di P. Chioldi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 25.

¹⁰⁸ Marco, 10.18.

¹⁰⁹ GMS, AA 04: 408.36: «das Urbild des Guten», trad. it. a cura di P. Chioldi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 25.

¹¹⁰ GMS, AA 04: 408.37-409.01, trad. it. *ibidem*.

¹¹¹ Sebbene Kant neghi, com’è noto, che da tale perfezione si possa ricavare l’evidenza dell’esistenza divina, cfr. *KrV*, A 592/B 620-A 602/B 630, trad. it. a cura di P. Chioldi, *Critica della ragion pura* cit., pp. 477-483.

¹¹² GMS, AA 04: 409.01-02, trad. it. cura di P. Chioldi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 25.

rapporto esistente tra motivazionalità e normatività del sommo bene all'interno della teoria che avremo così compresa.

4.3 Il concetto e l'importanza del sommo bene nella teoria motivazionale della Fondazione della metafisica dei costumi

Due, essenzialmente, sono gli elementi che della dottrina del sommo bene, così come compare nel *Canone della ragion pura* e nelle *Lezioni di etica Mrongovius II*, intendiamo sottolineare allo scopo di integrarli nelle e compararli con le formulazioni della *Fondazione della metafisica dei costumi* analizzate dalla precedente sezione di capitolo: la concezione per cui il sommo bene sia un «sommo bene del mondo»¹¹³ e la funzione *motivazionale* che il sommo bene in tali scritti svolge.

Nella *Critica della ragion pura* e nelle *Lezioni di etica* dei primi anni Ottanta, infatti, il sommo bene si presenta esplicitamente come quello stesso bene *intero* cui accenna la *Fondazione della metafisica dei costumi* nel secondo passo che abbiamo preso in considerazione nel corso della nostra trattazione. Attraverso tale passo abbiamo arricchito la nostra interpretazione del primo considerato, nella misura in cui abbiamo scelto di considerare la seconda occorrenza dell'espressione *sommo bene* nella *Fondazione* come emblematica del concetto di *sufficienza a se stessa* della legge morale kantiana. Ne abbiamo mostrato poi la contraddizione teorica, ravvisata dalla letteratura secondaria, con l'idea per cui tale moralità incondizionata e autonoma, moralità che viene definita come un fine in sé, si rivela secondo Kant incompleta e necessitante di un fine a sé ulteriore. Anche il sommo bene quale bene intero della *Critica della ragion pura* si delinea come la composizione di felicità e moralità di cui abbiamo discusso:

La felicità [*Glückseligkeit*, che Kant ha definito poco sopra come «appagamento di tutte le nostre inclinazioni (sia *extensive*, rispetto alla loro molteplicità, sia *intensive*, rispetto al grado e sia *protensive* rispetto alla durata)»¹¹⁴] da sola è ben lontana dall'essere il *bene completo per la nostra ragione*. Questa non approva la felicità (per quanto l'inclinazione la desidera) tranne che nel caso in cui la veda congiunta con il merito di essere felici, cioè con una condotta moralmente buona. D'altra parte, la moralità [*Sittlichkeit*] da sola, e perciò il semplice merito di essere felici, è *a sua volta lontana dall'esaurire il bene completo*. *Affinché questo sia tale, chi si sia comportato in modo da non essere indegno della felicità deve poter sperare* in una partecipazione ad essa.¹¹⁵

Ciò su cui possiamo ora soffermare la nostra attenzione è in definitiva il fatto che, se ripensiamo alle tre occorrenze dell'espressione *sommo bene* nella *Fondazione* alla luce dei dettagli con cui la dottrina del sommo bene era presente a Kant già al momento della stesura del testo del 1785,

¹¹³ Cfr. *KrV*, A 814/B 842, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pura* cit., p. 612.

¹¹⁴ *KrV*, A 806/B 834, trad. it. *ivi*, p. 607.

¹¹⁵ *KrV*, A 813/B 841, trad. it. *ivi*, p. 612, corsivi miei. Cfr. *V-Mo/Mron II*, AA 29: 599.22-605.14.

alcune problematiche che la letteratura secondaria ha attribuito prevalentemente alla posteriore *Critica della ragion pratica* si possono in un modo perfettamente legittimo anticipare ai primi anni Ottanta e al testo della *Fondazione*. Questa operazione ci fornisce, come abbiamo anticipato e come ora svolgeremo nei particolari, le chiavi per risolvere tali – almeno parzialmente apparenti – paradossi kantiani.

Il paragone con il testo della *Ragion pura* risulta a nostro avviso, da un punto di vista della storia dello sviluppo dell'etica kantiana, più significativo e innocuo, diretto, solido, di quello con la *Critica della ragion pratica*, che pure in seguito svolgeremo chiudendo le nostre riflessioni, soprattutto a causa della nota evoluzione che la teoria della motivazione morale kantiana subisce proprio a cavallo tra tali testi; ancora una volta, come abbiamo visto nello scorso capitolo a proposito del sentimento di rispetto¹¹⁶, la *Fondazione* si mostrerà chiaramente come ciò che da un punto di vista meramente cronologico evidentemente è: un tassello imprescindibile dello sviluppo che il pensiero di Kant subisce tra la prima e la seconda *Critica*. Studiamone allora, da questo punto di vista, le elaborazioni del filosofo.

In primo luogo, possiamo a questo punto della riflessione ipotizzare con una certa sicurezza ed evidenza di riferimenti che quando Kant, nella *Fondazione*, fa menzione di un bene completo e della volontà buona come suo primo e incondizionato componente – volontà buona, lo ricordiamo, *subordinata* in Kant alla legge morale e al concetto di dovere –, stia assumendo come valida almeno parte della dottrina del sommo bene esposta nelle occasioni tematicamente e temporalmente vicine alla *Fondazione* stessa. Con il riferimento alla *Critica della ragion pura* che abbiamo riportato, infatti, si mostra una teoria perfettamente complementare agli accenni che abbiamo riscontrato con l'analisi delle prime due occorrenze dell'espressione *sommo bene* nella *Fondazione della metafisica dei costumi*; una teoria capace di completare tali accenni.

Inoltre, ciò ci spinge a proseguire nel paragone tra le due opere, analizzando il prosieguo della citazione riportata e leggendovi un dettaglio rilevante ai fini di una comprensione complessiva anche della *terza* occorrenza sopra affrontata del concetto di sommo bene nella *Fondazione*, occorrenza che è possibile capire allora grazie a quello che ci apprestiamo a definire essere l'effettivo significato dell'espressione «sommo bene *del mondo*», che a nostro avviso mostra la presenza patente della dottrina kantiana del sommo bene nel suo complesso, e così come elaborata nei testi dei primi anni Ottanta, *anche* in quei passi della *Fondazione* che non vi fanno riferimento letterale, ed in particolare nella *Terza sezione* della *Fondazione*, ovvero laddove Kant sviluppa i concetti di *regno dei fini* e di *mondo intelligibile*, che vanno a nostro avviso *equiparati* a quello del mondo in cui si realizza il sommo bene, per come tale mondo

¹¹⁶ Cfr. *supra*, prima e seconda sezione del *Terzo capitolo*.

viene concepito e delineato nella *Critica della ragion pura* e nelle *Lezioni di etica* degli anni ad essa immediatamente posteriori.

Tutto ciò ci sarà interamente comprensibile esclusivamente quando avremo analizzato l'aspetto che del rapporto tra fondazione della morale e motivazione morale kantiane concerne il concetto di sommo bene. Basti però quanto introdotto finora per disporre di una cornice in cui inserire le conclusioni cui si perviene analizzando quanto segue, ossia la prosecuzione della citazione dalla *Critica della ragion pura* sopra riportata:

Affinché questo sia tale [affinché il sommo bene sia completo], chi si sia comportato in modo da non essere indegno della felicità deve poter sperare in una partecipazione ad essa. *Né può giudicare diversamente la stessa ragione* quando si sia liberata da ogni presupposto privato per collocarsi dal punto di vista di *un essere a cui incomba di distribuire agli altri la felicità; infatti, nell'idea pratica, i due elementi sono essenzialmente connessi*, in modo tale però che l'intenzione morale¹¹⁷, in qualità di condizione, renda per prima possibile la partecipazione alla felicità; e non, viceversa, la mira alla felicità renda possibile l'intenzione morale. Nell'ultimo caso, infatti, l'intenzione non sarebbe morale, e risulterebbe indegna d'una piena felicità, che, *da parte della ragione, non subisce restrizione* se non in conseguenza del comportamento immorale.¹¹⁸

Con il passo citato diviene infatti chiaro in che cosa effettivamente consista secondo il Kant dei primi anni Ottanta la *speranza* in una vita in cui ottenere un grado di felicità proporzionato al proprio merito: almeno dal punto di vista strettamente concettuale, infatti, e dunque non ontologico relativo all'*affermazione* eventuale dell'effettiva esistenza di tale vita – siamo ancora al di qua della dottrina dei postulati, sebbene il *Canone* stesso la preannunci: «è pur sempre la sola ragion pura (però nel suo uso pratico) quella che ha il merito di collegare il nostro supremo interesse con una *conoscenza* che la pura speculazione può soltanto immaginare, ma non imporre come valida, e di farne, pertanto, se non un dogma dimostrato, *un presupposto assolutamente necessario dei suoi fini essenziali*»¹¹⁹ –, tale speranza coincide, a nostro avviso, con il *concepire*, o con l'esperienza del concepire¹²⁰, la legge morale. E il concepire la legge morale avviene nell'uomo, secondo la *Seconda* e la *Terza sezione* della *Fondazione della metafisica dei costumi*, grazie al suo essere dotato di *ragione*. Ecco il nesso fondamentale sussistente, nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, tra la teoria del sommo bene inteso come sommo bene *di un mondo* in cui la moralità sia vigente e fondazione della morale kantiana: qualora si privi dei propri

¹¹⁷ Si è visto in quanto precede come, nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, la volontà buona – componente incondizionata del sommo bene *intero*, composto da volontà buona e felicità – sussunta nel concetto di dovere e di azione morale in quanto azione compiuta *per dovere*, costituisca secondo Kant l'*intenzione morale*.

¹¹⁸ *KrV*, A 813/B 841-A 814/B 842, trad. it. a cura di P. Chioldi, *Critica della ragion pura* cit., p. 612, corsivi miei. Cfr. *V-Mo/Mron II*, AA 29: 599.30-600.04.

¹¹⁹ *KrV*, A 818/B 846, trad. it. a cura di P. Chioldi, *Critica della ragion pura* cit., p. 615, corsivi miei.

¹²⁰ Cfr. *supra*, seconda sezione del *Secondo capitolo*.

interessi particolari, il giudizio in ambito morale dell'essere dotato di ragione tende alla perfezione dell'istanza divina, ossia alla conformità con le leggi di quel mondo in cui la moralità si dà effettivamente.

Ciò cui Kant fa infatti riferimento nel passo in questione e che sulla base delle nostre riflessioni ci giustifica ad affermare che la speranza in una vita futura in cui si realizzi il sommo bene da un lato e l'esperienza razionale del concepire la propria appartenenza al mondo intelligibile e al regno dei fini dall'altro costituiscano, nei testi analizzati, la medesima istanza, è a nostro avviso il concetto per cui *Dio è colui che distribuisce all'uomo la felicità in un modo proporzionato al merito*. Ciò invero, insieme alla tesi kantiana per cui Dio è una tale somma di felicità e virtù ed è dunque tale sommo bene, tesi che ritroviamo esplicitata appunto a conclusione della *Seconda sezione del Canone della ragion pura*: «quando la ragion pratica abbia raggiunto questo elevato traguardo, ossia il concetto di un unico essere originario, quale sommo bene»¹²¹ – e giungiamo così a comprendere pienamente anche la terza delle proposizioni che nella *Fondazione* trattano il sommo bene, sopra citate –, e unito all'osservazione parimenti kantiana per cui la stessa ragione umana giudica in modo conforme a tale istanza divina («né può giudicare diversamente la stessa ragione»¹²²), porta a concludere che il regno intelligibile, ovvero in senso lato ciò che elice il giudizio della ragione dotato delle caratteristiche che lo rendono conforme a quello divino, coincide con il sommo bene, dunque con Dio e ciò che Dio direttamente causa in quanto sommo bene del mondo, ovvero il mondo in cui si realizza il sommo bene stesso.

Studiamo i concetti proposti con un maggiore dettaglio. Sommo bene e mondo intelligibile si equivalgono nella misura in cui il mondo intelligibile, accostato al ed identificato con il regno dei fini, viene da Kant definito come quel mondo in cui ogni essere razionale agisce conformemente alla legge morale¹²³. Di conseguenza, nel regno dei fini vi è un pieno accordo tra gli agenti. La felicità, in tale mondo, corrisponde allora al fatto che ogni azione raggiunga il proprio fine, poiché la moralità può dispiegarsi e realizzarsi *senza gli impedimenti del mondo fenomenico*, laddove al contempo sono assenti anche gli impedimenti che la felicità a sua volta subisce, da parte della ragione, nel mondo fenomenico stesso¹²⁴. Moralità e felicità possono coincidere, nel regno dei fini, sulla base delle caratteristiche di quest'ultimo, svelando uno stoicismo kantiano che si potrebbe dire “sostanziale”, nel senso che alla felicità come contentezza della virtù si somma inevitabilmente, in tale regno concepito come regno dei

¹²¹ *KrV*, A 818/B 846, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pura* cit., p. 615.

¹²² *KrV*, A 813/B 841, trad. it. *ivi*, p. 612.

¹²³ Cfr. ad esempio *GMS*, AA 04: 433.12-434-30, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., pp. 52-53.

¹²⁴ Cfr. *supra*, pp. 148-149.

virtuosi, la felicità data dal successo effettivo che, per definizione, in un tale mondo arride ad ogni azione¹²⁵.

La moralità kantiana, definita infatti come universalizzabilità delle massime individuali, consiste nell'accordo di tutti i singoli i quali, agendo moralmente, adottano una prospettiva sovraindividuale, come mostra anche il passo citato: «né può giudicare diversamente la stessa ragione quando si sia liberata da ogni presupposto privato»¹²⁶. Ciò trova una significativa eco nel passo della *Fondazione* in cui Kant sostiene che in coloro i quali «limitano molto, anzi riducono a nulla, le vanitose glorificazioni dei vantaggi che la ragione dovrebbe procurarci in fatto di felicità e di contentezza della vita» sono a ciò sollecitati dall'idea «di un altro e ben più degno fine della loro esistenza, al quale, anziché alla felicità, è propriamente destinata la ragione, e al quale, di conseguenza, debbono essere il più possibile subordinati, come a suprema condizione, gli intenti *particolari* dell'uomo»¹²⁷. Tali considerazioni spiegano a nostro avviso la dicitura kantiana di «sommo bene *del mondo*»: il filosofo fa con essa riferimento all'accordo universale di tutti i singoli. Il regno in cui ciò si realizza è appunto il mondo morale ossia, come abbiamo allora mostrato, il sommo bene.

