Dipartimento di : Scienze Umanistiche
Università degli Studi di Palermo
DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA
CICLO XXIV
SSD : M-FIL/01
In Co-Tutela di Tesi con : Humboldt-Universität zu Berlin
Philosophische Fakultät I

IL TEMPO DELL'AGIRE LIBERO.

DIMENSIONI DELLA FILOSOFIA PRATICA DI KANT

Coordinatore del Dottorato : Ch.mo Prof. Leonardo Samonà
Supervisori della tesi : Ch.mo Prof. Angelo Cicatello
Ch.mo Prof. Volker Gerhardt

Dottoranda : Francesca Fantasia

A.A. 2010/2011

DIE ZEIT DES FREIEN HANDELNS.

DIMENSIONEN DER PRAKTISCHEN PHILOSOPHIE KANTS.

D i s s e r t a t i o n
zur Erlangung des akademischen Grades

Doctor philosophiae
(Dr. phil.)

eingereicht

an der Philosophischen Fakultät I
der Humboldt-Universität zu Berlin

von M.A. FRANCESCA FANTASIA

geboren am 14.01.1983 in ROM (ITALIEN)

Der Präsident der Humboldt-Universität zu Berlin
Prof. Dr. Jan-Hendrik Olbertz
Der Dekan der Philosophischen Fakultät I
Prof. Dr. Michael Seadle

Gutachter:

Erstgutachter: Prof. Dr. Volker Gerhardt
Zweitgutachter: Dr. Angelo Cicatello

Alle mie nonne Dorina e Nicolina

Il presente studio è stato redatto grazie ad alcuni soggiorni trascorsi a Berlino dall'ottobre 2011 al marzo 2013 ed è debitore di molti aiuti che l'hanno sostenuto.

Un primo sentito ringraziamento va ai suoi due supervisori: al prof. Angelo Cicatello, per la sua accoglienza a Palermo, per l'entusiasmo che ha saputo trasmettere a questa ricerca e per il rigore di ogni sua osservazione e al prof. Volker Gerhardt, per la tenace fiducia mostratami nella scommessa di questo studio kantiano, per la sua ospitalità a Berlino e per il suo insegnamento, prima di tutto umano. Un sentito ringraziamento anche al prof. Leonardo Samonà, coordinatore di dottorato, che ha seguito i miei studi, ha stimolato con le sue sollecitazioni il mio percorso e incoraggiato i miei soggiorni all'estero.

Altrettanto sentito è il mio ringraziamento al prof. Marco Ivaldo, per la generosa attenzione mostrata fin dall'inizio al mio lavoro, la disponibilità al dialogo e la passione negli studi kantiani e fichtiani che mi ha saputo trasmettere. Ringrazio particolarmente Paolo Vinci per aver seguito all'Università Sapienza di Roma il mio intero percorso filosofico fin dai suoi inizi e avermi sollecitato alla sfida in ogni nuovo progetto.

Un particolare ringraziamento va inoltre a tutti coloro che, in molteplici occasioni di confronto hanno contribuito con i loro suggerimenti alla maturazione di questo lavoro, ed in particolare ai proff. Del Collegio Docenti del dottorato in Filosofia di Palermo e ai proff. Heiner Klemme, Paul Guyer, Dieter Schönecker, Claudio La Rocca, Marcus Willascheck, José Maria Torralba, Franz-Josef Bormann, Gerardo Cunico, Ugo Perone, Filippo Gonnelli, Pierluigi Valenza, Antonio Carrano, Joachen Bojanowski, Fiorella Battaglia, Massimigliano Biscuso, Carla De Pascale e Christoph Asmuth.

Un caloroso ringraziamento va a tutti i colleghi e amici del Dottorato in Filosofia dell'Università degli Studi di Palermo, del *Philosophisches Colloquium* della *Humboldt-Universität zu Berlin*, ai colleghi del *8. Siegener Kant-Kurs* al *Zentrum für Kommentarische Interpretationen zu Kant*, della Scuola di Roma dell'Istituto italiano degli Studi Filosofici e della Scuola di Alta Formazione filosofica di Torino e infine ai colleghi di *A Priori*. *Internationale Forschungsnetzwerk Transzendentalphilosophie/ Deutscher Idealismus* di Berlino.

Devono essere ricordate anche tutte le istituzioni scientifiche che hanno consentito l'organizzazione e lo svolgimento degli studi dottorali, della cotutela e dell'elaborazione materiale di questo lavoro: il personale e tutti gli uffici dell'Università degli studi di Palermo e della *Humboldt-Universität zu Berlin* e del suo archivio, le biblioteche universitarie, nazionali, statali e comunali di Palermo, Roma, Berlino e l'Archivio dell'Accademia delle scienze berlinese. Ringrazio molto infine Evelyn Meier per le revisioni e le correzioni delle parti in tedesco della tesi.

Un personale e sentito ringraziamento, infine, va a tutti coloro che con pazienza e fiducia hanno accompagnato questi anni di lavoro, in primo luogo alla mia famiglia, specialmente a mio padre per le sue letture *in itinere* e ad Adrian per il sostegno, la comprensione nei momenti difficili e per l'incoraggiamento; ringrazio tutte le amiche e gli amici di Roma, Palermo, Napoli e Berlino per la loro vicinanza e il loro supporto.

Dedico questo lavoro a due donne della mia famiglia: Dorina e Nicolina, che hanno potuto seguirmi fino a metà di questo percorso e che ringrazio di essere per me esempi di forza e costanza, qualità personali essenziali alla ricerca.

Palermo/Berlino, 15 gennaio 2014

INDICE

PREMESSA 9-11

INTRODUZIONE 21

I. Una prima distinzione tra *Dauer* e *Zeit*: la durata di Dio negli *Scritti precritici* 22
II. Le definizioni di tempo e durata nella *Critica della ragion pura* 30

PARTE PRIMA
Il tempo qualitativo della soggettività morale 38

I. Le massime e il processo della loro formazione 39
II. Composizione e sviluppo del carattere intelligibile 62
III. *Causa Noumenon* 70

PARTE SECONDA
L'infinita durata della personalità e il postulato di Dio 83

I. Il sommo bene e gli usi della ragione 84
II. La durata infinita della *Persönlichkeit*: l'immortalità dell'anima 99
III. La struttura progressiva della durata infinita. Futuro immanente e trascendente 110
IV. *Duratio Noumenon*. L'idea di una 'durata senza tempo' 127
V. Il postulato di Dio. Il pensiero di un tempo sincronico 141
VI. Lo schematismo pratico 158

PARTE TERZA
La mediazione della *Dauer* con il tempo della *Zeit*. Sviluppo e Rivoluzione 179

I. *Wille-Willkuer*. Elementi dell'agire libero 180
II. La natura umana come libertà. La *Gesinnung* e il male radicale 188
III. Disposizioni al bene e tendenza al male 195
IV. *Revolution der Denkungsart* 210
V. *Wiederherstellung*. Futuro, Presente, Passato 227

Bibliografia 248

Appendici 264

I. Inhaltsverzeichnis der Dissertation 265
II. Deutsche Zusammenfassung der Dissertation

Erster Teil 267
Zweiter Teil 278
Dritter Teil 300

III. Selbstständigkeitserklärung 311

PREMESSA

A proposito dell'immortalità dell'anima Paul Ricoeur scriveva che «è notevole che Kant abbia riconosciuto questa dimensione temporale pratica, dal momento che la sua filosofia non lascia affatto posto ad altra concezione di tempo che non sia il tempo della rappresentazione secondo l'*Estetica trascendentale*, cioè se non quella del tempo del mondo»[1].

Questa ricerca nasce dal presupposto che la teoria kantiana di un tempo proprio dell'agire libero, seppur non tematizzata esplicitamente, emerga in diversi momenti della sua matura filosofia morale, e che trovi in alcuni concetti pratici degli strumenti adeguati per una sua formulazione.

Lo studio segue la riflessione kantiana a partire dal 1788 e ha come principali testi di riferimento la *Analitica* (Prima parte) e la *Dialettica* della *Critica della ragion pratica* (Seconda parte), e i primi due capitoli de *La Religione entro i limiti della semplice ragione* (Terza parte). Esso volge ad attestare, attraverso l'analisi e il commento dei passi kantiani, i singoli riferimenti a un tempo *altro* dalla *Anschauungsform*, verificarne l'attendibilità e discuterne una possibile collocazione all'interno del sistema della filosofia critica. In questo modo si intende rilevare progressivamente i tasselli fondamentali di una implicita teoria del tempo dell'agire libero, nelle oscillazioni, nelle tensioni e nei rapporti peculiari che si delineano tra le dimensioni del futuro, del presente e del passato.

Nonostante Kant non fornisca una risposta alla domanda su come si debba rappresentare un tempo morale che sia proprio dello *homo noumenon*, una tale temporalità mostra un intero ordine di riferimenti che si rivelano significativi per la comprensione dell'agire libero pensato dal filosofo.

La durata infinita della personalità umana è legata alla dimensione atemporale (*zeitlos*) dell'atto intelligibile – e dunque non è condizionata dalla *Zeit* – eppure non sembra escludere una dimensione all'interno della quale accadono e si susseguono dei momenti e in particolare le diverse determinazioni motivazionali del Sé. Il carattere intelligibile, nella sua permanenza e nella sua stabilità, appare come un *continuum* in cui avvengono i 'cambiamenti' qualitativi e i 'movimenti' in vista di un miglioramento e/o di un peggioramento morale. E' possibile pensare, per Kant, la processualità nel noumeno in un senso temporale senza cadere in contraddizione? Alcuni luoghi della sua teoria morale sembrano attestare che nella dimensione atemporale del noumeno vi sia un'estensione in cui siano possibili i mutamenti.

---

[1] Paul Ricoeur, *Le conflict des interprétations. Essais d'herméneutique*, Édition du Seul, Paris 1969, pp. 410-411, tr. it.: Paul Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaka Book, Milano 1977, nuova ed. 1995, ult. Rist. 2007, p. 433.

Come è stato più volte rilevato dalla *Kantforschung*, affermare un tempo in senso stretto del noumeno rischia un ribaltamento della stessa filosofia trascendentale. La dimensione del tempo in questione non può essere in senso proprio *zeitlich* (temporale) poiché se così fosse, la processualità intelligibile pensata da Kant nel noumeno minerebbe il fondamento trascendentale dell'idealità dello spazio e del tempo. Una prospettiva che interroghi, nella filosofia pratica kantiana, i riferimenti del Sé a delle dimensioni *morali* di tempo e che indaghi il significato, la struttura e la funzione della nozione di *Dauer* nella teoria della libertà kantiana, potrebbe offrire un differente strumento concettuale per affrontare il problema.

Indipendente e svincolato dalle condizioni del tempo della *Zeit*, il progresso morale pensato da Kant si estende nella durata infinita della personalità, nella storicità di quella *durata senza tempo* in cui si colloca ogni azione umana secondo la sua qualità morale, secondo il libero uso della ragione. Di qui il lavoro interroga la nozione kantiana di durata: la maggiore difficoltà legata alla nozione di *Dauer* è la sua mancata collocazione sistematica. Tale mancanza spiega probabilmente le ragioni per cui il filosofo abbia utilizzato il termine in distinti contesti: nel suo riferimento alla permanenza, come durata di Dio non misurabile attraverso il tempo e riferita all'eternità, come durata infinita dell'immortalità dell'anima, come *Duratio Noumenon* o *Dauer ohne Zeit*.

Eppure, data la centralità per la filosofia pratica kantiana della dottrina dei postulati, del progresso morale, della perfettibilità e della rivoluzione del modo di pensare, tale difficoltà non deriva da una minore importanza o una marginalità del concetto in questione rispetto ad altre nozioni che hanno avuto un luogo nel sistema. Con l'utilizzo, nell'ambito della filosofia morale, della nozione di durata (*Dauer*) si constata come essa, associata nella sua infinitezza all'esatta conformità dell'intenzione alla legge morale, indichi la dimensione – la grandezza di tempo propria della permanenza (*Beharrlichkeit*) e della fermezza (*Festigkeit*) dell'adesione al dovere – che qualifica il carattere intelligibile. Al soggetto kantiano, una volta fatta astrazione dal *prima* e *dopo* del tempo oggettivo, resta un'esperienza di un tempo interno come un qualitativo tempo storico.

Poiché la spontaneità umana per Kant non coincide mai con l'assolutezza, l'uomo non ha la possibilità di arrestare il fluire del tempo della *Zeit*, ma può controllarlo, orientandolo secondo la finalità progettata dalla sua ragione. Il riferimento ideale all'assolutamente incondizionato e perfetto non annulla il tempo, ma interviene sul suo fluire conferendo ad esso, e a ciò che in esso si determina, un senso e un significato. Seppure non tematizzata e problematizzata esplicitamente da Kant, la nozione di un tempo *sui generis* qui indagata sembra poter appartenere all'intera struttura della sua filosofia pratica. Lo studio volge in questo modo a verificare se, prima della formulazione kantiana della teleologia e della riflessione sulla storia, non siano presenti degli elementi che attestino il pensiero di un tempo strettamente legato alla ragione pura nel suo uso pratico. Se così fosse, tale

nozione potrebbe aver fornito all'elaborazione kantiana uno strumento concettuale rilevante per lo sviluppo delle successive tesi sul progresso delle istituzioni, nell'ambito della filosofia del diritto, e sul miglioramento nell'ambito della filosofia della religione e della storia, nel quadro della peculiare tendenza sistematica che ha caratterizzato l'ultima fase del pensiero kantiano.
La celebre tesi kantiana della atemporalità della *Gesinnung*, inoltre, sembra restare dubbia alla luce del problema della causalità soprasensibile, del cambiamento del carattere intelligibile, se non persino insostenibile nella kantiana rivoluzione dell'intenzione o *Revolution der Denkungsart*. L'intento della nostra ricerca è anche quello di verificare questa incongruità, di ricercare se nella teoria morale kantiana non vi siano degli elementi che suggeriscano, a fronte di un eventuale infrangersi dell'intera impalcatura della sua teoria, un filo conduttore del problema che ha interessato costantemente la ricerca del filosofo e che lo ha condotto alla tesi di un rivolgimento radicale della *Gesinnung*.

L'auspicio di questo lavoro è quello di offrire un contributo alla chiarificazione del ruolo del tempo nella filosofia pratica di Kant, che sia complementare ai numerosi e validi contributi sulla *Zeitlehre* della ricerca kantiana. Gli studi dedicati unicamente al concetto di tempo nella filosofia pratica del filosofo di Königsberg sono rari nell'intero panorama della *Kantforschung*: uno di questi è il lavoro di Jurgen Heinrichs, che mirava negli anni '60 a completare la ricerca sul ruolo del tempo nella filosofia critica. Ponendo al centro delle sue analisi la dimensione aperta del futuro, egli ha ispirato questo lavoro ed è stato un riferimento costante di riflessione, nonché di discussione. Dai lavori sulla *Handlungstheorie* kantiana, inaugurati all'inizio degli anni '80 da Friedrich Kaulbach e proseguiti con lui e dopo di lui da Volker Gerhardt, l'azione (*Handlung*) distinta dall'evento (*Begebenheit*) emerge come il centro dinamico di una presenzialità del soggetto, da cui la prassi kantiana si dipana come un'intera costruzione di mondo, fatta di processi, di storie di un Sé e di riferimenti illuminanti per il significato dell'agire libero. Gerhardt, conferendo al presente (*Gegenwart*) il *primato* della domanda kantiana sulla speranza, suggerisce a questo studio l'approfondimento di un riferimento al tempo che vada oltre la costitutiva, seppur a nostro avviso decisiva, tendenza al futuro della ragione pura pratica.
La ragione pura, in quanto facoltà intelligibile, non è sottoposta alle condizioni di tempo e non sarebbe idoneo rappresentarla come inserita anch'essa nella serie causale. Non essendo empirica la ragione pura non ha inizio, è piuttosto, con la sua legge, una condizione permanente di autonomia. A questo riguardo una osservazione di Claudio Cesa coglie, a nostro avviso, uno dei nodi centrali dell'interrogazione sul rapporto tra ragion pura pratica e tempo. «Tale permanenza» scrive, «è un attributo della sostanza, e questo è il senso certamente suggerito dal contesto; ma chissà se Kant poté avere in mente anche il significato

morale di *Beharrlichkeit*, cioè di costanza»[2]; molte pagine delle nostre analisi sono un tentativo di rispondere a questo suggerimento e di accogliere nella stessa impostazione della ricerca la lettura, proposta dagli studi sul carattere intelligibile di Heimsoeth, di un *analogon* tra il permanere dell'agire morale e il permanere della *prima Critica*.

Lo studio si pone soprattutto in dialogo con queste e con altre tesi che hanno offerto suggerimenti di riflessione, stimoli per nuove interrogazioni, nonché vere e proprie sfide a condurre *con* Kant, oltre la lettera dei suoi scritti, questa ipotesi di ricerca, all'interno di alcune delle questioni maggiormente vive della sua teoria, quali la ricerca degli orizzonti di possibilità dell'esperienza morale e del funzionamento del suo principio.

La tesi fondamentale dell'idealismo trascendentale afferma che il tempo non è una proprietà delle cose in se stesse: se il tempo fosse una proprietà delle cose in sé, non si darebbe alcuna ragione pura pratica[3]. Un altro tempo emerge tuttavia dal bisogno della ragione nel suo orientarsi nell'intelligibile pratico, un tempo autonomo dell'umano agire libero. L'imperativo kantiano è un linguaggio che parla al Sé ma non è una *Privatsprache*: ogni persona può rendere conto e argomentare la legge morale, discuterla e resisterle. Così il tempo dischiuso dalla legge non sarà un tempo privato del soggetto ma implicherà una *consecutio*, da pensare come compito.

[2] Cesa, C., *Natura e mondo in Kant*, in: Fonnesu, L. (a c. di), *Etica e mondo in Kant*, Il Mulino, Bologna 2008, p. 27-28.

[3] «Se i fenomeni fossero cose in se stesse, e se quindi lo spazio e il tempo fossero forme dell'esistenza delle cose in se stesse, allora le condizioni, assieme con il condizionato, apparterrebbero sempre come termini ad un'unica e medesima serie» [KrV A 535/B 563].

Attraverso la presentazione dei momenti centrali dell'elaborazione della *Zeitlehre* kantiana, con particolare attenzione alla nozione di durata, si presentano nell'*Introduzione* delle considerazioni preliminari nonchè i presupposti di una ricerca sul tempo proprio dell'agire libero. La *Dauer* indica da una parte un permanere di ciò che è immutabile (Dio), pensabile al di là del tempo, dall'altra entra a far parte delle definizioni della *Zeit*. Del periodo precritico s'inquadrano i contesti ontologici e le evoluzioni del plesso concettuale eternità–durata–tempo; della prima *Critica* si presenta la teoria del tempo come *Anschauungsform* e il ruolo del senso interno, prediligendo il modo del tempo della *Beharrlichkeit*. Da un lato s'intende individuare come il plesso eternità–durata–tempo sarà sviluppato in riferimento alla soggettività nella teoria morale matura di Kant; dall'altro si ricerca qui un *analogon* del permanere della *Prima Critica*, che designi non più una durata quantitativa dell'esistenza fenomenica ma una durata qualitativa dell'esistenza noumenica.