* * *

A conclusione del presente capitolo non ci resta dunque che analizzare quanto consegue dalle riflessioni che abbiamo svolto fin qui, concentrando la nostra attenzione, finalmente, sul *ruolo motivazionale* che il sommo bene ricopre all'interno della teoria morale della *Fondazione della metafisica dei costumi*, affrontando soprattutto, come anticipato, la relazione che Kant in tale opera instaura tra la fondazione dell'etica e la motivazione morale dal punto di vista precipuo offertoci dallo studio del sommo bene compiuto.

Ciò ci permetterà di chiudere il nostro lavoro osservando che così come le analisi di tipo “storico” ci hanno mostrato che non sussiste effettivamente una discrepanza inconciliabile tra la dottrina del sommo bene che compare nei diversi testi kantiani, allo stesso modo, per quanto riguarda le riflessioni più marcatamente “teoriche” e relative alla motivazione morale descritta da tali riflessioni, noteremo che la teoria del sommo bene di Kant, sulla base dell'interpretazione che abbiamo dato e che ora svolgeremo di quanto storicamente ricostruito, sebbene abbia subito anche dal punto di vista motivazionale variazioni significative tra le opere, possa venir intesa in

¹²⁵ Cfr. però, a proposito della felicità *sensibile*, *infra*, p. 183.

¹²⁶ *KrV*, A 813/B 841, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pura* cit., p. 612.

¹²⁷ *GMS*, AA 04: 396.10-13, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 12.

un modo tale da risolvere gli aspetti più significativi del paradosso che la letteratura secondaria vi ha riscontrato, con una restituzione del quale abbiamo aperto il capitolo¹²⁸.

Da quanto abbiamo affermato relativamente alla coincidenza tra Dio e regno dei fini, tra Dio e sommo bene, deriva infatti in modo consequenziale la necessità di una presa di posizione per cui il sommo bene non risulta *mai* essere contraddittorio o entrare in conflitto, dal punto di vista *motivazionale*, con la legge morale. Come elaborato nella *Terza sezione* della *Fondazione*, esso coincide, a livello *fondativo* morale, infatti, con tale legge morale dispiegata: l'universalizzazione delle massime in una situazione in cui ciascun agente agisca in modo conforme alla legge consiste nella *realizzazione* della morale e al contempo nel *fondamento kantiano* della stessa.

Nel dettaglio, ciò significa in primo luogo, rispondendo ad esempio alle argomentazioni di Engstrom più sopra ricordate¹²⁹, che il fatto che la moralità *debba* avere delle conseguenze, nelle quali è necessario *sperare*, pena il ridursi a chimera della stessa morale, *non* va in Kant spiegato con l'idea per cui il filosofo introduca un concetto bizzarro di *conseguenze necessarie* all'interno di un'etica anti-consequenzialista, bensì va compreso osservando che tali conseguenze sono previste dalla e anzi *sono imprescindibilmente connesse alla legge morale* stessa, per come appunto strutturata da Kant attraverso la sua concezione del valore *universale* di essa. Il motivo per cui l'intera morale decadrebbe, se il sommo bene del mondo non fosse pensabile – e “sperabile”, poiché, lo abbiamo visto, concepire di far parte del mondo intelligibile e sperare di ottenere il sommo bene sono la medesima cosa –, consiste proprio nel fatto che la morale coincide nella filosofia kantiana con tale sommo bene: senza sommo bene, non si dà la morale perché la morale è il sommo bene. Le norme morali e l'imperativo categorico fanno capo allora in ultima istanza al sommo bene in quanto concetto di un accordo tra i singoli, in quanto “idea” di una composizione dei fini individuali nella concordia universale. Senza quest'ultima concezione, l'imperativo categorico stesso non avrebbe forma, dunque non si darebbe.

Tale è a nostro avviso, come del resto mostra chiaramente la *Dialettica della ragion pura pratica* che in questa sede abbiamo scelto di non discutere, per meglio concentrarci sulle *prime* manifestazioni, nel periodo *critico*, dei concetti kantiani considerati, il significato dell'affermazione per cui «se il sommo bene è impossibile in base a regole pratiche, la stessa legge morale, che ci ordina di promuoverlo, dev'essere fantastica e diretta a fini vani e immaginari, quindi falsa in se stessa»¹³⁰; affermazione che risulta allora, dal nostro punto di vista, compatibile con la concezione della *Critica della ragion pura* per cui «in mancanza di un

¹²⁸ Cfr. *supra*, prima sezione del capitolo.

¹²⁹ Cfr. *supra*, pp. 139-143.

¹³⁰ *KpV*, AA 05: 114.06-09, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pura* cit., p. 129.

Dio e di un mondo, che non possiamo ora vedere ma in cui speriamo, le idee splendenti della moralità sono, certo, oggetto di approvazione e di consenso, ma non *moventi* [*Triebfedern*] di decisioni e di azioni»¹³¹: quelli che nel 1788 diverranno i postulati della ragion pura pratica rappresentano nel 1781 le condizioni affinché la morale possa essere dotata di moventi. Ciò avviene a nostro avviso non in deroga al principio kantiano dell'incondizionatezza del valore della virtù e della morale né in deroga al fatto che la moralità richieda secondo Kant che si agisca sulla base di una motivazione indipendente dalle conseguenze attese dalle azioni, bensì esattamente in conformità ad una tale teoria: la virtù dotata di valore incondizionato, se pensata per quello che è secondo Kant, ossia l'azione umana, moralmente rilevante, compiuta per dovere e *compatibile con le azioni dell'intera specie umana e le condizioni della vita su questa terra*, implica forzatamente, deve implicare, pena la propria inconsistenza, il concetto di un accordo tra le azioni degli uomini fondate sulla legge morale così concepita e costruita, ossia costruita affinché le sue declinazioni siano compatibili con un tale accordo.

Il motivo per cui in mancanza di un Dio e di un mondo in cui si realizzi il sommo bene, allora, le idee splendenti della moralità non possono secondo Kant costituire e fornire moventi effettivi della morale consiste a nostro avviso nel fatto che la morale stessa, così come concepita da Kant secondo le nostre considerazioni, senza Dio e senza il sommo bene non ha senso e dunque nemmeno può avere capacità motivazionale. Kant non introduce elementi di eteronomia all'interno della propria teoria; la sua etica non ricorre improvvisamente ad un supporto esterno, estraneo, estrinseco: per i motivi esposti, Dio e il sommo bene sono componenti interne al suo sistema, necessarie ad esso e perfettamente congruenti con esso.

Sebbene Kant, inoltre, tra la prima e la seconda *Critica* modifichi fundamentalmente la sua teoria della motivazione morale, non da ultimo spostando radicalmente l'accento dai concetti presentati proprio nel *Canone della ragion pura* al concetto di un sentimento di *rispetto* per la legge morale, corrispettivo *soggettivo* del principio etico *oggettivo*, laddove in proposito, come si è mostrato nello scorso capitolo, la *Fondazione della metafisica dei costumi* svolge un ruolo di mediazione essenziale tra le due opere, il principio di identità tra legge morale e accordo tra gli individui sulla base di tale legge, così come l'abbiamo esposto, rimane invariato tra le due opere e, come si è cercato di mostrare, anche nella stessa *Fondazione della metafisica dei costumi*.

La medesima osservazione vale per la presunta contraddittorietà del dovere di perseguire il sommo bene enunciato dalla *Critica della ragion pratica*, contraddittorietà nella quale è stato identificato il culmine della stranezza del discorso kantiano sul sommo bene¹³², in quanto indicare come doveroso il perseguire un particolare tipo di conseguenza dell'azione morale,

¹³¹ *KrV*, A 813/B 841, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pura* cit., p. 612.

¹³² Cfr. L. W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* cit., pp. 244-245.

quando le azioni morali per definizione parrebbero dover escludere da ciò che le compone e definisce i propri scopi, è in effetti problematico. Ma né è vero che Kant escluda gli scopi delle azioni da ciò che costituisce le azioni morali, come risulta chiaramente se non altro almeno dal concetto di scopi che sono al contempo doveri sviluppato nella *Dottrina della virtù* della *Metafisica dei costumi*¹³³, né è contraddittoria la relazione che Kant instaura tra sommo bene e dovere morale di perseguirlo, poiché sulla base delle nostre riflessioni si è affermato che perseguire il sommo bene coincide con il perseguire la moralità delle azioni e dunque il dovere di agire per ottenere il sommo bene del mondo consiste semplicemente nel dovere di rispettare la legge morale, consiste nella normatività della legge morale stessa.

Il fatto poi che per Kant le conseguenze delle azioni non siano affatto irrilevanti è stato già sopra ribadito¹³⁴ ed è strettamente relato ai suoi concetti di *piacere, felicità sensibile e sensibile a priori*, nonché alla nozione di *interesse*, intesi come componenti imprescindibili dell'azione morale kantiana dal punto di vista del sommo bene e dunque dello scopo *ultimo* dell'agire umano – laddove nel secondo capitolo di tesi abbiamo visto nel dettaglio la necessità della presenza di un piacere sensibile a priori affinché l'uomo secondo Kant agisca e agisca, in particolare, moralmente, dal punto di vista degli “scopi *immediati*” di un'azione.

Rispondiamo infine anche alla seconda fondamentale obiezione ricordata da Engstrom, per cui il concetto di una proporzionalità tra felicità e virtù risulta di difficile comprensione, all'interno di un quadro in cui la legge morale è il criterio del giusto e dello sbagliato e non ammette gradualità né fornisce ulteriori elementi di giudizio a proposito della possibilità o meno di ricompensare le azioni morali. Secondo le nostre riflessioni, la felicità che secondo Kant deve corrispondere alla dignità di essere felici si basa invece anch'essa sul criterio fornito dalla legge morale *perché corrisponde all'accordo* tra gli agenti razionali previsto e presupposto concettualmente da tale legge. Maggiore è l'accordo, maggiore la felicità, proporzionalmente. Le azioni morali, nel regno dei fini, sono premiate, idealmente, dal fatto che in un tale mondo intelligibile tutti agiscono moralmente e dunque l'azione del singolo trova una rispondenza in quelle altrui: la proporzionalità tra virtù e felicità deriva inevitabilmente ed in modo diretto, in tali circostanze, dall'applicazione della legge morale stessa.

Una precisazione: con la soluzione proposta stiamo tentando una conciliazione tra i due elementi kantiani costituiti da virtù da un lato e somma di virtù e felicità dall'altro; non stiamo

¹³³ Cfr. ad esempio *MS*, AA 06: 382.08-388.30, trad. it. a cura di G. Landolfi Petrone, *Metafisica dei costumi* cit., pp. 377-391.

¹³⁴ Cfr. *supra*, p. 167.

cercando di congiungere “analiticamente” la virtù e la felicità come componenti del sommo bene stesso, ossia gli oggetti dell’analitica della ragion pura pratica¹³⁵.

Una tale precisazione ci conduce a discutere l’ultimo problema che affrontiamo a questo proposito, ovvero il fatto che la nostra proposta di soluzione interpretativa dei testi kantiani ed in particolare della *Fondazione* lasci aperta la questione relativa alla felicità *sensibile* come eventuale componente del sommo bene di Kant, poiché soprattutto la *Critica della ragion pratica* è esplicita, a tale riguardo, nel discutere il rapporto tra felicità e virtù in questo senso: il fatto che felicità e virtù vi vengano considerate come eterogenee lascia pensare che l’interpretazione fin qui sviluppata rappresenti invece una “scorciatoia” al problema effettivo kantiano di una *deduzione trascendentale* del sommo bene inteso come *sintesi* di concetti fondata sulla libertà della volontà, sommo bene pensato allora soprattutto come una sintesi di virtù e felicità non ricavabile, come è stato fatto fin qui, dalla semplice costituzione della legge morale.

In effetti l’interpretazione che proponiamo si concentra sui testi che *precedono* la *Critica della ragion pratica*. Qualora applicata a tale scritto successivo risulta a nostro avviso però calzante con il concetto kantiano di quel genere di felicità che nella *Soluzione critica dell’antinomia della ragion pura* viene indicata dal filosofo come contentezza di sé e che costituisce la chiave di volta dell’antinomia del sommo bene e della sua soluzione kantiana¹³⁶.

Ciò mostra nuovamente quale sia la direzione in cui Kant evidentemente si muove nel corso dello sviluppo del proprio pensiero, ossia quella di una sussunzione “progressiva” della *sensibilità morale* nell’ambito dell’*a priori*.

¹³⁵ Cfr. *KpV*, AA 05: 111.06-113.12, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pratica* cit., pp. 126-128.

¹³⁶ Cfr. *KpV*, AA 05: 117.25-118.01, trad. it. *ivi*, p. 133.

Conclusioni: Principali risultati ottenuti e problemi aperti

Concl.1 *La teoria della motivazione morale nella* Fondazione della metafisica dei costumi

L'intento del lavoro di Tesi è stato quello di fornire una ricostruzione della teoria kantiana della motivazione morale, così come compare e viene introdotta da Kant nella *Fondazione della metafisica dei costumi*. Il testo sul quale si è pertanto scelto di concentrare gli sforzi interpretativi è un'opera la cui importanza storico-filosofica difficilmente può venir sovrastimata. Di conseguenza, la letteratura secondaria ad esso dedicata costituisce, com'è noto e ovvio, un'ampia sezione della grande quantità di lavori dedicati dagli studiosi alla filosofia kantiana¹. Nonostante ciò, alcuni autori hanno recentemente avuto occasione di notare che i commentari sulla *Fondazione della metafisica dei costumi* disponibili sono insufficienti ad esaudire le richieste di analisi dettagliata ed omnicomprensiva avanzate dal lettore specialistico e soprattutto mancano di una prospettiva sistematica ricostruttiva dell'intera opera che possa dirsi soddisfacente². Il lavoro di Tesi si è proposto allora di colmare *una parte* di tale lacuna, affrontando lo studio della prima opera pubblicata da Kant in ambito espressamente ed esclusivamente etico con l'intento di *ricostruire, attraverso una metodologia prevalentemente commentaristica, le tesi che il filosofo vi sostiene in relazione alla psicologia della motivazione morale*. L'intero *corpus* kantiano – con un'attenzione speciale, pur con le dovute cautele, agli appunti delle lezioni intesi quali complementi della teoria articolata nella *Fondazione* – è stato utilizzato come retroterra essenziale per la restituzione infine svolta, focalizzata sul singolo argomento della motivazione morale nell'opera del 1785.