La PRIMA PARTE *Il tempo qualitativo della soggettività morale* mostra in tre capitoli altrettanti livelli di analisi dell'azione libera. In *Le massime e il processo della loro formazione* (I) il piano di analisi è quello intelligibile del processo di costituzione delle regole che presiedono all'agire nel momento della determinazione della volontà, questa intesa come sintesi di elementi normativi, valutativi e motivanti. Mostrando la tensione tra universalizzazione delle massime e concretizzazione della legge, si discute il paradigma di *applicazione* della legge prediligendo quello della *formazione* di massime come unico momento della coscienza del dovere morale. Lo stesso 'fatto della ragione' si mostra come un'attività dinamica d'instaurazione di un'ontologia della prassi. Risultato delle analisi è la peculiare apertura mostrata dal processo di formazione delle massime, che rinvia implicitamente al tratto formale della stretta relazione di più determinazioni in tempi diversi. Il processo di formazione della massima pone cioè le condizioni di un possibile orientamento *complessivo* al bene e di una costruzione dell'intera *identità* morale. La teoria morale kantiana sembra aver implicitamente posto *a priori* le basi di una *struttura di successione* di elementi qualitativi, fondata sul criterio della costruzione o meno dell'accordo degli elementi della soggettività razionale pratica. Ciò conduce al secondo piano di analisi, quello del rapporto tra le diverse e molteplici determinazioni ad agire nella complessità di un tutto identitario del carattere intelligibile. In *Composizione e sviluppo del carattere intelligibile* (II) è in questione la qualificazione, a favore della legge o contro di essa, della *generale* attività del soggetto agente, in *tutte* le sue determinazioni. Il 'carattere intelligibile' indica l'identità morale costruita *ininterrottamente* dal soggetto negli atti concreti della determinazione della volontà; esso precede ogni massima, essendo messo in discussione nella determinazione successiva, ed è contrassegnato dalla fermezza e dalla permanenza dei principi (massime). Nello sviluppo del carattere s'instaura un nesso tra la

qualità della massima (maggiore o minore aderenza alla legge morale) e la persistenza della sua assunzione. Il processo di formazione risulta essere, dunque, un processo di miglioramento progressivo dei contenuti delle massime all'interno della totalità identitaria del soggetto, vale a dire un consolidarsi (in dimensioni di tempo) delle loro configurazioni normative e valoriali come primi motivi sufficienti ad agire. Emerge dunque che la scelta morale, ovvero l'assunzione di un principio soggettivo ad agire, avviene secondo una processualità e uno sviluppo, che rendono di volta in volta stabile e fisso l'ordine dei principi assunti per l'azione. Lo sviluppo di massime orientate al bene non coinvolge l'uomo nella sua empiricità socio-culturale ma nel suo essere noumenico, nel suo esperire un rapporto con la legge morale come membro attivo e libero di un mondo di relazioni (*moralische Welt*).
In *Causa noumenon* (III) il piano dell'analisi si sposta sul rapporto tra il piano noumenico della determinazione dell'agire secondo causalità incondizionata (*Handlung*) e l'agire nel suo aspetto fenomenico (azioni come *Begebenheiten*). Nei termini della ricerca il rapporto qui indagato è quello tra un tempo intelligibile, puramente pensato, *consecutio* della formazione della *Handlung* e il tempo empirico dell'azione in quanto fenomeno. Particolare riferimento delle analisi sono la *Dilucidazione critica* e la definizione di carattere come 'assoluta unità del fenomeno'.

La SECONDA PARTE dello studio distingue due piani di analisi: il primo concerne la durata infinita e l'idea di *Duratio Noumenon*, il secondo la realizzazione del sommo bene e la postulazione di Dio come sommo bene originario. In *Il sommo bene e gli usi della ragione* (I) si presenta l'oscillazione kantiana tra il comando morale di realizzare il sommo bene e la sua promozione nei limiti del potere umano. Tale oscillazione riflette la difficoltà inerente alla collocazione spazio-temporale del sommo bene, da promuovere in questo mondo in quanto bene immanente o da realizzare in un aldilà in quanto bene trascendente. Si delinea qui un duplice uso di quest'idea da parte della ragione, un uso costitutivo e un uso regolativo, nel rapporto trascendentale che emerge tra le due dimensioni.
La durata infinita della Persönlichkeit: l'immortalità dell'anima (II) discute il tempo della *Unsterblichkeit* alla luce dei risultati emersi dal carattere intelligibile. Motivi strutturali dell'argomentazione kantiana e motivi contenutistici suggeriscono che la durevolezza dell'immortalità sia riferita al soggetto razionale in quanto *homo noumenon*, la cui esistenza intelligibile è scandita in grandezze qualitative e non quantitative. In *La struttura progressiva della durata infinita. Futuro immanente e trascendente* (III) si pone a tema il progresso morale come struttura qualitativa di un dinamico e successivo procedere di momenti, indipendenti dal tempo, che costituiscono il miglioramento morale.

Il medesimo rapporto trascendentale istituito tra moralità e santità si presenta nel rapporto *telos*/*eschaton* presentato ne *La fine di tutte le cose*: in quanto rapporto di elementi eterogenei esso andrà pensato unicamente nella sua forma sintetica e, proprio per questo, oggetto di speranza radicale. La trattazione kantiana del passaggio 'dal tempo all'eternità' offre alla ricerca uno spunto per approfondire il rapporto, il confine e le specifiche differenze tra la *Zeit* e la *Ewigkeit*; tale differenze a loro volta permettono di chiarire il rapporto tra tempo e durata. In *L'idea di una 'durata senza tempo'* (IV) emerge, così, come da una comprensione dell'eternità in quanto *duratio noumenon* ne scaturisca un concetto del tutto paradossale per l'uomo di una durata senza tempo, vale a dire di una grandezza di tempo senza successione. Poiché in uno stato di quiete non sarebbe concepibile alcun progresso, all'essere sensibile non resta altro, al cospetto della sua autonomia, che agire affinché tutti i cambiamenti e gli sviluppi etici in suo potere accadano nel presente. Tale dimensione assume così un ruolo centrale nell'analisi del tempo dell'agire libero.

Ne *Il postulato di Dio. Un tempo sincronico* (V) lo studio riprende, con l'argomento del postulato di Dio, le problematiche legate al sommo bene. Con il pensiero di un sommo bene originario si pensa il contemporaneo concorso di più serie causali, noumeniche e sensibili. Emerge il modello di una contemporaneità (*Zugleich*) di azioni libere di tutti gli individui in ogni momento di tempo pensate in un'unitaria struttura sincronica. Ne *Lo schematismo pratico* (VI) si affronta il problema della produzione di uno schema pratico come creazione di un ordine morale nel mondo sensibile; il tempo si rivela qui simbolo dell'esperienza morale, necessario al conferimento di senso di una realizzazione altrimenti impossibile.

Dall'idea di un progresso morale dell'individuo – considerato unicamente nella sua capacità di determinazione razionale – non risulta plausibile considerare la cosa in sé, la personalità e il carattere intelligibile, come un essere statico e già dato. Si pone piuttosto anche qui, con l'immortalità dell'anima, la dinamica di una processualità interna alla cosa in sé e ciò sulla base del *factum* intelligibile, da considerarsi in prima istanza come un *fare* attivo. La tesi della atemporalità della cosa in sé e del mondo intelligibile in cui nulla accade e nulla muta non è stata mai ritratta esplicitamente da Kant: ciò avrebbe sconvolto l'intera impalcatura della filosofia critica. Eppure l'immortalità dell'anima, che pone la possibilità di un progresso infinito di ogni individuo autonomo e di una vita futura, non può essere pensata dall'uomo se non come un movimento progressivo. Tale movimento implica tuttavia, nonostante non determini alcuna conoscenza, un pensiero, una rappresentazione di un ordine di tempo in cui comprendere i mutamenti, i cambiamenti di rotta e i progressi morali. Con l'immortalità dell'anima, il postulato di Dio e la *Duratio noumenon* la filosofia pratica di Kant ha guadagnato una dimensione temporale propria dell'agire autonomo e mette a fuoco la struttura di un tempo dell'agire libero. Per la completezza dei suoi elementi e per il funzionamento della sua dinamica interna, tale struttura ha

bisogno di un'altra coordinata fondamentale per attivarsi: lo strumento concettuale del cambiamento presentato dalla nozione kantiana di *Rivoluzione del modo di pensare*, messo a tema ne *La Religione.*

La TERZA PARTE dello studio, *La mediazione della Dauer con il tempo della Zeit. Sviluppo e Rivoluzione,* analizza i primi due capitoli della *Religionsschrift*. Importante chiave per la comprensione della struttura dell'agire è il ruolo centrale assunto qui dalla *Gesinnung*, elemento inscindibile dall'importantissima distinzione tra volontà e arbitrio. In *Wille-Willkuer. Elementi dell'agire libero* (I) si analizza la distinzione tra volontà e arbitrio dalla quale emerge che, se sul piano della volontà pura (o ragione pura pratica), l'orientamento alla legge morale è stabile in virtù di una costitutività oggettiva dell'elemento normativo universale, sul piano dell'arbitrio (pur determinato dalla volontà pura) il riferimento alla legge è stabile in virtù di un processo continuo di coimplicazione degli elementi normativi, motivanti e valoriali del soggetto. La stabilità e la fermezza dei principi soggettivi che formano il corretto modo di pensare (*Denkungsart*) indicano dunque la permanenza di un *fare* e la continuità e la costanza di una formazione di atti liberi del volere, in cui la legge è assunta *regolarmente* (di volta in volta) a unico movente del proprio agire. Nell'analisi della *Willensbestimmung* si delinea, grazie a questa distinzione, il momento della scelta radicale di sottoporre ad esame le proprie massime: è il momento dell'assunzione radicale di una *massima delle massime* (*Gesinnung*), nella quale è in gioco la possibilità o l'impossibilità di un'azione autonoma, dunque della purezza della ragione pratica.
Le tensioni, le differenze sul piano normativo e la dialettica peculiare tra *Gesinnung – Anlage – Hang* sono l'oggetto dei capitoli *La natura umana come libertà. La Gesinnung e il male (II)* e *Disposizioni al bene e tendenza al Male (III)*. Individuato il male in un principio soggettivo di determinazione, in una *Gesinnung* che si *oppone* alla legge, esso non si riduce a un non-essere: in quanto principio soggettivo di accoglimento di un ordine di massime, al male manca l'oggettività della determinazione, il fondamento ontologico. La disposizione al bene, invece, trova il suo fondamento oggettivo nel *Faktum der Vernunft*, nel fondamento costitutivo e inspiegabile del darsi della legge morale (autonomia della libertà). Nell'assenza di un fondamento oggettivo del principio contro la legge, risiede la distinzione tra *Hang* e *Anlage*, *propensio* e *dispositio*, tendenza al male e disposizione al bene. Soltanto in questo peculiare incrocio di piani normativi propri della struttura dell'agire – fondata sulla dialettica tra la *Willkür* e il *Wille* – è possibile per Kant porre le basi, qui antropologicamente indagate, della possibilità di un ristabilimento al bene a partire dal dominio del male. Nel plesso concettuale legge morale-disposizione-tendenza (*Sollen-Anlage-Hang*) s'individua la peculiare interazione di due principi: il principio oggettivo del *Sollen* che *fonda* la razionalità pratica e la possibilità dell'etica e il principio soggettivo del male (*Hang*) che *fonda*, in quanto ne è la condizione di possibilità,