Il lavoro è suddiviso in quattro sezioni, dedicate ciascuna ad un ambito concettuale kantiano concorrente a costituire la concezione della motivazione morale sottesa alla e riscontrabile nella *Fondazione della metafisica dei costumi*. In ogni sezione si è scelto di fare ricorso anche ad ulteriori testi del filosofo di Königsberg che potessero contribuire a sciogliere i nodi teorici implicati nelle tematiche di volta in volta affrontate. In conformità al metodo critico commentaristico adottato, si è condotta un'analisi dei passi della *Fondazione della metafisica dei costumi* e operato un confronto con la letteratura secondaria inerente, nonché, ove possibile, con il significato che la localizzazione di tali passi all'interno dello "sviluppo" storico kantiano assume.

¹ Nella bibliografia di riferimento cui ci si è attenuti si è cercato di dare conto degli esiti *contemporanei* della ricerca kantiana e si sono privilegiati per questo motivo i testi secondari più recenti.

² Cfr. ad esempio A. W. Wood, D. Schönecker, *Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein einführender Kommentar* cit., p. 7.

I quattro capitoli del lavoro, inoltre, dei quali nelle presenti *Conclusioni*, suddivise in paragrafi ad esse corrispondenti, ricordiamo i principali esiti ed evidenziamo alcune delle più importanti questioni sollevate e ancora aperte, procedono in un senso che può essere chiamato “progressivo”: dalla cornice generale, attraverso l’analisi di alcuni suoi macro-componenti, si arriva a studiare un particolare della teoria – teoria che si è inteso in questo modo comprendere nella sua interezza. Infatti, all’interno della concezione della motivazione morale kantiana, così come appunto riscontrabile a nostro avviso nel testo della *Fondazione*, è possibile isolare alcuni elementi particolarmente rilevanti, collocabili a livelli differenti di generalità nel complesso della teoria studiata. Abbiamo cercato allora, con l’intero lavoro, di ricostruire la portata e l’interazione di tali elementi, servendoci di una struttura espositiva che dal quadro *generale* di quali siano le facoltà umane secondo Kant, fornito con il *Primo capitolo*, porti a comprenderne, nell’ultimo capitolo, un aspetto *particolare* e teleologicamente *finale* come quello costituito dalla dottrina del *sommo bene*, attraverso l’analisi quanto più ci è stato possibile dettagliata, nei capitoli centrali, dei concetti che concorrono a costituire l’azione morale kantiana e il suo funzionamento psicologico nei loro tratti *essenziali*.

Il corpo del lavoro consiste allora in un’analisi di quelli che sono stati individuati essere i singoli elementi costitutivi della motivazione morale secondo Kant, analizzati separatamente e nella loro interazione, soprattutto attraverso l’adozione di un metodo commentaristico e dunque coprendo parte del testo della *Fondazione della metafisica dei costumi* attraverso un confronto con la lettera kantiana e con la letteratura secondaria dotata del medesimo intento commentaristico. Da tale letteratura il lavoro si differenzia per le posizioni sostenute e per il taglio tematico scelto: lo studio del funzionamento psicologico della motivazione morale secondo Kant, così come emerge dalla *Fondazione*.

Il testo kantiano, inoltre, viene commentato secondo un ordine e una struttura che non sono quelli originari disposti dal filosofo ma che rispondono invece all’esigenza teorica ricostruttiva fornita dalla scelta tematica stessa in conformità all’interpretazione svoltane.

In particolare, si ritiene che lo studio del ruolo del *sommo bene* all’interno del quadro motivazionale kantiano nel testo della *Fondazione*, studio elaborato nel *Quarto capitolo* della Tesi, costituisca un dato caratterizzante del lavoro svolto, il quale si colloca così tra i due poli estremi di una “teleologizzazione” dell’etica kantiana, come quella compiuta da Paul Guyer³, e di una riduzione dell’etica di Kant all’istanza del razionalismo funzionale, rintracciabile in gran parte della letteratura contemporanea anglosassone ed esemplare nella rimozione dell’elemento

³ Si pensi ad esempio a P. Guyer, «Freedom and the “Essential Ends of Mankind”», in Bacin, S., Ferrarin, A., La Rocca, C., Ruffing, M. (Hrsgg.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*, Akten des XI Internationalen Kant-Kongresses, de Gruyter, Berlin/New York, in corso di pubblicazione.

del sommo bene nei lavori di Jens Timmermann, che hanno peraltro svolto da punto di riferimento della Tesi⁴.

Oltre a ciò, qualificano il lavoro, nello specifico, l'interpretazione svolta, nel *Secondo capitolo*, dell'“argomento teleologico” proposto da Kant nella *Prima sezione della Fondazione della metafisica dei costumi*⁵ e l'identificazione della celebre “prima proposizione”, non menzionata esplicitamente dal filosofo, prima tra le tre attraverso le quali Kant sviluppa a nostro avviso – lo si è mostrato e lo riassumiamo nella sezione delle *Conclusioni* dedicatavi – i concetti di volontà buona e di subordinazione di quest'ultima al dovere⁶.

Ha costituito il nostro punto di partenza lo studio, svolto nell'*Introduzione* al testo della Tesi, di quel problema concernente la teoria kantiana della motivazione morale la cui risoluzione rappresenta, come si è inteso dimostrare in più momenti nel corso dell'intero elaborato, la chiave di lettura necessaria per comprendere una serie di oscillazioni kantiane nell'utilizzo di alcuni termini e concetti fondamentali che compongono la teoria della motivazione morale del filosofo, nella misura in cui viene elaborata nella *Fondazione della metafisica dei costumi* e nelle opere precedenti e successive. In particolare, si è fatto riferimento ad uno dei problemi essenziali, se non al problema basilare, che deve fronteggiare chi voglia comprendere, in generale, la teoria della motivazione morale kantiana e, nello specifico, la teoria che l'autore adotta nella *Fondazione*, ovvero il problema costituito dall'indeterminatezza dello statuto di cui gode in tali dottrine il *movente* [*Triebfeder*] morale kantiano.

Come si è allora ricordato nel *Capitolo introduttivo* al lavoro, in letteratura si riscontrano due principali e opposte quanto, almeno apparentemente, altrettanto plausibili interpretazioni di esso: quella per cui si tratterebbe di un sentimento e quella secondo la quale la ragione da sola, senza l'intervento di nulla a sé estraneo, vale a dire senza l'azione di *alcun elemento sensibile* – laddove ciò che è sensibile viene contrapposto al carattere intelligibile della ragione stessa –, fungerebbe da movente per l'azione che possa dirsi morale – affinché appunto essa venga definita tale. Come si è mostrato, entrambe le concezioni sono solidamente supportate dai testi kantiani e si radicano, significativamente, con la stessa presumibile forza nella lettera della *Fondazione*.

Secondo una prima teoria o formulazione, infatti, il movente morale, di natura sentimentale, è fornito dalla *costrizione* [*Nötigung*]. Il sentimento di rispetto per la legge agirebbe come movente addizionandosi alla ragione e alla volontà in quanto *ulteriore* elemento

⁴ Cfr. *supra*, terza e quarta sezione del *Primo capitolo*, soprattutto pp. 53-54; J. Timmermann, *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Commentary* cit.

⁵ Cfr. *supra*, quarta sezione del *Secondo capitolo*.

⁶ Cfr. *supra*, seconda sezione del *Quarto capitolo*.

della motivazione morale, *disgiunto da – e sopravveniente rispetto a – ragione e volontà*, in virtù del carattere di obbligazione che la moralità stessa assume in rapporto ad un essere quale è l'uomo secondo Kant, dotato sì di razionalità, ma anche *finito e imperfetto*. La volontà umana viene considerata dunque come di per sé non conforme a ragione, finché non intervenga il dovere a suscitare *un sentimento di rispetto* per la legge.

In ottemperanza all'interpretazione alternativa, diversamente, la ragione determina la volontà *direttamente, ossia senza l'intervento o la frapposizione di moventi, "molle" sensibili dell'azione*. La determinazione della volontà da parte della ragione avviene, secondo una tale concezione, nel momento e nella misura in cui la ragione stessa coincide, o viene fatta coincidere, con la volontà. La ragione e la volontà costituirebbero quindi due aspetti diversi di una medesima realtà. Secondo tale concezione, la ragione stessa può venir considerata come il movente morale, se si pensa che è la ragione a produrre e ad "ospitare" contemporaneamente la legge morale e il sentimento puro di rispetto inscindibilmente legato a quest'ultima. La legge morale è pensata infine come un oggetto *immediato* del rispetto e coincide, da un punto di vista soggettivo, con il rispetto stesso⁷.

Il lavoro di Tesi affronta dunque l'alternativa delineata, proponendo una soluzione al dilemma costituito dall'apparente plausibilità di entrambi i generi di lettura introdotti. Ciò sulla base della nostra interpretazione, sviluppata in particolar modo nell'*Introduzione* al lavoro e nel *Terzo capitolo*, dell'avverbio e dell'aggettivo *unmittelbar*, dei quali si avvale Kant in relazione alla *determinazione* della volontà da parte della ragione e per descrivere il sentimento stesso del *rispetto*, ovvero la relazione sussistente tra il rispetto e gli oggetti del rispetto, in generale, e tra il rispetto e la legge morale, in particolare.

⁷ Cfr. *supra*, seconda sezione del *Capitolo introduttivo*.

Concl.2 *L'azione e l'azione morale kantiana*

Una volta chiarito che cosa, nell'ambito della trattazione kantiana, è possibile intendere per *azione* e per *azione morale*, e ciò sostenendo e argomentando con i dovuti riferimenti testuali e alla letteratura secondaria – in particolare, in quel contesto, prendendo le mosse dai lavori di Markus Willaschek in proposito – la tesi per cui un'azione *morale* viene definita da Kant, a nostro avviso, come *una modificazione della realtà che avviene per mezzo di un essere umano – che diventa allora un agente – e della sua volontà, in conformità alla e in virtù della legge morale*, abbiamo sviluppato, nel *Capitolo introduttivo* al lavoro, una proposta di soluzione alla dicotomia interpretativa sopra ricordata. Tale proposta di soluzione è incentrata sullo studio del significato della posizione, elaborata da Kant, per cui *la ragione da sola determina direttamente il volere*, svolgendo di per se stessa una funzione motivazionale.

L'ipotesi interpretativa allora avanzata si basa su di un'analisi dell'intero funzionamento della teoria motivazionale kantiana, ripercorsa con il lavoro di Tesi, ed in particolare sul significato che in essa assume l'avverbio “direttamente” [*unmittelbar*], prendendo le mosse da uno studio del ruolo che quest'ultimo gioca *nelle lezioni sulla psicologia contenute nella trascrizione della cosiddetta Metaphysik Mrongovius*. In estrema sintesi, abbiamo argomentato in favore di una lettura secondo la quale persino in quei passi kantiani che più facilmente supportano una visione decisamente anti-sentimentalista della dottrina della motivazione morale del filosofo, alcuni importanti dettagli della formulazione svelano quanto, al contrario, la componente sensibile e *sensibile a priori* sia rilevante all'interno del meccanismo psicologico umano descritto da Kant.

L'argomentazione condotta, in particolare, ha enucleato i significati della sinonimia instaurata da Kant tra il *piacere diretto* e quello *sensibile*, sinonimia che si riscontra in modo esplicito nella *Metaphysik Mrongovius* e in modo implicito ma netto, come abbiamo mostrato, nella *Fondazione della metafisica dei costumi*. Abbiamo osservato che il *piacere diretto soggettivo* è secondo Kant *esclusivamente sensibile*, mentre quello caratterizzato come *diretto in generale non è esclusivamente tale ma è anche sensibile*; esso è anche di altro tipo, poiché segue *anche* le leggi dell'intelletto e della ragione. Ciò che piace direttamente è qualcosa che piace in ogni caso *anche* sensibilmente e che piace *in primo luogo* sensibilmente se e solo se si considera la questione dal punto di vista dell'opposizione tra la modalità di compiacimento sensibile e quella razionale – quando per razionale si intende, specificamente, il calcolo pragmatico della relazione tra mezzi e fini. Un importante motivo di conflitto tra determinazione *diretta oggettiva* e *sensibile soggettiva* della volontà – conflitto assunto come valido da entrambi i paradigmi

interpretativi della *Triebfeder* kantiana disponibili in letteratura – viene così escluso, se si applica il significato dell'avverbio *unmittelbar* analizzato all'uso che Kant ne fa nella *Fondazione della metafisica dei costumi* con il definire *diretta* la determinazione della volontà operata dalla ragione.

Si è mostrato dunque che quando Kant scrive che la ragione, ovvero la legge morale in quanto principio oggettivo, determina la volontà direttamente, afferma al contempo che tale determinazione *non avviene attraverso l'esclusione della sensibilità*. Ribadendo infatti implicitamente, attraverso l'utilizzo dell'avverbio *unmittelbar*, il tipo di processo soggettivo che porta all'azione umana, ovvero lo svilupparsi di un movente a partire dal motivo oggettivo, ne sottolinea il carattere sensibile, anziché negarlo.

Sulla base delle riflessioni qui riassunte, è dunque possibile leggere il problema della motivazione morale kantiana nel seguente modo: quando Kant scrive che la ragione, ovvero la facoltà di agire secondo principi e quindi la facoltà di desiderare, determina direttamente la volontà, non intende o non intende solamente affermare che la ragione abbia un effetto sulla volontà *senza che entrino in gioco altri moventi quali motivi per l'azione*, bensì afferma anche che *la ragione determina la volontà direttamente in un senso che non esclude affatto l'intervento della sensibilità, bensì lo implica*.

I moventi sensibili non rientrano nella motivazione morale kantiana *qualora li si consideri come motivi patologici*, mentre la sensibilità dei moventi quale elemento psicofisiologico della determinazione all'azione è un fatto tanto innegabile quanto trascurato dalla critica, costitutivo della teoria della motivazione morale di Kant.

La più grande difficoltà attribuita alla teoria kantiana della motivazione morale, l'elemento che ne ha da sempre messo in crisi la plausibilità, infatti, a partire da Schiller, si fonda sulla supposizione che Kant abbia rifiutato qualsiasi ruolo, quando non li abbia stigmatizzati da un punto di vista normativo, alla sensibilità e ai sentimenti umani all'interno della sua morale. Le considerazioni che abbiamo sviluppato nel lavoro di Tesi, analitico degli elementi che definiscono la teoria morale motivazionale della *Fondazione*, sono dunque un tentativo di ricostruzione storicamente affidabile del pensiero kantiano, svolto al contempo con l'obiettivo di preservare un certo grado di plausibilità teoretica del percorso del filosofo.

Nel corso dell'intero lavoro si sono sviluppate dunque le implicazioni di una tale concezione, messa alla prova soprattutto con il *Terzo capitolo* della Tesi, dedicato al rispetto kantiano. Le problematiche che il lavoro, da questo punto di vista, ha lasciato inesprese, preferendo concentrarsi sull'analisi del significato testuale della *Fondazione della metafisica dei costumi*, riguardano il conflitto eventuale che si delinea allora, a questo proposito, tra il

costruttivismo e il peculiare “sentimentalismo” *a priori* di Kant. Si è ritenuto infatti più opportuno condurre uno studio commentaristico-interpretativo quanto più possibile dettagliato, per quanto non privo di riscontri teorici a nostro avviso significativi, rinviando a lavori futuri, più maturi, l’elaborazione delle implicazioni sistematiche che quanto “scoperto” con il lavoro di Tesi ci permette ora di prospettare.

Concl.3 *Ragion pratica e volontà*

Il *Primo capitolo* del lavoro ha in parte un carattere introduttivo e ha lo scopo di giustificare la plausibilità dell'approccio adottato, vale a dire *l'attenzione per l'aspetto descrittivo delle formulazioni etiche di Kant, a discapito delle sue posizioni di tipo normativo*, ben più discusse in letteratura.

Vi viene allora analizzata la concezione kantiana della suddivisione “mentale” umana in facoltà e funzioni e, in conseguenza dei risultati ottenuti, viene condotta un'interpretazione del rapporto tra ragione e volontà nella *Fondazione della metafisica dei costumi* in generale e, in particolare, nel celeberrimo passaggio secondo il quale

Ogni cosa della natura opera secondo leggi. Solo l'essere razionale può agire secondo la rappresentazione delle leggi, ossia secondo principi, cioè può avere una volontà. Ma poiché la determinazione delle azioni in base a leggi richiede la ragione, la volontà è null'altro che la ragion pratica.⁸

In primo luogo, si osserva che Kant suddivide e differenzia le funzioni, le facoltà, le capacità e i compiti della mente umana. Per questo motivo, se si vuole comprendere che cosa egli intenda con le espressioni *ragion pratica* e *volontà*, non è possibile prescindere dai *compiti specifici* che il filosofo assegna alla ragion pratica da un lato e alla volontà dall'altro – oppure ad entrambe nella misura in cui vengono identificate – *in quanto funzioni della mente umana*. Si sostiene infatti che poiché la classificazione delle facoltà dell'animo che Kant sembra distinguere nella *Critica della ragion pura* (sensibilità, intelletto e ragione) e nella *Critica della facoltà di giudizio* (facoltà della conoscenza, sentimento di piacere e dispiacere, facoltà di desiderare) non comprende la “ragion pratica” e la “volontà”, queste ultime vanno più esattamente considerate come *funzioni* della mente umana.

Ciò nondimeno, ragion pratica e volontà si rapportano alle facoltà dell'animo in un modo stretto e complesso, condensabile nelle seguenti riflessioni. Kant ha assegnato alla ragion pura la funzione di *prescrivere leggi a priori* alla facoltà di conoscere; alla ragion pratica il compito di prescrivere leggi *a priori* alla facoltà di desiderare e alla facoltà del giudizio, per come viene intesa nella terza *Critica*, quello di dettare le leggi, parimenti *a priori*, al sentimento di piacere e dispiacere, definito come «termine medio tra la facoltà di conoscere e quella di desiderare»⁹.

Il rapporto esistente tra volontà e ragion pratica da un lato con sensibilità (sentimento di piacere e dispiacere), intelletto (facoltà di conoscere) e ragione (facoltà di desiderare) dall'altro

⁸ *GMS*, AA 04: 412.26-30, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 30.

⁹ Cfr. *KU*, AA 05: 168.14-22: trad. it. a cura di A. Gargiulo, *Critica del giudizio* cit., p. 5.

si definisce allora attraverso il rapporto che le funzioni e le facoltà della mente intrattengono con il concetto kantiano di *legge*: la ragion pratica *prescrive le leggi* alla facoltà di desiderare. L'interazione fondamentale tra ragione pratica e volontà dal punto di vista della motivazione morale è il rapporto di *determinazione* di quest'ultima da parte della prima, ossia la prescrizione di una legge alla volontà da parte della ragione, da cui risulta la conseguente problematicità dell'affermazione kantiana della *identità* tra ragion pratica e volontà, oggetto del prosieguo del capitolo.

I sostenitori dell'identità semplice tra ragione pratica e volontà kantiane si avvalgono sostanzialmente della citazione sopra riportata, la quale si conclude con l'affermazione per cui «la volontà è null'altro che la ragion pratica»¹⁰. Si tratta però, in effetti, in questo essenziale passo, esclusivamente delle medesime leggi che la ragione prescrive alla facoltà di desiderare? Se così fosse, la lettura del testo come affermazione dell'identificazione tra volontà e ragion pratica verrebbe facilitata. Nel lavoro di Tesi, l'analisi del concetto kantiano di «rappresentazione delle leggi» nel contesto considerato, svolta ricordando soprattutto che interpretare il passo citato come evidenza di un'identificazione completa operata da Kant tra ragione pratica e volontà significa non tener conto della distinzione kantiana tra ragion pratica e ragion *pura* pratica, mostra al contrario che secondo il filosofo la ragion pratica, in quanto volontà, può non solo agire sulla base delle leggi morali, ma anche in deroga ad esse, e dunque la legge di cui fa menzione il brano non può riferirsi *esclusivamente* a leggi oggettive, né di natura né morali – ciò per motivi rispettivamente diversi e ricostruiti singolarmente negli ultimi paragrafi del capitolo.

L'interpretazione qui ripercorsa costituisce a nostro avviso un interessante punto di partenza per riflessioni ulteriori, che non abbiamo svolto per attenerci agli intenti strettamente commentaristici prefissati, riguardanti il rapporto tra il cognitivismo morale – per le cui elaborazioni anche a noi contemporanee l'etica di Kant rappresenta un imprescindibile modello¹¹ – e il concetto di debolezza del volere. L'interpretazione che abbiamo elaborato mostra infatti che il cognitivismo kantiano, alle origini, *non comporta* quelle contraddizioni che implica invece un'etica strettamente cognitivista: la “conoscenza” razionale della legge morale non coincide, secondo Kant, con una conformazione ed adeguazione *completa* della volontà umana ad essa.

¹⁰ *GMS*, AA 04: 412.29-30, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 30.

¹¹ Cfr. ad esempio H., Klemme, M., Kühn, D., Schönecker (Hrsgg.), *Moralische Motivation. Kant und die Alternativen*, Meiner, Hamburg, 2006.

Concl.4 *Volontà e volontà buona*

Nel *Secondo capitolo* si è affrontato lo studio dei concetti di volontà buona, volontà libera e ragion pura pratica, approfondendo in primo luogo l'indagine sulla *validità gnoseologica* delle riflessioni riguardanti la motivazione morale kantiana, differenziando il punto di vista della problematica relativa alla *possibilità di una causalità libera* da quello della *descrizione della dottrina dei moventi*.

In seconda battuta, si sono confrontate le affermazioni kantiane secondo le quali «*non possiamo formarci nessun concetto di come una semplice forma dell'azione possa avere la forza di un movente*» con l'idea parimenti kantiana per cui «*ciò però deve [muss] accadere, se la moralità deve [soll] aver luogo, e l'esperienza lo conferma*»¹². In che senso non possiamo concepire la causalità morale? Quale tipo di esperienza invece la conferma? In che cosa consiste, esattamente, la distinzione tra le due prospettive individuate? In sintesi, abbiamo risposto a tali interrogativi mostrando come per Kant la giustificazione dell'imperativo categorico intesa in quanto fondazione della sua validità dal punto di vista dell'*assicurazione dell'esistenza della libertà, la quale non può darsi in nessun tipo di esperienza*, si differenzia dalla constatazione *esperienziale introspettiva individuale, attraverso cui è possibile all'uomo, invece, confermare l'idea dell'esistenza di una libertà intelligibile*. Per far ciò, in particolare, abbiamo preso in esame il concetto di esperienza che Kant connette al *fatto della ragione* nella *Critica della ragion pratica*.

Una volta definito il significato della qualificazione di “esperienziale” attribuita all'atto del pensarsi dell'uomo come membro del mondo intelligibile, abbiamo proseguito l'analisi *comparativa* della *Fondazione della metafisica dei costumi* con la seconda *Critica*, osservando che la teoria della motivazione morale che si ritrova in quest'ultima opera sembra a prima vista distinguersi notevolmente rispetto a quella elaborata nella *Fondazione*. Se, infatti, nella *Fondazione della metafisica dei costumi* riscontriamo prevalentemente *due* modelli motivazionali – conciliabili a nostro avviso attraverso l'interpretazione esposta, in particolare, nell'*Introduzione* al lavoro – è possibile, *in modo netto e deciso*, ricondurre la teoria motivazionale rinvenibile nella *Critica della ragion pratica* al paradigma chiamato in letteratura “*affettivista*”¹³. Persino la versione “*affettivista*” della teoria della motivazione morale della *Fondazione* ricordata non sembra, invero, presentare un riferimento così forte come quello,

¹² *Refl*, AA 19: 183.07-10, trad. e corsivi miei.

¹³ Cfr. *supra*, seconda sezione del *Capitolo introduttivo*.

rinvenibile nella seconda *Critica*, al *piacere* e al *dolore* intesi in quanto elementi motivazionali, nonché al *sentimento del rispetto*¹⁴.

È necessario ribadire a questo proposito, anche nelle presenti *Conclusioni*, come è stato fatto nel testo del lavoro, che il “ricorso” al piacere e al dolore, nonché al rispetto, riveste un ruolo di importanza fondamentale nella *Critica della ragion pratica*, ma non dimentichiamo, parimenti, che ciò si dà *sebbene* il «sentimento, qualunque esso sia», *non vada presupposto*, affinché la legge «divenga un motivo determinante sufficiente della volontà» – pena il possesso da parte dell’azione del «requisito della legalità ma non [di] quello della moralità»¹⁵.

L’analisi in cui si articola il *Secondo capitolo*, relativa al ruolo giocato dalla sensibilità *a priori* nella motivazione morale kantiana elaborata con le due opere, *Fondazione della metafisica dei costumi* e *Critica della ragion pratica*, è stata poi sviluppata nel prosieguo del testo di Tesi in relazione soprattutto al significato assunto in un tale quadro dal binomio costituito da *piacere e dolore*. L’analisi è stata condotta discutendo quattro questioni fondamentali, sollevate da quanto osservato. Ricordiamo qui le prime due, più complesse e degne di nota. In prima istanza, si è stabilito che il riferimento al piacere e al dolore, così come quello più deciso al sentimento del rispetto, *non* costituiscono, nella *Critica della ragion pratica*, un elemento di “deroga” all’assunto studiato, per cui «è un problema insolubile per la ragione umana quello del modo in cui una legge possa essere per sé e immediatamente un motivo determinante della volontà»¹⁶. Come si è argomentato, la trattazione kantiana relativa a piacere e dolore in relazione alla legge morale e al sentimento di rispetto rappresenterebbe uno sfociare dell’argomentazione descrittiva nel campo di quella normativa, esclusivamente se Kant avesse inserito piacere e dolore tra i *motivi* morali oppure se i concetti di piacere e dolore di cui si è trattato contribuissero secondo il filosofo a creare in qualche senso lo *scopo* che si intende raggiungere attraverso l’azione morale. Il piacere e il dolore di cui leggiamo nel *Terzo capitolo* dell’*Analitica della ragion pura pratica*, invece, rivestono secondo le nostre analisi un ruolo *conoscitivo* nei confronti della legge morale: la legge si presenta alla coscienza *attraverso* di essi, i quali appunto *accompagnano* il manifestarsi stesso della legge. Si tratta allora, come si è visto, dei componenti di un *sentimento intellettuale* ma nello stesso tempo *sensibile sia* in quanto relativo alla facoltà sensibile, determinata *a priori*, di provare piacere e dolore, *sia* in quanto costitutivo della *motivazione all’azione morale* che, conformemente agli esiti del nostro studio, implica l’intervento imprescindibile della sensibilità in diverse accezioni – soprattutto, si è sostenuto, psicologiche e fisiologiche.

¹⁴ Cfr. *supra*, terza sezione del *Secondo capitolo*.

¹⁵ *KpV*, AA 05: 71.30-34, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pratica* cit., p. 81.

¹⁶ *KpV*, AA 05: 72.21-23, trad. it. *ivi*, p. 82.

In secondo luogo, si è chiarito che l'effettiva elaborazione di una *Dottrina dei moventi* nella *Critica della ragion pratica*, diversamente da quanto avviene nella *Fondazione*, non costituisce un elemento a favore dell'argomentazione secondo cui nell'opera posteriore, a differenza di quanto non faccia nella *Fondazione*, Kant di fatto *descrive i meccanismi per cui la ragione pura pratica determina la volontà*. Il confronto con la *Critica della ragion pratica*, al contrario, *ci ha condotto infatti sia a comprendere* in quale direzione cercare, nell'ambito della *Fondazione della metafisica dei costumi* stessa, per trovarvi un'esposizione della teoria kantiana della motivazione morale – e cioè ad esempio *ci ha suggerito di cercare di capire quale ruolo anche in essa ricoprano piacere e dolore*, suggerimento che allora abbiamo colto e sviluppato –, *sia ci ha portato a rintracciare*, nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, un'espressione analoga a quelle della *Triebfedernlehre* della *Critica della ragion pratica*¹⁷, in cui Kant allude al sentimento, di capitale importanza, nella teoria motivazionale kantiana, della *contentezza di sé*¹⁸. Purtroppo, per limiti di spazio e tematici, il lavoro di tesi non ha potuto ospitare indagini più estese e più approfondite sulla relazione intercorrente tra le definizioni di tale particolare sentimento nella *Fondazione*, nella *Critica della ragion pratica* e nella *Dottrina della virtù* della *Metafisica dei costumi*, opera nella quale, com'è noto, il *sentimento morale* viene significativamente definito come «ricettività di piacere o dolore per la semplice coscienza dell'accordo o del disaccordo della nostra azione con la legge del dovere»¹⁹. Piuttosto, ci si è soffermati sul significato che l'intervento motivazionale del *piacere* assume all'interno della teoria kantiana, considerata allora dal punto di vista che tali osservazioni ci hanno dischiuso. Uno studio ulteriore in tal senso, soprattutto relativo al *sentimento morale kantiano* in tutte le forme che esso assume nelle diverse opere e dal punto di vista esclusivamente *motivazionale*, studio che richiede un esame più particolareggiato della *Metafisica dei costumi* – opera della quale, rispetto al *Secondo capitolo*, si è maggiormente giovata la *Terza sezione* del lavoro –, non è ancora presente in letteratura ed il nostro lavoro mostra quanto sia auspicabile.