la storia restaurativa della legge morale; la possibilità di quest'ultima è favorita per natura dalla disposizione al bene del genere umano e apre la dimensione del tempo storico, propria dell'eticità.
In *Revolution der Denkungsart* (IV) si pone a tema il momento della 'rivoluzione del modo di pensare' e si discute il riferimento, qui più esplicito, a un tempo proprio del dominio morale e intelligibile della *Gesinnung*; in *Wiederherstellung. Futuro, Presente, Passato* (V) quest'ultima emergerà come una contrazione di dimensioni di tempo nell'analisi delle difficoltà della realtà oggettiva del buon principio. Alla luce della dottrina delle disposizioni e del male radicale come tendenza, Kant può fondare in sede morale-antropologica la necessità di un divenire, che fornirà la condizione critico-filosofica della comprensione dell'elemento storico. Il cambiamento, che si presenta come un ristabilimento e non come una trasformazione in altro, implica il processo temporale del diventare antropologicamente una possibilità pura di cui si dispone già sotto un profilo trascendentale. Si delinea così la tensione tra l'intemporale purezza della legge, favorita dalla disposizione naturale al bene e il diventare ciò che la legge esige, il conseguire nel tempo la purezza come fine.
Il concetto di rivoluzione (*Revolution*) esprime un cambiamento del cuore radicale, un'assunzione completa di una virtù noumenica, una svolta fondamentale qualitativa, condizione di ogni 'buona' riforma visibile nel tempo. L'imperativo categorico, incrociando e opponendosi ai moventi impuri delle sue determinazioni, si esibisce incondizionatamente in un presente inatteso, aprendo al soggetto una nuova dimensione di tempo in cui collocare se stesso in quanto libero. Solo ponendosi in un *puro presente* egli può determinare il differente ordine normativo del suo agire ed esibirlo *in concreto* nella formazione delle massime (*Maximenbildung*) di un nuovo atto volto al bene. Nell'inversione dell'intero ordine dei moventi, il soggetto deve operare una modificazione del suo volere, un cambiamento fondamentale, una variazione della sua natura. L'inversione dirige lo sguardo del soggetto intelligibile a una dimensione del presente sganciata sia dal passato che dal futuro. Di qui si comprende meglio come la libertà si eserciti nell'estensione di un presente continuo: *solo nel presente* il soggetto deve, dunque può, seguire la legge di cui ha coscienza.

INTRODUZIONE

I

UNA PRIMA DISTINZIONE TRA *DAUER* E *ZEIT*. LA DURATA DI DIO NEGLI *SCRITTI PRECRITICI*.

Nella *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755) [4] compaiono alcuni concetti di 'progresso', 'evoluzione' e 'sviluppo' che arricchiscono la portata semantica del concetto di tempo (*Zeit*) con nuove connotazioni dinamiche[5]. Il tempo è qui infinito nel senso di una finita infinità: «l'infinità dei tempi futuri, di cui l'eternità è inesauribile, animerà dovunque tutti gli spazi dove Dio è presente […] poiché di fatto le fasi future dell'eternità sono

[4] Kant, I., *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versucht von der Verfassung und dem mechanischen Ursprung des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätyen*, 1755, AA I : *Vorkritische Schriften I* (1747-1756), pp. 215-368 [trad. it.: Kant, I., *Storia universale della natura e teoria del cielo* (a cura di Scarpelli, G. e Velotti, S.), Bulzoni Editore, Roma 2009. D'ora in avanti l'opera è abbreviata con *Allgemeine Naturgeschichte* seguita dai numeri di pagina delle due edizioni.

[5] Cfr.: *Allgemeine Naturgeschichte*, AA I 309-3012 [trad. it., pp. 130-131. L'azione delle forze meccaniche diventa comprensibile se la si comprende in un divenire storico, in una dimensione temporale. La novità che qui emerge è che l'accadere temporale non è più indifferente al suo contenuto, piuttosto conferisce ad esso un senso. Anche la conoscenza umana ha bisogno di uno storicizzarsi, di un dilatarsi nel tempo per comprendere la realtà, il suo oggetto. Già in *Pensieri sulla vera valutazione delle forze vive* [1747], nello stretto legame tra i concetti di tempo, spazio e forza, emergeva un'originale concezione dinamica del tempo (e dello spazio). Se lo spazio diventa ciò che «indica gli effetti delle sostanza l'una sull'altra» [p. 21], il tempo sarà la successione delle azioni reciproche nello spazio, tempo necessario per l'azione 'graduale' della forza [Cfr.: Kant, I., *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* (1747), AA I : *Vorkritische Schriften* (1747-1756), pp. 1-181 (trad. it.: Kant, I., *Pensieri sulla vera valutazione delle forze vive*, a cura di Petrocchi, I., Ist. Editoriali e Poligrafici, Pisa-Roma 2000]. Rigurado al tempo si afferma nella terza parte dello scritto una teoria relativistica, pur non ulteriormente approfondita: «Il bisogno di tempo è qualcosa di relativo, e lo si può conoscere solo paragonando la grandezza dell'atto da compiere con la rapidità dell'agire. Così lo stesso spazio di tempo, che per una creatura è solo un attimo, può essere per un'altra un periodo lunghissimo, nel quale si sviluppa tutta una serie di mutamenti, grazie alla sua esuberante attività» [AA I, tr. it., p. 179]. È presente qui la consapevolezza di uno stretto rapporto tra il tempo e la misura del tempo, la quale differisce a seconda dei diversi livelli ontologici nella scala dell'essere dando luogo a ritmi temporali diversi. Trovando difficoltà a conciliare questa visione con una concezione unitaria del tempo, il piano delle considerazioni kantiane non può essere riferito unicamente al piano psicologico, ma testimoniano una tendenza a una concezione del tempo altra rispetto ad un tempo assoluto e oggettivo, e non per questo però relativo solo in senso psicologico. Si tratta di un relativismo fondato però in modo confuso e contraddittorio sul tempo di Dio. Importante a questo proposito procedere con prudenza nel vedere nelle formulazioni kantiane di questo scritto una nuova teoria relativistica del tempo, e attribuire ad esso un significato troppo moderno, o addirittura einsteiniano. Per questo invito alla prudenza, rimandiamo a: Guzzo, A., *I primi scritti di Kant (1746-1760)*, in: *Concetto e saggi di filosofia*, Firenze, Le Monnier, 1940, p. 227 e a: Gent, W., *Die Philosophie des Raumes und der Zeit*, vol. I, Olms, Hildesheim, 196 (I ed. 1926), p. 259.

sempre infinite, mentre quelle già trascorse sono finite»[6]. Nonostante la serie dei tempi che compongono l'eternità, il passato è sempre finito e il futuro infinito; il tempo ha un inizio nel passato e si prolunga infinitamente nel futuro. In quanto infinito (futuro), il tempo resta qui dipendente dall'essenza divina. Come l'infinità dello spazio testimonia la presenza della divinità, così l'infinità del tempo testimonia la sua azione. Di qui la tesi dell'eternità della creazione, vale a dire dell'azione di Dio[7]: «l'opera che essa porta a compimento è relativa al tempo impiegato per produrla. La creazione ha bisogno niente meno che di un'eternità»[8]. Dunque in questo scritto del 1755, eternità e tempo, pur non essendo identici, non sono tuttavia ancora chiaramente distinti.
Quel che è rilevante ai fini della nostra ricerca è l'utilizzo della nozione di 'durata infinita'.

> La durata di un mondo ha in sé, per l'eccellenza della sua costruzione (*Weltbaues*), una stabilità (*Beständigkeit*) che *per i nostri concetti* (*unsern Begriffen nach*) è vicina a una durata infinita (*unendliche Dauer*)[9].

Il mondo si estende infinitamente nel tempo in una durata che ha in sé una stabilità. Qui *Beständigkeit* indica la stabilità, dunque la costanza e la fermezza della costruzione di un mondo che ha il suo fondamento ontologico in Dio. L'infinità, nello spazio e nel tempo, di un mondo di questo tipo è comprensibile all'uomo unicamente in modo analogico, attraverso il concetto di infinità della durata. L'espressione 'durata infinita' esprime dunque l'unico strumento 'concettuale' umano in grado di comprendere secondo approssimazione la stabilità propria della durata della creazione, propria cioè dell'eternità.
Si accenna così in questo passo a una nozione di durata infinita che sembra appartenere a pieno titolo ai concetti dell'umana ragione («per i nostri concetti è vicina a una durata infinita»), e che tuttavia non troverà in seguito, nella *Critica della ragion pura*, alcuna collocazione all'interno dell'indagine critica. Tale espressione avrà invece un ruolo centrale nella dottrina dei postulati, dunque in ambito pratico-morale. Inoltre, questo passo mostra già come la nozione di durata infinita sia un'espressione idonea a indicare una peculiare stabilità, in questo caso la *Beständigkeit* della costruzione di un mondo (*Weltbau*). Emerge dunque che la nozione di durata, nel suo utilizzo, è qui associata all'elemento dinamico della costruzione di un mondo eterno e che tale dinamica è continua, costante nei suoi mutamenti e caratterizzata da una stabilità, la quale appunto è infinita.

---

[6] AA I 314, trad. it., *Storia universale*, cit., p. 134.
[7] Di qui la tesi della ciclicità del tempo (p. 102) che arriva a sostenere la possibilità di un modello cosmologico in cui l'universo si alternerebbe ciclicamente in un caos all'ordine e viceversa. Periodo ciclico di un tempo infinito, non unico ma composto da una serie infinita di segmenti temporali finiti (il rapporto tra finito e infinito non è ancora considerata da Kant una antinomia).
[8] AA I 314; tr. it., p. 134.
[9] AA I 317, tr. it., p. 137 (il corsivo è nostro).