Conduce alle conclusioni del *Secondo capitolo* un saggio commentaristico avente per oggetto il cosiddetto “argomento teleologico”, contenuto nella *Prima sezione* della *Fondazione della metafisica dei costumi*. Ai fini di una maggiore comprensione di che cosa sia secondo Kant la volontà buona e con lo scopo principale, dunque, di chiarirne la *subordinazione al concetto di*

¹⁷ Cfr. *supra*, p. 80 segg.

¹⁸ *GMS*, AA 04: 460.08-12: «Um das zu wollen, wozu die Vernunft allein dem sinnlich-affizierten vernünftigen Wesen das Sollen vorschreibt, dazu gehört freilich ein Vermögen der Vernunft, ein Gefühl der Lust oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht einzuflößen, mithin eine Kausalität derselben, die Sinnlichkeit ihren Prinzipien gemäß zu bestimmen», trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 82: «Per volere ciò che soltanto la ragione stabilisce come dovere per un essere ragionevole affetto sensibilmente, è certamente richiesta una capacità della ragione di ispirare un sentimento di piacere o di soddisfazione per il dovere compiuto, quindi una causalità che determini la sensibilità in conformità ai suoi principi».

¹⁹ *MS*, AA 06: 399.19-21; trad. it. a cura di G. Landolfi Petrone, *Metafisica dei costumi* cit., p. 413.

dovere e di razionalità kantiani, abbiamo scelto infatti di analizzare l'*argomento teleologico*, mostrando come Kant, diversamente da quanto asserito dalla letteratura secondaria sul tema, vi *presuppone* a titolo di ipotesi, anziché dimostrarvi quale tesi, l'assunto per cui *la ragione ha lo scopo ultimo di determinare la volontà*. La posizione che Kant sostiene con l'argomento teleologico è infatti a nostro avviso quella che afferma la *plausibilità* della concezione razionale comune della moralità, ossia dell'asserto con cui la *Fondazione della metafisica dei costumi* si apre, relativo alla bontà assoluta della volontà buona. A tal fine, Kant si avvale di una argomentazione della quale nel quarto paragrafo del *Secondo capitolo* abbiamo mostrato quali siano gli effettivi componenti, in particolar modo la relazione di *dipendenza* assunta da Kant sussistere tra *ipotesi* relativa al compito di determinazione della volontà posseduto dalla ragione e *tesi* concernente la bontà della volontà *quale scopo* dell'attività della ragione stessa. Abbiamo infine mostrato che l'obiettivo effettivo raggiunto dall'argomentazione kantiana dei paragrafi studiati è quello di stabilire che la volontà buona sia un fine in sé. L'*argomento teleologico* ha infatti, come si è mostrato, lo scopo precipuo di convalidare e di assumere *all'interno* dell'argomentazione filosofica razionale quanto decretato dalla conoscenza comune della moralità. A sua volta, poi, l'argomentazione filosofica razionale conduce ai concetti più propriamente kantiani, sviluppati dal filosofo con le *tre proposizioni* che abbiamo scandagliato nel secondo paragrafo del *Quarto capitolo* del lavoro. A livello di analisi della struttura del testo kantiano, abbiamo inoltre mostrato come e perché la conclusione dell'argomento teleologico precede immediatamente l'apertura dell'argomentazione costituita dalle *tre proposizioni*, ricostruita allora nel *Quarto capitolo*.

Infine, un tale studio ha reso opportuno una sorta di *excursus* sul significato che la *teleologia antropologica* kantiana riveste per l'etica del filosofo, *excursus* condotto attraverso un breve esame della nozione kantiana di *carattere*. Tale esame, che per motivi tematici e di spazio non si è spinto fino agli esiti filosofici espressi da Kant con la *Religione nei limiti della sola ragione*, ha toccato con un certo dettaglio, soprattutto sottolineando la rilevanza della nozione kantiana morale di *scelta*²⁰, un tema che è stato poi ripreso dall'ultimo capitolo della Tesi, ossia quello relativo ai *fini delle azioni umane intesi come moventi ed eventualmente anche moventi morali alle azioni stesse*.

²⁰ Cfr. *supra*, pp. 97-104.

Concl.5 Il rispetto

Il *Terzo capitolo* del lavoro di Tesi ha elaborato uno studio del concetto di *rispetto* riscontrabile nella *Fondazione della metafisica dei costumi* e, comparativamente, nella *Critica della ragion pratica* e nella *Metafisica dei costumi*. Si tratta, com'è noto, di una tematica centrale all'interno della teoria motivazionale kantiana. Abbiamo scelto di affrontarla dal punto di vista fornito dal nostro quesito iniziale, relativo alla sensibilità o non sensibilità del movente morale kantiano.

I principali esiti raggiunti consistono, a tal riguardo, in primo luogo, nel primo paragrafo del capitolo, nelle osservazioni che si sono potute condurre attraverso l'esame dell'utilizzo kantiano dei termini motivo [*Bewegungsgrund*] e movente [*Triebfeder*] nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, per cui si è notato come tale uso kantiano si discosta, in parte, dalla definizione secondo la quale «il principio soggettivo del desiderio è il movente [*Triebfeder*], il principio oggettivo del volere è il motivo [*Bewegungsgrund*]»²¹. Soprattutto in concomitanza con l'uso del termine e concetto di *rispetto*, infatti, Kant intende proprio diversamente le due parole, e precisamente in modo conforme al valore che il *movente* assume nel terzo capitolo dell'*Analitica della ragion pura pratica*, dove il sentimento di rispetto *in quanto movente soggettivo viene chiaramente a coincidere con il movente morale dotato di validità oggettiva*. Anche nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, naturalmente, Kant sostiene la medesima dottrina, eppure in quell'opera non viene ancora definitivamente elaborata, come si è mostrato soprattutto nel *Secondo capitolo* della Tesi, una teoria dei moventi che mostri nel suo costituirsi il rapporto esistente secondo il filosofo tra movente soggettivo e motivo oggettivo. Nella *Fondazione della metafisica dei costumi* sembra cioè ancora mancare una concezione univoca di quale sia il movente morale e di come operi, mentre, come abbiamo sostenuto, risulta chiaro che la ragione è considerata determinare la volontà *attraverso* tale movente. Anche per questo motivo, oltre a quelli ricordati nell'*Introduzione* al lavoro, la concezione della motivazione morale kantiana può allora a nostro avviso dirsi “affettivista” già nel testo della *Fondazione*, se analizzato nel suo complesso.

Abbiamo dunque mostrato, nel *Terzo capitolo* e precisamente nella sua prima sezione, come *attraverso il concetto di rispetto* Kant sviluppi la nozione di movente in modo tale che quest'ultimo possa *coincidere con il motivo morale e allo stesso tempo costituire la “molla” dell'azione*. Nella terza sezione del capitolo abbiamo voluto capire allora *in che cosa esattamente consista tale sentimento di rispetto*, avvalendoci di un confronto con il testo in cui Kant sviluppa nel modo più esplicito la sua concezione di esso, ovvero la *Dottrina della virtù*

²¹ GMS, AA 04: 427.26-27, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 46.

contenuta nella *Metafisica dei costumi*. Anche a tal proposito, il nostro lavoro si è focalizzato sul significato che gli sviluppi successivi alla *Fondazione* assumono nei confronti del testo del 1785 e non abbiamo dunque potuto discutere nel dettaglio la complessa concezione che Kant espone, nella *Dottrina della virtù*, relativamente al *sentimento morale* e alle differenti forme da esso assunte. Quindi, un quesito che rimane ancora aperto e che necessita di ulteriori studi riguarda la teoria kantiana del sentimento morale rinvenibile negli ultimi scritti del filosofo, così come il rapporto che tale teoria intrattiene con i lavori precedenti.

Inoltre, nella terza sezione del *Terzo capitolo* del lavoro di Tesi abbiamo descritto il particolare “affettivismo” motivazionale morale kantiano, mostrando le affinità che il sentimento di rispetto possiede, anche nella *Fondazione della metafisica dei costumi* e non solo nella *Dottrina della virtù*, con quello della stima per un oggetto dotato di valore, concludendo il capitolo allora distinguendo gli aspetti *sensibili* da quelli *intellettuali* che caratterizzano tale sentimento, ricordando altresì che non vi è contraddizione tra essi.

La seconda sezione del *Terzo capitolo* ha sviluppato alcune considerazioni sulla *fondazione della morale* kantiana, concentrandosi sul significato della *Terza sezione* della *Fondazione della metafisica dei costumi* e presentando un’interpretazione della distinzione tra mondo sensibile e mondo intelligibile di Kant che conferma ed elabora le osservazioni svolte nel *Secondo capitolo* relativamente all’*esperienza* morale kantiana e che fa da sfondo alle interpretazioni del sentimento di rispetto articolate a conclusione del capitolo, ossia permette di comprendere in che senso possa sussistere secondo Kant una sensibilità *a priori*, laddove il *concepirsi* come membri del mondo intelligibile elice nell’uomo la venerazione nei confronti della legge morale e, allo stesso tempo, la consapevolezza della validità di tale legge.

Concl.6 *Il sommo bene*

Le conclusioni cui si giunge con il *Quarto capitolo* della Tesi si fondano sull'osservazione, coerente con quanto elaborato nella seconda sezione del *Terzo capitolo*, per cui intercorre un rapporto peculiare, nell'etica kantiana, tra fondazione della morale e motivazione morale. Per quanto riguarda il *sommo bene*, tale rapporto di parziale coincidenza – che si realizza attraverso la nota concezione dell'*intenzione morale* come qualificante della moralità dell'azione – costituisce *la via di uscita* dal problema, riscontrato dalla letteratura secondaria nella teoria morale kantiana, costituito dal conflitto sussistente tra un'etica per cui fini delle azioni non sono moralmente rilevanti e la prescrizione, da parte della morale che si inserisce in tale teoria etica, di perseguire il sommo bene, definito dal rapporto di una conseguenza “necessaria” con la virtù o moralità intesa come sua causa.

Il capitolo mostra infatti come il *sommo bene* della *Fondazione della metafisica dei costumi* possa in ultima analisi essere fatto coincidere con la legge morale stessa e con il mondo intelligibile in cui tale legge morale viene rispettata e creata da ogni suo membro, nonché con Dio.

Ciò che tale conclusione lascia irrisolto è il ruolo che la sensibilità gioca all'interno di un quadro simile, soprattutto per quanto riguarda la *felicità sensibile* che può derivare eventualmente all'uomo dall'insieme delle condizioni non dotate di carattere morale e che nell'idea di un mondo perfetto *non sembrano venir escluse* da Kant dal novero delle conseguenze che è lecito desiderare e sperare quale compenso della dignità dell'essere felici che corrisponde alla moralità. Per risolvere tale questione è necessario a nostro avviso uno studio, che esula dalle possibilità del presente lavoro, della teoria kantiana dell'immortalità dell'anima. Sulla base degli esiti raggiunti con il lavoro di tesi, è possibile a nostro avviso supporre che l'anima kantiana immortale non possiede spazio e tempo, dunque nemmeno la capacità di provare una felicità sensibile opponibile alla contentezza di sé intelligibile e sensibile *a priori* morale. Si è potuto sottolineare, cionondimeno, che la sensibilità, anche in questo frangente, non è affatto indifferente al filosofo.

Il capitolo prende le mosse dal dibattito aperto in letteratura in relazione al sommo bene kantiano – e in particolare sviluppato nella *Critica della ragion pratica* – e dal problema di ordine storico-interpretativo per cui il concetto di *sommo bene* presente nella *Fondazione della metafisica dei costumi* non sembra corrispondere a quello riscontrabile nelle altre opere kantiane.

Si è proceduto dunque ad un'analisi del testo della *Fondazione* in questo senso chiarificatrice, la quale, grazie ad una ricostruzione dell'argomentazione costituita dalle *tre*

celebri *proposizioni* della *Prima sezione* della *Fondazione*, individuando la prima delle tre e le tesi fondamentali kantiane al riguardo, ha potuto sostenere che il concetto di dovere kantiano non viene mai, dal filosofo, nella *Fondazione* come negli ulteriori testi kantiani, sottoposto a quello di una qualche bontà ad esso ulteriore. Se non si identifica infatti, come invece abbiamo fatto, la prima proposizione con quella per cui «il concetto di dovere [...] contiene quello di una volontà buona»²², non è possibile comprendere che Kant non subordina in nessuna occasione la bontà della moralità a quella di un bene ad essa ulteriore, per quanto sommo e conseguente dalla moralità stessa esso sia.

Dallo studio della *Critica della ragion pura* – ed in particolare della *Seconda sezione* del *Secondo capitolo* della *Dottrina trascendentale del metodo*, il *Canone della ragion pura* – e dallo studio degli appunti delle lezioni kantiane di etica la cui datazione è compresa tra la prima *Critica* e la *Fondazione*, inoltre, abbiamo ricavato le indicazioni necessarie per affrontare il problema costituito dal conflitto – a nostro avviso, come si è mostrato, apparente – tra sommo bene inteso come conseguenza delle azioni morali e irrilevanza delle conseguenze di un'azione ai fini della definizione di quest'ultima come morale.

Se ne è concluso che il motivo per cui in mancanza di un Dio e di un mondo in cui si realizzi il sommo bene, come prevede la *Critica della ragion pura*, le idee splendide della moralità non possono secondo Kant costituire e fornire moventi effettivi della morale consiste nel fatto che la morale stessa, così come concepita da Kant secondo le nostre considerazioni, senza Dio e senza il sommo bene non ha senso e dunque nemmeno può avere capacità motivazionale. Con la teoria del *sommo bene* Kant non introduce, a nostro avviso, diversamente da quanto sostenuto ad alcuni autori²³, elementi di eteronomia all'interno della propria teoria; la sua etica non ricorre con tale teoria ad un supporto estrinseco: per i motivi esposti con il *Quarto capitolo* del lavoro, Dio e il sommo bene vanno considerate componenti *interne* al sistema kantiano, *dotate di un ruolo motivazionale in quanto coincidenti con la legge morale stessa*.

Come elaborato nella *Terza sezione* della *Fondazione*, il sommo bene coincide infatti, a livello fondativo morale, con la legge morale dispiegata: *l'universalizzazione delle massime in una situazione in cui ciascun agente agisca in modo conforme alla legge consiste nella realizzazione della morale e al contempo nel fondamento kantiano della stessa*.

Il lavoro del *Quarto capitolo* di Tesi, avente come fulcro il concetto kantiano di *sommo bene* dotato delle caratteristiche riepilogate, solleva a nostro avviso la necessità di approfondire quale sia il rapporto sussistente secondo Kant tra la massima dell'azione morale e il fine di tale

²² GMS, AA 04: 397.06-08, trad. it. a cura di P. Carabellese rivista da A. Vigorelli, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 41.

²³ Cfr. *supra*, prima sezione del *Quarto capitolo*.

azione, fine inteso allora quale duplice scopo della stessa: scopo immediato dell'azione e scopo, contestuale, *ultimo* della medesima azione. Un tale studio non ci è stato possibile, in quanto implica quello del concetto di massima kantiano, concetto a sua volta non eletto ad argomento precipuo del lavoro di Tesi – per quanto in più punti menzionato ed interpretato –, poiché, sebbene di rilevanza capitale per comprendere appieno la teoria kantiana della motivazione morale, oltre a richiedere riflessioni degne di un lavoro a sé stante, compone l'aspetto più prettamente *concettuale* – e noto – di tale teoria mentre a noi è interessato rivendicare l'importanza di quello *sensibile* – trascurato dalla letteratura.

Bibliografia

- Acton, H. B., *Kant's moral Philosophy*, Macmillan, London, 1970.
- Adickes, E., *Kants Opus Postumum, dargestellt und beurteilt*, Reuther & Reichard, Berlin, 1920.
- Albrecht, M., *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*, Georg Olms Verlag, Hildesheim/New York, 1978.
- Allison, H. E., *Idealism and Freedom: Essay on Kant's theoretical and practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- Allison, H. E., *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- Allison, H. E., *Kant's Transcendental Idealism: And Interpretation and Defense*, Yale University Press, New Haven/London, 1983.
- Allison, H. E., «Morality and Freedom: Kant's Reciprocity Thesis», in *The Philosophical Review*, 95, n. 3 (Jul., 1986), pp. 393-425.
- Allison, H. E., Caranti, L., *Libertà trascendentale e autorità della morale in Kant*, Luiss, Roma, 2002.
- Alquié, F., *La critique kantienne de la métaphysique*, PUF, Paris, 1968.
- Alquié, F., *La Morale de Kant*, Centre de documentation universitaire, Paris, 1959.
- Ameriks, K., «Kant on Moral Motivation», in *id.*, *Kant and the Fate of Autonomy. Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, pp. 317-325.
- Ameriks, K., «Kant und das Problem der moralischen Motivation», in *id.*, D. Sturma (Hrsgg.), *Kants Ethik*, mentis Verlag, Paderborn, 2004, pp. 98-116.
- Atwell, J., *Ends and Principles in Kant's Moral Thought*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1986.
- Auxter, T., «The Unimportance of Kant's Highest Good», in *Journal of the History of Philosophy*, 17 (Apr., 1979), pp. 121-134.
- Bacin, S., «Die Lehre vom Begriff des Guten in der *Kritik der praktischen Vernunft*», in Gerhardt, V., Horstmann, R.-P., Schumacher, R. (Hrsgg.), *Kant und die Berliner Aufklärung*, Akten des IX Internationalen Kant-Kongresses, Bd. 3, de Gruyter, Berlin/New York, 2001, pp. 131-133.
- Bacin, S., *Il senso dell'etica. Kant e la costruzione di una teoria morale*, il Mulino, Bologna, 2007.
- Bacin, S., «Massime e principi pratici in Kant», in *Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici*, 16, (1999), pp. 323-362.
- Bacin, S., «Tra Hume e Kant: il rapporto tra ragione e passioni e il carattere pratico della morale», in *id.* (a cura di), *Etiche antiche, etiche moderne. Temi di discussione*, il Mulino, Bologna, 2010, pp. 193-220.
- Baldwin, Th., «The Original Choice in Sartre and Kant», in *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, 80, (1979-1980), pp. 31-44.
- Baron, M., «Love and Respect in the Doctrine of Virtue», in Timmons, M. (ed.), *Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, Oxford University Press, Oxford, 2004, pp. 391-407.
- Basaglia, F., *Libertà e male morale nella Critica della ragion pratica di Immanuel Kant*, Aracne, Roma, 2009.
- Baumanns, P., «Kants vierte Antinomie und das Ideal der reinen Vernunft», in *Kant-Studien* 79, (1988), pp. 183-200.
- Beck, L. W., «Kant's Theoretical and Practical Philosophy», in *id.*, *Studies in the Philosophy of Kant*, Bobbs-Merrill, Indianapolis/New York/Kansas City, 1965, pp. 3-53.

- Beck, L. W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, University of Chicago Press, Chicago, 1960.
- Betzler, M. (ed.), *Kant's Ethics of Virtue*, de Gruyter, Berlin/New York, 2008.
- Bienenstock, M., *Trieb: tendance, instinct, pulsion*, PUF, Paris, 2002.
- Bittner, R., «Handlungen und Wirkungen», in Prauss, G. (Hrsg.), *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1986, pp. 13-26.
- Bittner, R., «Kausalität aus Freiheit und kategorischer Imperativ», in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 32, n. 2 (Apr.-Jun., 1978), pp. 265-274.
- Bittner, R., «Maximen», in Funke, G. (Hrsg.), *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, de Gruyter, Berlin/New York, 1974, pp. 485-498.
- Bittner, R., Cramer, K. (Hrsgg.), *Materialien zu Kants Kritik der praktischen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1975.
- Borges, M., «Actions and Feelings», in *Kant e-Prints*, 3, n. 2 (Jul.-Dec. 2008), pp. 115-122.
- Borges, M., «Physiology and the Controlling of Affects in Kant's Philosophy», in *Kantian Review*, 13, n. 2 (2008), pp. 46-66.
- Borges, M., «Reasons and Causes of Actions in Kant», in Rohden, V., Terra, R. R., de Almeida, G. A., Ruffing, M. (eds.), *Law and Peace in Kant's Philosophy. Recht und Frieden in der Philosophie Kants*, Akten des X Internationalen Kant-Kongresses, Bd. 3, de Gruyter, Berlin/New York, 2008, pp. 63-70.
- Borges, M. «What Can Kant Teach Us about Emotions?», in *Journal of Philosophy*, 101, n. 3 (2004), pp. 140-158.
- Boros, G., De Dijn, H., Moor, M. (eds.), *The Concept of Love in 17th and 18th Century Philosophy*, Eötvös Kaidó, Budapest/Leuven University Press, Leuven, 2008.
- Brandt, R., *Kommentar zu Kants Anthropologie*, Meiner, Hamburg, 1999.
- Brezina, F. F., *Die Achtung. Ethik und Moral der Achtung und Unterwerfung bei Immanuel Kant, Ernst Tugendhat, Ursula Wolf und Peter Singer*, Lang, Frankfurt am Main, 1999.
- Brun-Rovet, E., «Kant and the Philosophy of Mind», in *The Philosophical Quarterly*, 52, n. 209 (Oct., 2002), pp. 495-510.
- Budd, M., «Delight in the Natural World: Kant on the Aesthetic Appreciation of Nature. Part I: Natural Beauty», in *British Journal of Aesthetics*, 38, n. 1 (Jan. 1998), pp. 1-18.
- Carnois, B., *La Cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Éditions du Seuil, Paris, 1973.
- Carvalho Chagas, F., «The Fact of Reason and the Feeling of Respect», in Rohden, V., Terra, R. R., de Almeida, G. A., Ruffing, M. (eds.), *Law and Peace in Kant's Philosophy. Recht und Frieden in der Philosophie Kants*, Akten des X Internationalen Kant-Kongresses, Bd. 3, de Gruyter, Berlin/New York, 2008, pp. 83-92.
- Casas, V. D., «Immanuel Kant: Professor of Ethics», in Rohden, V., Terra, R. R., de Almeida, G. A., Ruffing, M. (eds.), *Law and Peace in Kant's Philosophy. Recht und Frieden in der Philosophie Kants*, Akten des X Internationalen Kant-Kongresses, Bd. 3, de Gruyter, Berlin/New York, 2008, pp. 93-106.
- Chiereghin, F., *Il problema della libertà in Kant*, Pubblicazioni di Verifiche, Trento, 1991.
- Chiereghin, F., *La decisione come transizione tra male e bene e le sue aporie in Kant*, Vita e pensiero, Milano, 2003.
- Clark, Ph., «Kantian Morals and Humean Motives», in *Philosophy and Phenomenological Research*, 68, n. 1 (Jan., 2004), pp. 109-126.
- Cohen, H., *Kants Begründung der Ethik*, F. Dümmmler, Berlin, 1877.
- Cramer, K., «Hypothetische Imperative?», in M. Riedel (Hrsg.), *Die Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd. I: *Geschichte, Probleme, Aufgaben*, Rombach, Freiburg im Breisgau, 1972, pp. 159-212.
- Cremaschi, S., *L'etica moderna. Dalla riforma a Nietzsche*, Carocci, Roma, 2007.

- Darwall, S., «Kant on Respect, Dignity and the Duty of Respect», in Betzler, M. (ed.), *Kant's Ethics of Virtue*, de Gruyter, Berlin/New York, 2008, pp. 175-200.
- Del Boca, S., *Kant e i moralisti tedeschi. Wolff, Baumgarten, Crusius*, Luigi Goffredo Editore, Napoli, 1937.
- Delbos, V., *La philosophie pratique de Kant*, Alcan, Paris, 1926.
- Duncan, A. R. C., *Practical Reason and Morality. A Study of Immanuel Kant's Foundations of the Metaphysics of Morals*, Thomas Nelson and Sons LTD, London Edinburgh Paris Melbourne Toronto and New York, 1957.
- Düsing, K., «Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie», in *Kant-Studien*, 62, (1971), pp. 5-42.
- Eidam, H., *Kausalität aus Freiheit: Kant und der Deutsche Idealismus*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2007.
- Eisler, R., *Kant-Lexikon*, Mittler & Sohn, Berlin, 1930.
- Engstrom, S., «The Concept of the Highest Good in Kant's Moral Theory», in *Philosophy and Phenomenological Research*, 52, n. 4 (Dec., 1992), pp. 747-780.
- Engstrom, S., Whiting, J. (eds.), *Aristotle, Kant, and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- Esser, A., *Ethik für Endliche. Kants Tugendlehre in der Gegenwart*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 2004.
- Eterovic, I., «Biological Roots of Kant's Concept of Culture», in Bacin, S., Ferrarin, A., La Rocca, C., Ruffing, M. (Hrsgg.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*, Akten des XI Internationalen Kant-Kongresses, de Gruyter, Berlin/New York, in corso di pubblicazione.
- Fabris, A. e L. Baccelli (a cura di), *A partire da Kant. L'eredità della Critica della ragion pratica*, Angeli, Milano, 1989.
- Falaturi, A., *Zur Interpretation der Kantischen Ethik im Lichte der Achtung*, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Bonn, 1965.
- Falk, W. D., «“Ought” and Motivation», in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 48, (1947), pp. 492-510.
- Fischer, P., *Moralität und Sinn. Zur Systematik von Klugheit, Moral und symbolischer Erfahrung im Werk Kants*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2003, pp. 181-217.
- Flanagan, O. J., *The Science of the Mind*, MIT University Press, Cambridge Massachusetts, 1991.
- Foerster, F. W., *Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik bis zur Kritik der reinen Vernunft*, Dissertation, Berlin, 1893.
- Fonnesu, L. (a cura di), *Etica e mondo in Kant*, il Mulino, Bologna, 2008.
- Fonnesu, L., «Kants praktische Philosophie und die Verwirklichung der Moral», in Nagl-Docekal, H., Langthaler, R. (Hrsgg.), *Recht – Geschichte – Religion. Die Bedeutung Kants für die Gegenwart*, Akademie Verlag, Berlin, 2004, pp. 49-61.
- Fonnesu, L., «Ragione pratica e ragione empirica pratica nel pensiero di Kant», in *Annali del dipartimento di filosofia dell'Università di Firenze*, 4, (1988), pp. 67-86.
- Fonnesu, L., «Sui doveri verso se stessi. A partire da Kant», in Rodriguez Aramayo, R., Oncina Coves, F. (eds.), *Etica y antropologia: un dilema kantiano*, Editorial Comares, Granada, 1999, pp. 125-142.
- Forkl, M., *Kants System der Tugendpflichten. Eine Begleitschrift zu den Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre*, Lang, Frankfurt am Main, 2001.
- Forschner, M., *Gesetz und Freiheit: Zum Problem der Autonomie bei I. Kant*, Pustet Verlag, München/Salzburg, 1974.
- Forschner, M., «Moralität und Glückseligkeit in Kants Reflexionen», in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 42, (1988), pp. 351-370.

- Forschner, M., «Über natürliche Neigungen. Die Stoa als Inspirationsquelle der Aufklärung», in Bubner, R., Gladigow, B, Haug, W. (Hrsgg.), *Die Trennung von Natur und Geist*, Fink Verlag, München, 1990, pp. 93-117.
- Förster, E., «Die Wandlungen in Kants Gotteslehre», in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 52, (1998), pp. 341-362.
- Frankena, W. K., «Obligation and Motivation in Recent Moral Philosophy», in Melden, A. I. (ed.), *Essays in Moral Philosophy*, University of Washington Press, Seattle, 1958, pp. 40-81.
- Franz, K., *Der Einfluss der stoischen Philosophie auf die Moralphilosophie der deutschen Aufklärung*, Inaugural-Dissertation, Halle, 1940.
- Franzini, E., *Filosofia dei sentimenti*, Mondadori, Milano, 1997.
- Freudiger, J., *Kants Begründung der praktischen Philosophie: Systematische Stellung, Methode und Argumentationsstruktur der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Paul Haupt, Bern Stuttgart Berlin, 1993.
- Frierson, P., «Kant on the Causes of Human Actions: A Brief Sketch», in Rohden, V., Terra, R. R., de Almeida, G. A., Ruffing, M. (eds.), *Law and Peace in Kant's Philosophy. Recht und Frieden in der Philosophie Kants*, Akten des X Internationalen Kant-Kongresses, Bd. 5, de Gruyter, Berlin/New York, 2008, pp. 33-44.
- Gabaude, J.-M., «La volonté dans le stoïcisme et chez Kant», in *Annales publiés par l'Université de Toulouse, Le Mirail*, 9, Nouvelle Série, Tome IX, n. 6 (1973), pp. 51-73.
- Galvin, R., «Does Kant's Psychology of Morality Need Basic Revision?», in *Mind*, New Series, 100, n. 2 (Apr., 1991), pp. 221-236.
- Gasparini, L., *Autorità e libertà in I. Kant*, Liviana, Padova, 1978.
- Gerhardt, V., «Was ist ein vernünftiges Wesen?», in *South African Journal of Philosophy*, 8, (1989), pp. 155-165.
- Gibert, C. M., *Der Einfluss von Christian Garves Übersetzung Ciceros De officiis auf Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Roderer, Regensburg, 1994.
- Giordanetti, P., «Attualità del "fatto della ragione". Il problema della realtà della legge morale e della libertà (I)», in *Secretum online*, 07-trentuno.
- Giordanetti, P., «Attualità del "fatto della ragione". Il problema della realtà della legge morale e della libertà (II)», in *Secretum online*, 07-trentadue.
- Giordanetti, P., «Dalla *Critica della ragione pura* all'idea di "una critica della ragione pura" (I)», in *Secretum online*, 07-ventisei.
- Giordanetti, P., «Dalla *Critica della ragione pura* all'idea di "una critica della ragione pura" (II)», in *Secretum online*, 07-ventisette.
- Giordanetti, P., «Die Realität des Ethischen "Faktum der Vernunft" und Gefühl in der *Kritik der praktischen Vernunft*», in *Secretum online*, 07-trentaquattro, pp. 1-25.
- Giordanetti, P., *Estetica e sovrasensibile in Kant. Prima parte: il bello*, CUEM, Milano, 2001.
- Giordanetti, P., «Etica deontologica e animalità», in Mazzocut-Mis, M., Mormino, G. (a cura di), *Essere animale. Atti del Convegno «Animalità. Etica ed estetica animale»*, Università degli Studi di Milano, 13 e 18 dicembre 2002, *Quaderni di Itinera*, 1, Milano, 2003, pp. 47-84.
- Giordanetti, P., *L'estetica fisiologica di Kant*, Mimesis, Milano, 2001.
- Giordanetti, P., «Osservazioni sul rapporto fra filosofia morale e filosofia trascendentale», in *Le parole della filosofia*, I, 1998, pp. 1-10.
- Giordanetti, P. (a cura di), *Sul piacere e sul dolore: Immanuel Kant discute Pietro Verri*, UNICOPLI, Milano, 1998.
- Gonnelli, F., *Guida alla lettura della Critica della ragion pratica di Kant*, Laterza, Roma, 1999.