Sul tempo di Dio si fonda il primo relativismo kantiano del tempo[10] che sarà respinto a sua volta nel 1781 in favore della celebre tesi della soggettività trascendentale della *Zeit*. Una volta respinta cioè la possibilità – qui sostenuta – di una fondazione del tempo in un tempo di Dio, Kant avallerà inevitabilmente la possibilità teoretica di una soggettività (trascendentale) del tempo. Questo scritto resta ancora legato a una concezione deterministica dell'accadere temporale: all'interno di questa visione l'uomo può svolgere soltanto un ruolo passivo nella costruzione del futuro.

> L'uomo sarebbe l'ultima delle creature se non fosse levato alla speranza d'una vita futura, nella quale è riservato nelle forze che egli racchiude in sé un ulteriore periodo di sviluppo completo[11].

Un tale ruolo passivo dell'uomo conduce a una concezione trascendente della speranza in una vita futura. La speranza – tema che ricorre spesso nella *Naturgechichte* – è il frutto di un orientamento teologico che non riconosce ancora le ragioni specifiche di un divenire storico fondato sulla libertà e sull'autonomia dell'agire umano[12]. In una tale concezione di tempo infinito, e in particolare di un *futuro* infinito – di «fasi future dell'eternità» – che si fonda ontologicamente sul concetto dell'infinità divina, lo spazio e il tempo prendono, per così dire, in prestito da Dio la loro infinità. Lo stesso vale per la durata: si delinea una concezione precisa di immortalità o di vita futura (oggetto che trascende l'umana speranza) come futuro infinito *non* autonomo, come una speranza *priva* di libertà[13]. In conclusione, la durata indica qui l'umano strumento concettuale per comprendere, seppure approssimativamente, il tempo (infinito e divino) della costruzione del mondo, mentre la speranza è rivolta a un futuro che

---

[10] Cfr.: Cataldi Madonna, L., *Osservazioni sul concetto di tempo in Crusius, Lambert e il Kant precritico*, in: «Il Cannocchiale. Rivista di studi filosofici», 1/3 (1981), pp. 51-79.

[11] AA I 317, tr. it., p. 143.

[12] In questo scritto la vita spirituale dell'uomo e la sua libertà sono legati a quella visione deterministica che giustifica anche il carattere ottimistico dello scritto.

[13] Sul tempo dunque Kant conferma nel 1755 la visione precedentemente sostenuta nel 1747, non introducendo nulla di nuovo. Accenniamo anche che nella *Nova Dilucidatio* (1755) Kant ritorna sul paradigma dello spazio e del tempo fondati su un «*Existentium generali principio*». Trattando esplicitamente solo dello spazio (ma implicitamente anche del tempo), essi tuttavia non prendono più in prestito da Dio la loro infinità. [Kant, I., *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, in AA I: *Vorkritische Schriften* (1747-1756). pp. 385-416 [trad. it. in: Kant, I., *Scritti precritici*, a cura di Caraballese, P., nuova ed. riveduta e accresciuta da Rosario e Rolf Hohenemser, Laterza, Roma-Bari 1990 (II ed.), pp. 3-54]. Gent ipotizza a questo proposito che sembra trattarsi qui di un infinito in senso matematico e non più teologico. Kant negherebbe cioè la temporalità di Dio sostenendo al tempo stesso l'infinità del tempo. Queste erano proposizioni difficilmente conciliabili perché l'infinità, secondo una comune concezione del tempo, era un attributo necessariamente divino. Kant avrebbe cominciato a intravedere, sin da questo scritto, tale difficoltà. Su questa interpretazione, rimandiamo a: Gent, W., *Die Raum-Zeit-Philosophie des 19. Jahrhunderts. Historische, kritische und analytische Untersuchungen*, Friedrich Cohen, Bonn 1930; cfr. anche: Cafagna, E., *Principio di ragione e libertà del volere nella Nova Dilucidatio di Kant*, in: «Studi kantiani», XIX, 2006, pp. 63-79.

non lascia spazio ad un agire autonomo. Il tempo, la durata infinita e la speranza in una vita futura trovano ancora la loro garanzia ontologica nel concetto di Dio.

Lo scritto *Sulle false sofisticherie di quattro figure sillogistiche* (1762) presenta ancora una volta l'utilizzo della nozione di *Dauer* in riferimento a Dio. Kant presuppone qui, nel fornire un esempio di raziocinio negativo, la durata di Dio (*Dauer Gottes*).

> Supponiamo che mi venga proposto il giudizio negativo: «La durata di Dio [*Dauer Gottes*] non è misurabile da nessun tempo» e che io mi trovi che questo predicato, confrontato così immediatamente col soggetto, mi dia un'idea sufficientemente chiara della contraddizione; allora io mi servo di una nota che io mi possa rappresentare immediatamente in questo soggetto, confronto con essa il predicato, e, per suo tramite, con la cosa stessa. *Essere misurabile mediante il tempo* contraddice tutto *ciò che è immutabile*; ma *immutabile* è una nota di *Dio*; quindi etc. Formalmente, questo suonerebbe così: Niente d'immutabile è misurabile mediante il tempo; la durata di Dio [*Dauer Gottes*] è immutabile, quindi etc[14].

In questo passo, ai fini della nostra ricerca, vogliamo far notare, al di là dell'argomentazione condotta da Kant, come (nell'esempio) la durata di Dio, il quale è immutabile, non sia misurabile attraverso il tempo. Con quest'affermazione Kant presuppone implicitamente che la durata (*Dauer*), misura dell'immutabile e del divino, sia qualcosa di diverso dal tempo (*Zeit*), misura del mutevole e del sensibile. Implicitamente Kant opera, pur senza ulteriori approfondimenti, una distinzione tra tempo e durata (*Zeit* e *Dauer*): se con il primo è espressa una temporalità del fenomeno sensibile, con la seconda è espressa una dimensione della infinita eternità divina[15].

Solo nel *Beweisgrund* (1762)[16] e nella *Deutlichkeit* (1764)[17] la riflessione kantiana raggiunge nuovi importanti asserzioni circa il tempo, le quali, per contrapposizione, suggeriscono implicitamente qualcosa intorno alla durata. Nel

---

[14] Kant, I., *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren*, in *AK II: Vorkritische Schriften* (1757-1777), p. 48-49; tr. it.: Kant, I., *Sulle false sofisticherie di quattro figure sillogistiche*, a cura di Marcucci, S., Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 2001, p. 22.

[15] In questo passo Kant non chiarisce ulteriormente cosa si debba intendere per durata di Dio.

[16] Kant, I., *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, 1763, in: AA II, pp. 63-163; tr. It.: Kant, I., «L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio», in: *Scritti precritici*, cit., pp. 103-213. Per un commento critico al testo e un approfondimento del concetto kantiano di esistenza nella prova ontologica dell'esistenza di Dio, che non possiamo qui approfondire, rimandiamo a: Cicatello, A., *Non nominare il nome di Dio invano. L'Emendatio kantiana della prova ontologica*, in: «Studi kantiani», XXII, 2009, pp. 99-127; Id., *Ontologia critica e metafisica. Studio su Kant*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2011.

[17] Kant, I., *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral*, 1764, in: AA II: *Vorkritische Schriften II* (1757-1777), pp. 273- 301; trad. it.: Kant, I., *Indagine sulla distinzione die principi della teologia naturale e della morale (in risposta al quesito proposto dalla Reale Accademia di Scienza di Berlino per l'anno 1763),* in: *Scritti precritici*, cit, pp. 215-248.

Beweisgrund si registra una tappa fondamentale nella determinazione kantiana del rapporto di Dio con lo spazio e con il tempo[18]. Kant nega qui a Dio qualsiasi attributo spaziale e temporale. In riferimento allo spazio è affermato che «l'impenetrabilità dei corpi, la estensione (*Ausdehnung*) e simili non possono essere proprietà di colui che ha intelletto e volere»[19]. Allo stesso modo, in riferimento al tempo, Kant afferma che «l'essere necessario è immutabile e eterno (*unveränderlich und ewig*) […]. Non può perciò essere determinato o mutato in altro modo. Il suo non-essere è assolutamente impossibile, e quindi anche la sua origine e la sua fine; perciò esso è eterno»[20] . Il tempo e lo spazio sono esclusi definitivamente dalla sfera del trascendente e possono di conseguenza essere considerati unicamente nella loro immanenza[21]. Nel linguaggio umano l'eternità è designata attraverso un'estensione che va dall'eternità all'eternità. A Dio, in quanto assolutamente eterno, non appartiene alcuna dimensione passata, presente o futura. Data questa separazione di Dio dal tempo (così come dallo spazio), il concetto di eternità perde ogni riferimento temporale: la *Ewigkeit* è piuttosto associata alla durata (*Dauer*), che ne misura la grandezza.

> Esiste qualcosa di assolutamente necessario. Questo è unico nel suo essere, semplice nella sua sostanza, spirito nella sua natura, *eterno nella sua durata* (*ewig in seiner Dauer*), immutabile nella sua costituzione, onnisufficiente riguardo a tutto il possibile e a tutto il reale[22].

Con queste esposizioni Kant raggiunge due importanti traguardi speculativi. Da una parte il tempo (*Zeit*) perde ogni garanzia ontologica, viene cioè ad esso negata la sua oggettività dal momento che non è più fondabile nell'ordine del divino[23]. Dall'altra, se all'eternità viene escluso ogni attributo temporale, rimane a connotarla la durata (*Dauer*).