- Goy, I., *Architektonik oder Die Kunst der Systeme. Eine Untersuchung zur Systemphilosophie der Kritik der reinen Vernunft*, mentis Verlag, Paderborn, 2007.
- Goy, I., «Immanuel Kant über das moralische Gefühl der Achtung», in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 61, n. 3 (Sep. 2007), pp. 337-360.
- Greene, T. M., «The Historical Context and Religious Significance of Kant's Religion» in Kant, I., *Religion within the Limits of Reason Alone*, ed. by Green, T. M., Hudson, H. H., Harper and Row, New York, 1960 (1934), pp. ix-lxxxviii.
- Gregor, M., *Laws of Freedom. A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the Metaphysik der Sitten*, Basil Blackwell, Oxford, 1963.
- Griffiths, A. Ph., «Kant's Psychological Hedonism», in *Philosophy*, 66, n. 256 (Apr., 1991), pp. 207-216.
- Guérout, M., «Canon de la raison pure et *Critique de la raison pratique*», in *Revue internationale de philosophie*, 30, n. 8 (1954), pp. 331-357.
- Gunkel, A., *Spontaneität und moralische Autonomie: Kants Philosophie der Freiheit*, Haupt, Bern, 1989.
- Gurewitsch, A., *Zur Geschichte des Achtungsbegriffes und zur Theorie der sittlichen Gefühle*, Dissertation, Würzburg, 1897.
- Guyer, P., «Feeling and Freedom: Kant on Aesthetics and Morality», in *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 48, n. 2 (Spring, 1990), pp. 137-146.
- Guyer, P., «Freedom and the "Essential Ends of Mankind"», in Bacin, S., Ferrarin, A., La Rocca, C., Ruffing, M. (Hrsgg.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*, Akten des XI Internationalen Kant-Kongresses, de Gruyter, Berlin/New York, in corso di pubblicazione.
- Guyer, P., *Kant and the Experience of Freedom*, Cambridge university press, Cambridge, 1993.
- Guyer, P., *Kant on Freedom, Law and Happiness*, Cambridge university press, Cambridge, 2000.
- Guyer, P., «Reason and Reflective Judgment: Kant on the Significance of Systematicity», in *Noûs*, 24, n. 1, On the Bicentenary of Immanuel Kant's Critique of Judgement (Mar., 1990), pp. 17-43.
- Haegerstroem, A., *Kants Ethik im Verhältnis zu seinem erkenntnistheoretischen Grundgedanken systematisch dargestellt*, Almqvist und Wiksells, Uppsala, 1902.
- Hegler, A., *Die Psychologie in Kants Ethik*, Mohr, Freiburg im Breisgau, 1891.
- Henrich, D., «Über Kants Entwicklungsgeschichte», in *Philosophische Rundschau*, 13, (1965), pp. 252-263.
- Henrich, D., «Über Kants früheste Ethik. Versuch einer Rekonstruktion», in *Kant-Studien*, 54, (1963), pp. 404-431.
- Herman, B., «The Practice of Moral Judgment», in *The Journal of Philosophy*, 82, n. 8 (Aug., 1985), pp. 414-436.
- Herrera, L., «Kant on the Moral *Triebfeder*», in *Kant-Studien*, 91, (2000), pp. 395-410.
- Höffe, O. (Hrsg.), *Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Verlag, Berlin, 2002.
- Höffe, O. (Hrsg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989.
- Höffe, O., «"Gerne dien ich den Freunden, doch tue ich es leider mit Neigung..." – Überwindet Schillers Gedanke der schönen Seele Kants Gegensatz von Pflicht und Neigung?», in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 60, n. 1 (2006), pp. 1-20.
- Höffe, O., *Immanuel Kant*, Beck, München, 1983.
- Horn, Chr., «The Concept of Love in Kant's Virtue Ethics», in Betzler, M. (ed.), *Kant's Ethics of Virtue*, de Gruyter, Berlin/New York, 2008, pp. 147-174.

- Horn, Chr., «Wille, Willensbestimmung, Begehrungsvermögen (§§ 1-3, 19-26)», in Höffe, O., *Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Verlag, Berlin, 2002, pp. 43-62.
- Horn, Chr., Mieth, C., Scarano, N., *Kommentar zu „Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2007.
- Hoy, D. C., *The Time of Our Lives. A Critical History of Temporality*, MIT University Press, Cambridge Massachusetts, 2009.
- Jeck, U. R., «Hat Kant eine philosophische Gehirntheorie?», in Schmidt, K., Steigleder, K., Mojsisch, B. (Hrsgg.), *Die Aktualität der Philosophie Kants: Bochumer Ringvorlesung Sommersemester 2004*, B. R. Grüner, Amsterdam/Philadelphia, 2005, pp. 105-135.
- Kant, I., *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, hrsg. von Menzer, P., Rolf Heise, Berlin, 1924.
- Kant, I., *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di Vigorelli, A., Mondadori, Milano, 1995.
- Kant, I., *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di Banfi, A., Mondadori, Milano, 1933.
- Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, hrsg. von Vorländer, K., Meiner, Hamburg, 1965.
- Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, hrsg. von Timmermann, J., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2004.
- Kant, *Vorlesung zur Moralphilosophie*, hrsg. von Stark, W., de Gruyter, Berlin, 2004.
- Kaplan, S. D., «Bringing the Moral Law Closer to Intuition and Feeling: An Interpretive Framework for Kant's *Groundwork II*» in Rohden, V., Terra, R. R., de Almeida, G. A., Ruffing, M. (eds.), *Law and Peace in Kant's Philosophy. Recht und Frieden in der Philosophie Kants*, Akten des X Internationalen Kant-Kongresses, Bd. 3, de Gruyter, Berlin/New York, 2008, pp. 161-172.
- Kaulbach, F., *Immanuel Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Interpretation und Kommentar*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1988.
- Kawamura, K., «Eine begriffsgeschichtliche Skizze der „Willkür“ im 18. Jahrhundert – Wolff, Wagner, Feder und Kant», in Rohden, V., Terra, R. R., de Almeida, G. A., Ruffing, M. (eds.), *Law and Peace in Kant's Philosophy. Recht und Frieden in der Philosophie Kants*, Akten des X Internationalen Kant-Kongresses, Bd. 3, de Gruyter, Berlin/New York, 2008, pp. 173-182.
- Kersting, W., «Das starke Gesetz der Schuldigkeit und das schwächere der Gültigkeit. Kant und die Pflichtenlehre des 18. Jahrhunderts», in *Studia Leibnitiana*, 24, n. 2 (1982), pp. 184-200.
- Klemme, H., Kühn, M., Schönecker, D. (Hrsgg.), *Moralische Motivation. Kant und die Alternativen*, Meiner, Hamburg, 2006.
- Köhl, H., *Kants Gesinnungsethik*, de Gruyter, Berlin, 1990.
- Korsgaard, Ch. M., *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- Korsgaard, C. M., «Kant's formula of universal law», in *Pacific Philosophical Quarterly*, 66, (1985), pp. 24-47.
- Korsgaard, C. M., «Skepticism about Practical Reason», in *The Journal of Philosophy*, 83, n. 1 (Jan., 1986), pp. 5-25.
- Korsgaard, Ch. M., *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- Krauß, W., *Untersuchung zu Kants moralphilosophischen Vorlesungen*, Dissertation, Tübingen, 1926.
- Küenburg, M., «Der Begriff der Pflicht in Kants vorkritischen Schriften», in *Philosophie und Grenzwissenschaften*, 2, n. 3 (1927), pp. 176-215.

- Küenburg, M., *Ethische Grundfragen in der jüngst veröffentlichten Ethikvorlesung Kants. Studien zur Geschichte der Moralphilosophie*, Rauch, Innsbruck, 1925.
- Lambertino, A., *Il rigorismo etico in Kant*, Maccari, Parma, 1968.
- Landucci, S., *La "Critica della ragion pratica" di Kant*, La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1993.
- Landucci, S., *Sull'etica di Kant*, Guerini e Associati, 1994.
- Lee, M.-H., *Das Problem des Moralischen Gefühls in der Entwicklung der Kantischen Ethik*, Institute of Chinese Literature and Philosophy, Taiwan, 1994.
- Manganaro, P., *Libertà sotto leggi: la filosofia pratica di Kant*, C.U.E.C.M., Catania, 1989.
- Martinetti, P., *Funzione religiosa della filosofia: saggi e discorsi*, Armando, Roma, 1972.
- Martinetti, P., «Il problema della libertà in E. Kant», in *Rivista di Filosofia*, 18, (1927), pp. 11-24.
- Massey, S. J., «Kant on Self-Respect», in *Journal of the History of Philosophy*, 21, (1983), pp. 57-73.
- McCarty, R., «Kantian Moral Motivation and the Feeling of Respect», in *Journal of the History of Philosophy*, 31, (1993), pp. 421-435.
- Meerbote, R., «Wille and Willkür in Kant's Theory of Action», in Gram, M. S. (Hrsg.), *Interpreting Kant*, University of Iowa Press, Iowa City, 1982, pp. 69-84.
- Mellin, G. S. A., *Encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie oder Versuch einer fasslichen und vollständigen Erklärung der in Kants kritischen und dogmatischen Schriften enthaltenen Begriffe und Sätze*, Friedrich Frommann, Jena/Leipzig, 1797-1804.
- Menzer, P., «Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik in den Jahren 1760 bis 1785», in *Kant-Studien*, 2, (1899), pp. 290-322.
- Menzer, P., *Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik bis zum Erscheinen der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Dissertation, Berlin, 1897.
- Mittelstraß, J., «Spontaneität. Ein Beitrag im Blick auf Kant», in *Kant-Studien*, 56, n. 3-4 (1965), pp. 474-484.
- Moore, A. W., «A Kantian View of Moral Luck», in *Philosophy*, 65, n. 253 (Jul., 1990), pp. 297-321.
- Moors, M., «Kant on taste and the feeling of life», in Boros, G., Moors, M., De Dijn, H. (eds.), *The concept of love in modern philosophy: Descartes to Kant*, KVAB, Brussel, 2005, pp. 79-88.
- Murphy, J. G., «The Highest Good as Content for Kant's Ethical Formalism», in *Kant-Studien*, 56, (1965), pp. 102-110.
- Nahra, C., «Acting from the Motive of Duty and the Incorruptible Ideal Moral Agent», in Rohden, V., Terra, R. R., de Almeida, G. A., Ruffing, M. (eds.), *Law and Peace in Kant's Philosophy. Recht und Frieden in der Philosophie Kants*, Akten des X Internationalen Kant-Kongresses, Bd. 3, de Gruyter, Berlin/New York, 2008, pp. 303-312.
- Newmark, C., *Passion – Affekt – Gefühl. Philosophische Theorien der Emotionen zwischen Aristoteles und Kant*, Meiner, Hamburg, 2008, soprattutto pp. 166-221.
- Nisters, Th., *Kants kategorischer Imperativ als Leitfaden humaner Praxis*, Karl Alber Verlag, Freiburg/München, 1989, soprattutto pp. 113-156.
- O'Neill, O., *Acting on Principle: An Essay on Kantian Ethics*, Columbia University Press, New York, 1975.
- O'Neill, O., *Constructions of Reason: Exploration of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
- Oberer, H., Seel, G. (Hrsgg.), *Kant. Analyse, Probleme, Kritik*, 1. Bd., Königshausen & Neumann, Würzburg, 1988, pp. 103-315.
- Oggionni, E., «Hat Kant die Sinnlichkeit aus der Moralität je ausgeschlossen? Eine Studie zu Kants moralischer Psychologie», in Bacin, S., Ferrarin, A., La Rocca, C., Ruffing, M.