---

[18] Cfr.: Gent, W., *Die Raum-Zeit-Philosophie*, cit., p. 264.
[19] AA II 87; tr. it., p. 128.
[20] AA II 86; tr. it., p. 127.
[21] Allo stesso modo nella *Deutlichkeit* il tempo (*Zeit*) sembra esserci dato confusamente: «Ognuno per es. ha un concetto di tempo; si vuole che questo concetto sia definito. Occorre considerare questa idea nelle sue varie relazioni onde scoprire per suddivisione le sue note, collegare tra loro varie note astratte da essa onde vedere se risultano in un concetto sufficiente, e poi confrontarle per vedere se per caso l'una non racchiuda parzialmente in sé le altre» [Kant, I., *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral*, 1764, in: AA II 273-301; trad. it.: Kant, I., *Indagine sulla distinzione die principi della teologia naturale e della morale (in risposta al quesito proposto dalla Reale Accademia di Scienza di Berlino per l'anno 1763),* in: *Scritti precritici*, cit, pp. 232-233].
[22] AA II 90; tr. it., p. 131 (Il corsivo è mio).
[23] D'ora in avanti l'oggettività del tempo sarà cercata per altre vie, partendo dal presupposto che non è possibile una metafisica del tempo. Il tempo ci è "dato", come altri concetti, in maniera confusa (agostino). Di qui l'importante denuncia kantiana della scorrettezza di attribuire a Dio il concetto di infinito: tale espressione non è corretta, perché «la si spieghi come si vuole, nel suo significato proprio, evidentemente è sempre una espressione matematica […] mentre è più proprio parlare di onnisufficienza» [AA II 161; tr. it., p. 202].

Con ciò emerge, per il momento, un altro risultato importante per la nostra analisi: la durata non è un concetto definibile attraverso il tempo della *Zeit* ma è riferita all'eternità, la quale non designa nulla di temporale, e si fonda nell'ordine divino. La distinzione tra *Dauer* e *Zeit* è fondata sulla separazione ontologica di Dio e spazio-tempo: la realtà atemporale è durevole e la durata è associata all'immutabilità. Il tempo è svincolato dal suo fondamento ontologico che ne garantiva l'oggettività mentre, la durata resta la principale connotazione dell'eternità divina.

Da un punto di vista terminologico questa esclusione del tempo dall'ordine divino, vale a dire l'affermazione della sua atemporalità, è accompagnata parallelamente dall'utilizzo della nozione di *Dauer* come termine contrapposto alla *Zeit*. Al venir meno dunque della garanzia ontologica, che possedeva inizialmente il concetto di tempo, corrisponde il consolidarsi dell'uso del termine durata, quasi, per così dire, a sostegno di una garanzia ontologica che non trova più nel tempo la sua adeguata espressione. Quanto alla libertà umana resta ancora qui, com'è noto, un'accezione molto ristretta: «ognuno sa quanto contribuisca la libertà umana a prolungare o accorciare la vita. Nondimeno anche queste azioni libere devono essere soggette a un grande ordine»[24].

Lo scritto *Sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica* (1766)[25] conferma l'intenzione kantiana di svincolare il tempo da ogni riferimento a un mondo intelligibile[26] e mostra inoltre già la consapevolezza, che sarà centrale della *Critica della ragion pura*, della asimmetricità di spazio e tempo: ancora una volta è presente qui il tema della speranza nel futuro.

> La bilancia dell'intelletto non è pur del tutto imparziale, ed un braccio di essa, che porta la soprascritta, speranza d e l f u t u r o, ha un vantaggio meccanico che fa sì che ragioni anche leggere che cadono sul piatto retto da esso, traggono in alto dall'altra parte le speculazioni che abbian per sé peso più grande[27].

[24] [AA II 114; tr. it., p. 155]. Interessante notare in conclusione alla lettura di questo scritto una breve annotazione che Kant fa sulla nozione di perfezione: «In tutto il nesso di ragioni finora esposte […] io non ho mai menzionata la parola "perfezione". Mi sono accorto che l'espressione "perfezione", quantunque in alcuni casi subisca, per l'incertezza di ogni lingua, degenerazioni abbastanza rilevanti dal senso proprio, pure nel significato a cui principalmente ognuno attende anche in quelle deviazioni, presuppone sempre una relazione ad un essere che ha conoscenza e appetito». Con Dio è piuttosto da intendersi «il possesso integro di ogni perfezione» [AA II 158; tr. it., p. 199].

[25] Kant, I., *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, in: AA II: *Vorkritische Schriften II* (1757-1777), pp. 315-373; tr. it.: Kant, I., *Sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica*, in: *Scritti precritici*, cit., pp. 347-407].

[26] È qui che interviene la consapevolezza che sarà centrale della *Critica della ragion pura*, secondo cui i concetti di tempo e spazio non sono simmetrici ma concordano solo analogicamente.

[27] AA II 368; tr. it. p. 402.

In questo passo emerge il risvolto etico dei risultati della riflessione kantiana sul tempo[28]: l'oggetto in esame non è più il tempo cosmico ma soprattutto il tempo vissuto, propriamente umano.
Il tema della speranza nel futuro, come è emerso, era già presente nella *Naturgeschichte* in un significato tuttavia sostanzialmente teologico – di una considerazione di Dio come fondamento ontologico della realtà – e all'interno di una concezione ancora deterministica dell'agire umano che ne indeboliva la portata. La speranza del futuro presentata nei *Träume* non trova più la sua garanzia nella presenza di Dio; ciò testimonia già la ricerca del suo fondamento in una realtà più specificatamente umana. Si delinea cioè la direzione verso una concezione di un agire umano autonomo; in altri termini, la direzione di fondare quella garanzia nella presenza della legge morale, dunque nell'immanenza della ragione[29]. Da questi presupposti, seppur non ancora elaborati all'interno della matura teoria morale kantiana, qui la speranza può rivolgersi a un futuro immanente alla vita degli uomini e non in un futuro di un al di là.

> Pare perciò che sia conforme alla umana natura e alla purezza dei costumi fondare l'aspettazione del mondo futuro sulle sensazioni di un'anima ben fatta, anziché inversamente fondare il suo bene operare sulla speranza dell'altro mondo[30].

La speranza deve fondarsi dunque unicamente sull'operare umano, o meglio, nella terminologia che sarà propria della matura teoria morale kantiana, sulle intenzioni che lo guidano – qui chiamate «un'anima ben fatta» – e ciò è reso possibile solo dallo svincolamento del tempo da qualunque fondamento teologico.
Nella *Naturgeschichte* l'infinità del tempo stava a giustificare la speranza in un futuro e la possibilità di una ricompensa era sembrata trascendente. Abbandonata ora la possibilità di una ricompensa che sia fondata in una trascendenza divina, la speranza necessita di essere fondata altrimenti: si delinea, cioè, il bisogno di un tempo che intervenga a sua garanzia. Se il tempo restasse infinito, si mortificherebbe l'operare umano e si vanificherebbe la speranza in un futuro. Per poter lasciare spazio ad una speranza più propriamente umana, la teoria kantiana deve abbandonare l'idea di un tempo reale infinito, cosicché l'uomo possa conferire un senso al suo agire.
In questo senso, la speranza in un futuro acquisterebbe una sua ragion d'essere solo in virtù di una storicizzazione del tempo più specificatamente umano. Nel bisogno di un conferimento di senso all'agire, il tempo, svincolato da fondamenti

[28] Il passo, nonostante presentato da Kant all'interno della dottrina degli esseri spirituali, rivela che il problema del tempo ha continuato a preoccupare seriamente i pensiero di Kant.
[29] È stato inoltre rilevato, che, insieme ad altre considerazioni dello scritto, questo passo di rilevanza etica può rappresentare un primo accenno kantiano al primato della ragione pratica [Cataldi Madonna, L., *Osservazioni sul concetto di tempo*, cit.].
[30] AA II 393; tr. it. p. 427.

teologici, può essere soggetto, in questo caso, a una sorta di 'futurizzazione'[31], che giustifica la presenza di una speranza in un futuro prossimo, più propriamente umano.

[31] Sulla espressione 'futurizzazione' qui utilizzata, si legge in Cataldi Madonna: «La 'futurizzazione' del tempo, se ci è consentita questa espressione, provoca proprio tutto questo, conferendo una dimensione storica al tempo umano. Perché la storia si realizzi, il tempo deve svincolarsi dalla sua oggettività. Soltanto la soggettivizzazione del tempo paradossalmente oggettivizza il tempo storico e rende possibile e funzionale la speranza nel futuro. In questo modo si delinea in Kant il piano di una filosofia della storia fondata laicamente. Se la speranza ha un vantaggio nella bilancia dell'intelletto, questo riconoscimento non ha contribuito […] a determinare la scoperta della soggettività trascendentale del tempo?» [Cataldi Madonna, L., *Osservazioni sul concetto di tempo*, cit., p.79].

II

LE DEFINIZIONI DI TEMPO E DURATA NELLA *CRITICA DELLA RAGION PURA*

Con la *Dissertatio*, come è molto noto, il quadro di riferimento del concetto di tempo viene completamente riformato, non collocato più nella sfera dei principi che stiano a giustificare la creazione divina a fronte del male nel mondo. Interrogandosi sulle condizioni di possibilità a priori di ogni conoscenza, Kant rende il tempo uno dei concetti fondamentali della sua *Erkenntnistheorie* e dell'intera ontologia basata su di essa, essendo forma pura dell'intuizione e condizione di possibilità della percezione interna e di quella esterna. In questo quadro la nozione di durata acquisisce una connotazione temporale in senso stretto, qualitativamente neutra[32].

La rappresentazione del tempo non scaturisce dai sensi, ma è da questi presupposta. Non è adeguato definire il tempo come una serie successiva di ciò che esiste realmente, perché la stessa successione, il 'dopo' (*nach*), ha significato solo se una rappresentazione di tempo la precede: nel percepire qualcosa di successivo (*Nacheinander*) come presente in tempi diversi, o di simultaneo (*Zugleich*) come presente nello stesso tempo, si presuppone già il tempo.

Questo punto del *De mundi sensibiliis* è ripreso senza modifiche nella *Critica della ragion pura*, quando Kant afferma che spazio e tempo sono «forme pure di ogni intuizione empirica», ma che, a differenza dello spazio, il tempo è «la condizione formale a priori di ogni fenomeno in generale», mentre lo spazio è «limitato semplicemente alle condizioni esterne»[33]. Si delinea così l'esigenza teorica di un tempo che da un lato proceda radicalmente dalle condizioni universali del soggetto conoscente e dall'altro permetta una fondazione della fisica newtoniana. Al tempo non può essere attribuita alcuna realtà assoluta ma un'idealità trascendentale connessa alla realtà empirica[34].

Il tempo e lo spazio acquisiscono la loro necessità fondando la loro essenza sull'intuizione del soggetto conoscente, indicando i modi che egli impiega per

[32] Per uno studio introduttivo al concetto moderno di durata, rimandiamo a: Poser, H., *Dalla durata alla forma dell'intuizione. Il concetto di tempo nel XVII e XVIII secolo*, in: Ruggiu, L. (a cura di), *La filosofia del tempo*, Mondadori, Milano 1998, pp. 113-127; dello stesso autore, cfr.: Poser, H., *Zeit und Ewigkeit. Zeitkonzepte als Orientierungswissen*, in: Baumgartner, H.M. (hrsg. von), *Das Rätsel der Zeit*, Freiburg 1993, pp. 17-50.

[33] KrV A 34/B 50-A 39/B 56

[34] Cfr.: KrV A 35/B 52 ss.

ordinare le proprie rappresentazioni empiriche; il tempo si presenta all'intuizione come la forme a priori dell'ordinamento dei fenomeni (*reine Anschauungsform*)[35].

Secondo l'esposizione dell'*Estetica trascendentale*, l'intuizione, generale capacità del pensiero di riferirsi a oggetti[36], è specificatamente umana laddove il rapporto all'oggettività è possibile solo «a condizione che l'oggetto ci sia dato»[37]: l'intuizione finita si attiva solo in presenza di una modificazione della umana capacità ricettiva[38]. La sensibilità ha due diverse modalità di predisporre le condizioni per ricevere qualcosa di oggettivo: il senso esterno, se rivolta ad oggetti fuori di noi, il senso interno, se rivolta al modo in cui il soggetto modifica la sua parte recettiva. L'intuizione sensibile ha dunque una duplice capacità oggettivante: in questa duplice articolazione della facoltà conoscitiva, in cui si scinde il ceppo unitario dell'intuizione nelle due proprietà di un senso esterno e un senso interno, hanno origine le forme pure di ordinamento dei fenomeni.

Lo spazio e il tempo sono dunque forme di oggettivazione che appartengono a un modo di conoscere, forme pure che anticipano ogni esperienza possibile. Nel loro carattere primario di intuizioni pure, spazio e tempo si riferiscono a un piano originario di rapporti, condizione di possibilità di ogni relazione spazio-temporalmente determinata[39]. Essi sono quelle forme costitutive dell'atto di intuire che indicano le diverse modalità con cui la capacità oggettivante dell'intuizione sensibile e finitasi attiva e attraverso cui essa opera ogni relazione a se stessa e agli oggetti[40].

---

[35] Sulla *Zeitlehre* kantiana [oltre agli studi già citati di Werner Gent] cfr.: Düsing, K., *Objective und subjektive Zeit. Untersuchungen zu Kants Zeittheorie und zu ihrer modernen kritischen Rezeption*, in: «Kant-studien», 71, 1980, pp. 1-36; Gloy, K., *Kants Theorie der Zeit*, in: «Wiener Jahrbuch für Philosophie», 19, 1987, pp. 47-82; Henke, E., *Zeit und Erfahrung. Eine Konstruktive Interpretation des Zeitbegriff in der Kritik der reinen Vernunft*, Meisenheim 1978.

[36] KrV A 19/B 33.

[37] *Ibid*.

[38] «Soltanto la n o s t r a intuizione, sensibile ed empirica, può procurare un senso vero a quei concetti. Se dunque si assume l'oggetto di un'intuizione n o n s e n s i b i l e come se fosse un oggetto dato, lo si potrà certo rappresentare mediante tutti quei predicati che sono già impliciti in quello che si è presupposto, e cioè appunto che a d e s s o n o n s p e t t i n u l l a d i q u a n t o a p p a r t i e n e a l l ' i n t u i z i o n e s e n s i b i l e: e così esso non sarà esteso, ossia non sarà nello spazio; la sua durata non sarà nel tempo; non vi sarà alcun mutamento (successione della determinazione nel tempo), e così via» [KrV B 148-49].

[39] Queste sono le determinazioni temporali come 'dopo', 'prima', 'simultaneo', 'successivo', 'permanente' e le determinazioni spaziali come 'accanto', 'fuori', 'sopra', 'dentro', 'sotto', 'destra', 'sinistra'.

[40] A differenza di un *intellectus archetypus* – dove il carattere dell'intuire appartiene all'intelletto e dove l'oggetto è un universale, prodotto dall'atto stesso di intuirlo – l'intuizione finita è caratterizzata dalla recettività, la capacità «di ricevere rappresentazioni pel modo in cui siamo modificati dagli oggetti» [KrV A 19/B 33], il suo oggetto è un singolare e l'intuitività è sensibile. L'intuizione in entrambe le forme indica un'immediatezza del suo riferimento agli oggetti e la sua struttura è una totalità che contiene in sé le parti come sua interna articolazione. Se l'oggetto dell'intelletto archetipo è un universale sintetico, l'oggetto dell'intelletto finito è un universale analitico, in cui il particolare corrispondente proviene esclusivamente da un'intuizione empirica data [cfr.: KdU 407-8]. Dal momento che l'atto dell'intuire appartiene a un essere, il quale dipende sia dalla sua esistenza sia sua intuizione (che determina la sua esistenza, in rapporto a oggetti dati), esso è recettività. Il suo recepire è tuttavia una risposta attiva: essa ha in sé le forme predisposte a

In quanto forme pure, spazio e tempo sono delle totalità che precedono e contengono in sé le parti, sono delle totalità singolarizzate[41]: all'interno di esse si dispone il molteplice. Le forme dell'intuizione dello spazio e del tempo sono forme prive di contenuto, possibilità pure di un ordinamento dei fenomeni; le parti in cui le forme si specificano, a loro volta, non sono che puri rapporti, i quali non permettono alcuna conoscenza in sé degli oggetti. Entrambi hanno una realtà empirica e un'idealità trascendentale, una validità oggettiva per gli oggetti che possono essere dati.

Da un punto di vista topologico il tempo afferisce alla proprietà del senso interno e non può essere intuito esternamente[42]: mentre lo spazio è la rappresentazione necessaria a priori di tutte le intuizioni esterne, il tempo invece «sta alla base di tutte le intuizioni», sia esterne che interne al punto che «soltanto in esse è possibile qualsiasi realtà dei fenomeni»[43]. Questa è la caratteristica irriducibile del tempo rispetto allo spazio: mentre la capacità di oggettivazione della funzione ordinatrice dello spazio implica che le sue configurazioni siano presenti tutte in una sola volta (simultaneamente), nel tempo, al contrario, si esclude lo essere-insieme poiché ciascun istante ha spinto fuori l'antecedente e tiene ancora fuori il successivo[44].

Corrispondentemente alle tre categorie della relazione (sostanza, causa e azione reciproca) si determinano i tre modi del tempo: permanenza, successione, simultaneità, accennati nell'*Estetica trascendentale* e trattati più ampiamente nelle *Analogie dell'esperienza*[45].

In rapporto all'essenza del tempo, questi tre modi non stanno sullo stesso piano: uno dei tre, la permanenza, ne esprime più adeguatamente la costituzione. Nel senso interno la forma pura dell'intuizione ha predisposte, accanto all'articolazione del *Beharrliches*, del permanere, quelle del *Nacheinander*, del successivo, e della *Gleichzeit*, del simultaneo, ma niente di successivo e di

---

recepire ma anche predisposte anche l'impiego di esse, come principi ordinatori di ciò che recepisce. La sua passività consiste nell'istituire rapporti che la legano ad altro e la rendono dipendente; la sua attività consiste invece nel fatto che il rapporto stesso sia istituito.

[41] Nell'intuizione finita la presenza di un tutto che precede e determina le parti si trova nei modi del suo funzionamento, nelle forme dello spazio e del tempo; la rappresentazione che si rapporta a queste forme è una *representatio singularis*.

[42] Cfr.: KrV A 23/B 38.

[43] Tale impossibilità riguarda il carattere dell'esteriorità come tale: «Poiché tutte le rappresentazioni – abbiano o no oggetti esterni – pure in se stesse, quali modificazioni dello spirito, appartengono allo stato interno; e poiché questo stato interno rientra sotto la condizione formale dell'intuizione interna, e però del tempo; così il tempo è condizione a priori di ogni fenomeno in generale» [KrV A 34/B 50].

[44] Cfr.: A 33/B 50 «Diversi tempi non sono simultanei ma sempre successivi» [KrV A 31/B 47]. Per una discussione della differenza essenziale tra le forme pure dell'intuizione dello spazio e del tempo in riferimento alla Prima e alla Seconda Edizione della *Critica*, cfr.: Chiereghin, F., «Spazio e tempo nell'Estetica trascendentale di Kant», in: Ruggiu, L. (a cura di), *La filosofia del tempo*, Mondadori, Milano 1998, pp. 129-144.

[45] Cfr.: KrV A 182-183\B 224-227. Sui modi del tempo, cfr.: Paton, H.J., *Kant's Metaphysics of Experience*, London 1970, 2 voll. pp. 163 ss

simultaneo può essere rappresentato in assenza di un riferimento al permanente[46]. Sarebbe impossibile intuire le pure forme della successione, della simultaneità e della permanenza se esse non facessero capo unitariamente all'autoaffezione con cui l'animo viene modificato da se stesso: la durata e la costanza della coscienza di sé è il correlato dell'intuizione della permanenza (*Beharrlichkeit*); la ripercussione nell'intuire della sua modificazione data dalla sua stessa attività rende possibile l'intuizione della successione (*Nacheinander*); infine, l'autoriferimento, per cui è un unico e medesimo soggetto a trovarsi attivo e passivo a un tempo, consente l'intuizione della simultaneità (*Zugleichsein*)[47]. Il tratto essenziale del tempo è dunque quello di permanere, di essere immobile (*unwandelbar*): di qui si misura ogni articolazione temporale.

> La permanenza (*Beharrlichkeit*) esprime in generale il tempo, quale correlato costante di ogni esistenza dei fenomeni, di ogni cambiamento e di ogni concomitanza. Il cambiamento, infatti, non riguarda il tempo stesso, ma soltanto i fenomeni nel tempo (così come la simultaneità non è un *modus* del tempo stesso, giacché nessuna parte del tempo è simultanea, ma sono tutte quante successive). Se si volesse attribuire al tempo stesso una successione, si dovrebbe pensare un altro tempo ancora, nel quale questa successione fosse possibile[48].