- (Hrsgg.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*, Akten des XI Internationalen Kant-Kongresses, de Gruyter, Berlin/New York, in corso di pubblicazione.
- Ortiz-Millán, G., «Kant on the Nature of the Desires», in Rohden, V., Terra, R. R., de Almeida, G. A., Ruffing, M. (eds.), *Law and Peace in Kant's Philosophy. Recht und Frieden in der Philosophie Kants*, Akten des X Internationalen Kant-Kongresses, Bd. 3, de Gruyter, Berlin/New York, 2008, pp. 323-333.
 - Ossenberg, H., *Achtung als Grundlage der Kantischen Ethik*, Dissertation, Münster, 1925.
 - Packer, M., «Kant on Desire and Moral Pleasure», in *Journal of the History of Ideas*, 50, n. 3 (Jul.-Sep., 1989), pp. 429-442.
 - Parreth, H., «De Baumgarten à Kant: sur la beauté», in *Revue philosophique de Louvain*, 90, n. 87 (1992), pp. 317-343.
 - Paton, H. J., *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago, 1948.
 - Paton, H. J., *The Moral law*, Hutchinson University Library, London, 1948.
 - Perry, R. B., «The Abstract Freedom of Kant», in *The Philosophical Review*, 9, n. 6 (Nov., 1900), pp. 630-647.
 - Pettoello, R., «Di nasi, occhiali e fili d'erba. Finalismo esterno e finalismo interno in Kant e Goethe», in Lacchin, G. (a cura di), *Johann Wolfgang Goethe: Evoluzione e forma*, Herrenhaus, Seregno, 2007, pp. 22-32.
 - Piper, A., «Kant's Intelligible Standpoint on Action», in Baumgarten, H.-U., Held, C. (Hrsgg.), *Systematische Ethik mit Kant*, Karl Alber Verlag, München/Freiburg, 2001, pp. 162-190.
 - Pirni, A., *Il "regno dei fini" in Kant. Morale, religione, politica in collegamento sistematico*, Il Melangolo, Genova, 2000.
 - Placencia, L., «Die Subjektivität der Maximen bei Kant», in Bacin, S., Ferrarin, A., La Rocca, C., Ruffing, M. (Hrsgg.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*, Akten des XI Internationalen Kant-Kongresses, de Gruyter, Berlin/New York, in corso di pubblicazione.
 - Poppe, B., *Alexander Gottlieb Baumgarten. Seine Bedeutung und Stellung in der Leibniz-Wolffschen Philosophie und seine Beziehung zu Kant*, Inaugural-Dissertation, Robert Noske, Borna bei Leipzig, 1907.
 - Prauss, G. (Hrsg.), *Kant: Zur deutung seiner theorie von Erkennen und Handeln*, Kiepenheuer & Witsch, Köln, 1973.
 - Prauss, G., *Kant über Freiheit als Autonomie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983.
 - Radden, J., «Lumps and Bumps: Kantian Faculty Psychology, Phrenology, and Twentieth-Century Psychiatric Classification», in *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 3, n. 1 (Mar. 1996), pp. 1-14.
 - Reath, A., «Kant's Theory of Moral Sensibility. Respect for the Law and the Influence of Inclination», in *Kant-Studien*, 80, (1989), pp. 284-302.
 - Reath, A., «Legislating the Moral Law», in *Noûs*, 28, n. 4 (Dec., 1994), pp. 435-464.
 - Riley, P., «The "Elements" of Kant's Practical Philosophy: The Groundwork after 200 Years (1785-1985)», in *Political Theory*, 14, n. 4 (Nov., 1986), pp. 552-583.
 - Ross, W. D., *Kant's Ethical Theory. A Commentary on the Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Clarendon Press, Oxford, 1965.
 - Rotenstreich, N., «Will and Reason: A Critical Analysis of Kant's Concepts», in *Philosophy and Phenomenological Research*, 46, n. 1 (Sep., 1985), pp. 37-58.
 - Sala, G., *Kants Kritik der praktischen Vernunft: Ein Kommentar*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2004.

- Satne, P., «Kant's Two Internalist Claims», in Bacin, S., Ferrarin, A., La Rocca, C., Ruffing, M. (Hrsgg.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*, Akten des XI Internationalen Kant-Kongresses, de Gruyter, Berlin/New York, in corso di pubblicazione.
- Scarano, N., «Moralisches Handeln. Zum dritten Hauptstück von Kants *Kritik der praktischen Vernunft* (71-89)», in Höffe, O. (Hrsg.), *Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Verlag, Berlin, 2002, pp. 135-152.
- Scherer, I., «Reflections on Kant's Transcendental Psychology: Can it Provide a Bridge to the Transcendent?», in Rohden, V., Terra, R. R., de Almeida, G. A., Ruffing, M. (eds.), *Law and Peace in Kant's Philosophy. Recht und Frieden in der Philosophie Kants*, Akten des X Internationalen Kant-Kongresses, Bd. 5, de Gruyter, Berlin/New York, 2008, pp. 87-100.
- Schilpp, P.A., *Kant's Pre-Critical Ethics*, Northwestern University Press, Evanston/Chicago, 1938.
- Schmid, C. Chr. E., *Wörterbuch zum leichteren Gebrauch der Kantschen Schriften*, Jena, 1788 in I. Kant, *Werke*, hrsg. von Weischedel, W., N. Hinske, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1976.
- Schmucker, J., *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflektionen*, Verlag Anton Hain KG, Meisenheim am Glan, 1961.
- Schneewind, J. B., *The Invention of Autonomy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- Schönecker, D., «Kant über Menschenliebe als moralische Gemütsanlage», in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 92, n. 2 (Jun. 2010), pp. 133-175.
- Schönecker, D., «Textvergessenheit in der Philosophiehistorie», in *id.*, Zwenger, Th. (Hrsgg.), *Kant verstehen/Understanding Kant. Über die Interpretation philosophischer Texte*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2004, pp. 159-181.
- Schönecker, D., *Kant: Grundlegung III. Die Deduktion des kategorischen Imperativs*, Karl Alber Verlag, Freiburg/München, 1999.
- Schönecker, D., Wood, A. W., *Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein einführender Kommentar*, Schöningh, Paderborn-München, 2002.
- Schulz, E. G. (Hrsg.), *Kant in seiner Zeit*, Georg Olms Verlag, Hildesheim/New York, 2005.
- Schwaiger, C., «Die Vorlesungsnachschriften zu Kants praktischer Philosophie in der Akademie-Ausgabe», in *Kant-Studien*, 91, (2000), Sonderheft, pp. 178-188.
- Schwaiger, C., «Ein „missing link“ auf dem Weg der Ethik von Wolff zu Kant. Zur Quellen- und Wirkungsgeschichte der praktischen Philosophie von Alexander Gottlieb Baumgarten», in *Jahrbuch für Recht und Ethik*, 8, (2000), pp. 247-261.
- Schwaiger, C., «La teoria dell'obbligazione in Wolff, Baumgarten e nel primo Kant», in Cacciatore, G., Gessa-Kurotschka, V., Poser, H. e Sanna, M. (a cura di), *La filosofia pratica tra metafisica e antropologia nell'età di Wolff e Vico. Pratische Philosophie im Spannungsfeld von Metaphysik und Anthropologie bei Wolff und Vico. Atti del Convegno Internazionale Napoli, 2-5 aprile 1997*, *Studi Vichiani*, 29, (1999), pp. 323-340.
- Schwaiger, C., *Kategorische und andere Imperative. Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785*, Fromann-Holzboog, Stuttgart, 1999.
- Seidler, M. J., *The role of Stoicism in Kant's Moral Philosophy*, Dissertation, St. Louis University, 1981.
- Sensen, O., «Kant's Conception of Human Dignity», in *Kant-Studien*, 100, n. 3 (Sep. 2009), pp. 309-331.
- Sherman, N., *Making a Necessity of Virtue. Aristotle and Kant on Virtue*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- Sherman, N., «Reasons and Feelings in Kantian Morality», in *Philosophy and Phenomenological Research*, 55, n. 2 (Jun., 1995), pp. 369-377.

- Sherman, N., «The Place of Emotions in Kantian Morality» in Flanagan, O., Rorty, A. O. (eds.), *Character, Psychology and Morality*, MIT University Press, Cambridge Massachusetts, 1990, pp. 149-170.
- Silber, J. R., «Kant's Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent», in *Philosophical Review*, 68, (Oct., 1959), pp. 469-492.
- Silber, J. R., «Procedural Formalism in Kant's Ethics», in *The Review of Metaphysics*, 28, (Dec., 1974), pp. 197-236.
- Silber, J. R., «The Importance of the Highest Good in Kant's Ethics», in *Ethics*, 73, n. 3 (Apr., 1963), pp. 179-197.
- Silber, J. R., «The Context of Kant's Ethical Thought», in *Philosophical Quarterly*, 9, (1959), pp. 193-207.
- Simon, J., *Kant. Die Fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie*, de Gruyter, Berlin, 2003, soprattutto pp. 112-119, pp. 163-471.
- Singer, M. G., «Reconstructing the Groundwork», in *Ethics*, 93, n. 3 (Apr., 1983), pp. 566-578.
- Sokoloff, W. W., «Kant and the Paradox of Respect», in *American Journal of Political Science*, 45, n. 4 (Oct. 2001), pp. 768-779.
- Sommerfeld-Lethen, C., *Wie moralisch werden? Kants moralistische Ethik*, Karl Alber Verlag, Freiburg/München, 2005.
- Hessbrueggen-Walter, S., *Die Seele und ihre Vermögen: Kants Metaphysik des Mentalen in der Kritik der reinen Vernunft*, mentis Verlag, Paderborn, 2004.
- Steigleder, K., «Kants Theorie der Handlungsnormen», in Schmidt, K., Steigleder, K., Mojsisch, B. (Hrsgg.), *Die Aktualität der Philosophie Kants: Bochumer Ringvorlesung Sommersemester 2004*, B. R. Grüner, Amsterdam/Philadelphia, 2005, pp. 248-264.
- Steigleder, K., *Grundlegung der normativen Ethik: Der Ansatz von Alan Gewirth*, Karl Alber Verlag, Freiburg/München, 1999.
- Steigleder, K., *Kants Moralphilosophie. Die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft*, J. B. Metzler, Stuttgart, 2002.
- Stekeler-Weithofer, P., «Willkür und Wille bei Kant», in *Kant-Studien*, 81, (1990), pp. 304-320.
- Sullivan, R. J., *Immanuel Kant's Moral Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
- Nakazawa, T., *Kants Begriff der Sinnlichkeit*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 2009.
- Teale, A. E., *Kantian Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 1951.
- Teruel, P., «Significato, senso e ubicazione strutturale del termine *Gemüt* nella filosofia kantiana», in Bacin, S., Ferrarin, A., La Rocca, C., Ruffing, M. (Hrsgg.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*, Akten des XI Internationalen Kant-Kongresses, de Gruyter, Berlin/New York, in corso di pubblicazione.
- Theis, R., «Respect de la lois, respect de la personne: Kant», *Revue philosophique de Louvain*, 103, n. 3 (2005), pp. 331-346.
- Thorndike, O., «*Ethica Deceptrix*: The Significance of Baumgarten's Notion of a Chimerical Ethics for the Development of Kant's Moral Philosophy», in Rohden, V., Terra, R. R., de Almeida, G. A., Ruffing, M. (eds.), *Law and Peace in Kant's Philosophy. Recht und Frieden in der Philosophie Kants*, Akten des X Internationalen Kant-Kongresses, Bd. 3, de Gruyter, Berlin/New York, 2008, pp. 451-462.
- Timmermann, J., *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Commentary*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
- Timmermann, J., «Kant's Puzzling Theory of Maxims», in *Harvard Review of Philosophy*, 8, (2000), pp. 39-52.
- Timmermann, J., *Sittengesetz und Freiheit: Untersuchungen zu Immanuel Kants Theorie des freien Willens*, de Gruyter, Berlin/New York, 2003.

- Timmons, M. (ed.), *Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, Oxford University Press, Oxford, 2004.
- Tognini, G., *Azione e fenomeno. La dottrina kantiana della libertà nelle interpretazioni anglosassoni*, Pantograf, Genova, 1997.
- Tognini, G. (a cura di), *Introduzione alla morale di Kant. Guida alla critica*, NIS, Roma, 1993.
- Tomasi, G., *Identità razionale e moralità. Studio sulla Fondazione della metafisica dei costumi di I. Kant*, Pubblicazioni di Verifiche, Trento, 1991.
- Trawny, P., «Das Ideal des Weisen. Zum Verhältnis von Philosophie und Philosoph bei Kant», in *Kant-Studien*, 99, n. 4 (2008), pp. 456-476.
- Tugendhat, E., «Ética e Justificação», in *Revista de Filosofia*, 44, (1999), pp. 5-26.
- Tugendhat, E., «Sechste Vorlesung. Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*: der 1. Abschnitt», in *id.*, *Vorlesungen über Ethik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1993, pp. 98-130.
- Tugendhat, E., «Siebte Vorlesung. Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*: der 2. Abschnitt», in *id.*, *Vorlesungen über Ethik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1993, pp. 131-160.
- Veatch, H. B., «Is Kant the Gray Eminence of Contemporary Ethical Theory?», in *Ethics*, 90, n. 2 (Jan., 1980), pp. 218-238.
- Velkley, R. L., *Freedom and the End of Reason: on the Moral Foundation of Kant's Critical Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago/London, 1989.
- Villacañas Berlanga, J. L., «Hombre, historia y derecho en Kant», in Rodríguez Aramayo, R., Oncina Coves, F. (eds.), *Ética y antropología: un dilema kantiano*, Editorial Comares, Granada, 1999, pp. 193-227.
- Walker, R. C. S., «Achtung in the *Grundlegung*», in Höffe, O. (Hrsg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989, pp. 97-116.
- Walter, J. E., «Kant's Moral Theology», in *The Harvard Theological Review*, 10, n. 3 (Jul., 1917), pp. 272-295.
- Ward, K., «Kant's Teleological Ethics», in *The Philosophical Quarterly*, 21, n. 85 (Oct., 1971), pp. 337-351.
- Ward, K., *The Development of Kant's view of Ethics*, Basil Blackwell, Oxford, 1972.
- Weiper, S., *Triebfeder und höchstes Gut. Untersuchungen zum Problem der sittlichen Motivation bei Kant, Schopenhauer und Scheler*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 2000.
- Wellmon, C., «Kant and the Feelings of Reason», in *Eighteenth-Century Studies*, 42, n. 4 (Summer, 2009), pp. 557-580.
- Willaschek, M., *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*, J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar, 1992.
- Williamson, D., «Let There Be Light: Reconsidering Kant's Philosophy of Emotion», in Bacin, S., Ferrarin, A., La Rocca, C., Ruffing, M. (Hrsgg.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*, Akten des XI Internationalen Kant-Kongresses, de Gruyter, Berlin/New York, in corso di pubblicazione.
- Windelband, W., *L'Illuminismo tedesco e la filosofia kantiana*, Vallecchi, Firenze, 1925.
- Wolff, R. P. (ed.), *Kant. A Collection of Critical Essays*, Macmillan, London, 1968.
- Wolff, R. P., *The Autonomy of Reason: A Commentary on the Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Harper and Row, New York, 1973.
- Wood, A. W., *Kant's Ethical Thought*, Cambridge University press, Cambridge, 1999.
- Wood, A. W., *Kant's Moral Religion*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1970, soprattutto pp. 38-49.
- Wood, A. W., *Kantian Ethics*, Cambridge University press, Cambridge, 2008.

- Wyrwich, T., «Kants „Galgen“-Beispiel und seine empiristische Verurteilung. Eine Skizze zum Begriff der „Erfahrung“ in der kritischen Moralphilosophie», in Bacin, S., Ferrarin, A., La Rocca, C., Ruffing, M. (Hrsgg.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*, Akten des XI Internationalen Kant-Kongresses, de Gruyter, Berlin/New York, in corso di pubblicazione.
- Zac, S., «Kant, les stoïciens et le christianisme», in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 77, n. 2 (1972), pp. 137-165.
- Zobrist, M., «Kants Lehre vom höchsten Gut und die Frage moralischer Motivation», *Kant-Studien*, 99, n. 3 (2008), pp. 285-311.
- Zuckert, R., «A New Look at Kant's Theory of Pleasure», in *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 60, n. 3 (Summer, 2002), pp. 239-252.