Rispetto agli *Scritti precritici*, nella *Critica* la durata presenta una connotazione neutra, pensabile unitamente al tempo e definita «quantità dell'esistenza»[49].

> È solo mediante il permanere (*das Beharrliche*) che l' e s i s t e n z a (*D a s e i n*) acquisisce, nelle diverse parti della serie temporale, una q u a n t i t à

[46] L'*Estetica* assegna allo spazio l'assenza di movimento e al tempo assenza di mutamento: «nello spazio, considerato in se stesso, non c'è nulla di mobile […] l'estetica trascendentale non può contare fra i suoi dati a priori il concetto di cangiamento; poiché non il tempo stesso cangia, ma qualcosa che è nel tempo» [A 41/B 58]. «Non è il tempo che scorre, ma in esso scorre l'esistenza del mutevole. Al tempo stesso, che è immobile e permanente corrisponde nel fenomeno ciò che non muta nell'esistenza, cioè la sostanza, e soltanto in essa può esser determinata la successione e la simultaneità dei fenomeni nel tempo» [KrV A 144/B 183]. Così, in un altro passo si afferma: «Il tempo, dunque, nel quale deve essere pensato ogni cangiamento dei fenomeni, rimane e non muta: poiché esso è ciò in cui la successione e la simultaneità possono esser rappresentate soltanto come due determinazioni» [KrV A 182/B 224-225].

[47] Il termine *Zugleichsein* compare ventuno volte nell'intero *corpus* kantiano, quindici volte nelle *Analogie dell'esperienza* [KrV A 177/B 219; A 182ss/B 224ss.; A 211ss/B 256ss], due volte nello *Schematismo* [KrV A 144/B 183; A 144/B 184], una volta nella *Prefazione* della Edizione II [KrV B XLI], una nei *Prolegomena* [Prol, KGS IV, 307] e una volta nell'*Analitica del Sublime* della *Critica del Giudizio* [KU, KGS V, 259]. Su quest'ultimo utilizzo del termine, che differisce dagli altri, cfr.: Olson, M. J., *The Intuition of Simultaneity: 'Zugleichsein' and the Constitution of Extensive Magnitudes*, in: «Kant-Studien», 101, 2010, pp. 429-444.

[48] [KrV A 183/B 226]. Così Paton: «La permanenza esprime in generale il tempo come correlato costante di ogni esistenza fenomenica, di ogni cangiamento e di ogni concomitanza. Giacché il cangiamento non riguarda il tempo in se stesso, ma solo i fenomeni che sono nel tempo» [Paton, H.J., *Kant's Metaphysics,* cit., p. 196-7].

[49] KrV A 215\B 262.

> che si chiama d u r a t a (*eine G r ö ß e, die man D a u e r nennt*). Considerata infatti nella semplice successione, l'esistenza sta sempre per scomparire o per incominciare, e non possiede mai la benché minima quantità. Senza questo permanente, dunque, non vi è alcuna relazione temporale[50].

Si stabilisce una stretta relazione tra la permanenza (*Beharrlichkeit*), la durata (*Dauer*) e l'esistenza (*Dasein*): solo in virtù del permanere è possibile considerare l'esistenza come una durata, vale a dire come una grandezza quantitativa. La durata è dunque quella *Größe* che rende possibile la relazione temporale tra unità – quantitative, sensibili e percepibili – di tempo. Il permanere di ogni unità quantitativa percepita nella durata fornisce all'esistenza una *consecutio temporis*, un principio di relazione tra le parti, condizione di possibilità della successione e della simultaneità.

Secondo tale accezione quantitativa, la *durata* è inscindibile dal *tempo*; strettamente connessa alla forma pura dell'intuizione, essa acquista il suo significato di grandezza dell'esistenza solo a fronte delle *sinnlichen Anschauungen*[51]. Ai fini della conoscenza, non si dà un pensiero di una durata che non stia nel tempo, o di una durata che sia *senza* tempo. Come tutti quegli oggetti che non presentano un'intuizione corrispondente, così anche la durata – qualora pure pensabile – se non fosse possibile conoscerne e determinarne alcuna proprietà spazio-temporale, non fornisce in senso proprio «una vera e propria conoscenza»[52], perché «a qualcosa di simile non potrebbe essere applicata neanche una delle categorie» e perché «a proposito di questo concetto […] io non so assolutamente se possa darsi una qualche cosa che corrisponda a tale determinazione del pensiero, a meno che un'intuizione empirica non mi fornisca il caso a cui applicarla»[53]. Con le analogie dell'esperienza si danno:

> Principi di determinazione dell'esistenza dei fenomeni nel tempo, secondo tutti e tre i loro *modi*, ossia la relazione con il tempo stesso come una quantità (la quantità dell'esistenza, cioè la durata), la relazione nel tempo

[50] KrV A 182-183\B 224-225-226-227.
[51] Così nella *Dottrina trascendentale degli elementi* Kant affermava che, nell'ipotesi del pensiero di un oggetto, a cui «n o n s p e t t i n u l l a d i q u a n t o a p p a r t i e n e a l l ' i n t u i z i o n e s e n s i b i l e », esso sarà rappresentato al di fuori delle forme spazio-temporali e «così esso non sarà esteso, ossia non sarà nello spazio; la sua durata non sarà nel tempo; non vi sarà alcun mutamento (successione della determinazione nel tempo), e così via» [KrV B 149]. Così ancora ne *La disciplina della ragion pura rispetto alle ipotesi* leggiamo: «Non è lecito escogitare delle nuove forze originarie, per esempio un intelletto che sia capace di intuire il suo oggetto a prescindere […] da tutte quelle che ci presenta l'esperienza, né una presenza che non sia nello spazio, né una durata che non sia nel tempo (*keine Dauer als bloß in der Zeit*)» [KrV, A 771\B 799]. In KrV A 724\B 752 'durata' indica dividere il tempo.
[52] KrV B 149.
[53] *Ibid.*

> come una serie (successione), infine ancora la relazione nel tempo come insieme di ogni esistenza (simultaneamente)[54].

Accenniamo brevemente al fatto che con la seconda edizione della *Critica* Kant non si limita a riferire in modo generale il tempo al soggetto come forma pura dell'intuizione, ma mostra come all'intuire stesso appartenga la condizione di essere modificato dall'attività di quel medesimo se stesso di cui fa parte. L'animo, per essere modificato dalla sua stessa attività, deve essere differito da se stesso, «soltanto in questo modo può produrre un'intuizione di se stessi»[55]. Questa originaria diseguaglianza, «posta già a fondamento dell'animo»[56], consente a quest'ultimo di divenire cosciente di sé nell'intuizione immediata di se stesso. Senza questa distinzione dal se stesso non sarebbe possibile al sé rilevare alcuna successione, alcun mutamento e divenire. Tale distinzione, stabile e permanente, immune dal passare e dallo scorrere, costituisce il tempo originario, ciò attraverso cui passa e scorre qualunque cosa modifichi il soggetto, contrassegnando l'intero mondo oggettivo con l'impronta della propria finitezza essenziale. Pur trattandosi di un rapporto di dipendenza da se stesso, in essa emerge una passività e dunque un limite: nel dipendere dell'intuire umano dall'attività dell'animo, si coglie la radice interiore della sua finitezza[57], e con essa di tutti i fenomeni in generale che ricadono mediatamente o immediatamente nel senso interno[58]. Questo lo scarto, immutabile e permanente, che inerisce alla costituzione ontologica della soggettività, attraverso cui è possibile la percezione del movimento: ecco perché nel tempo «giace il segreto dell'origine della nostra sensibilità»[59].

Come avremo modo di vedere nel corso delle nostre analisi, nella definizione di felicità della *Sezione Seconda* del *Canone della ragione pura*, la durata indica un protendersi, nell'arco dell'intera esistenza umana, di tutte le inclinazioni sensibili: «La felicità è l'appagamento di tutte le nostre inclinazioni (tanto *extensive*, secondo la loro molteplicità, quanto *intensive* rispetto al grado e anche

---

[54] KrV A 215\B 262.
[55] KrV B 68.
[56] *Ibid.*
[57] Il carattere ontologicamente immutabile del tempo è questa struttura della soggettività umana finita che emerge soprattutto dall'analisi del senso interno. Il soggetto non potrebbe mai trasferirsi, nel suo essere temporalmente determinato, all'origine stessa del suo essere modificato, pur sapendo dell'esistenza di tale origine. La dipendenza interiore del soggetto da se stesso contraddistingue la sua finitezza in modo radicale rispetto a qualunque altra dipendenza esteriore. Tale dipendenza costitutiva della sua finitezza ha il nome di tempo, non essendo in sé nulla di temporale ma precedendo e fondando tutti i rapporti temporali determinati.
[58] Per un approfondimento del rapporto tra il senso interno e il senso esterno che emerge dalla ritrovata *Leningrad Reflexion* (su cui non possiamo soffermare le nostre analisi), la quale riflette la preoccupazione kantiana di pervenire a una prova oggettiva dell'intuizione esterna, con la conseguente accentuazione della funzione dello spazio rispetto al tempo, cfr.: Robinson, H., *Inner Sense and the Leningrad Reflexion*, in «International Philosophical Quarterly», 29, 1989, pp. 271-279; Zöller, G., *Making Sense Out of Inner Sense: The Kantian Doctrine as Illuminated by the Leningrad Reflexion*, in: «International Philosophical Quarterly», 29, 1989, pp. 263-270.
[59] KrV A 278/B 334.

protensive secondo la durata)»[60]. Abbiamo qui un utilizzo ulteriormente differente, da parte di Kant, della nozione di durata, trasposta ora all'ambito delle azioni umane. Nonostante si trasferisca qui alle inclinazioni i referenti della durata che fino a allora erano state le intuizioni temporali, resta tuttavia inalterato lo stretto legame tra *durata* e *sensibilità*, in questo caso delle *Neigungen* che, come avremo modo di vedere, caratterizzano il comportamento umano condizionato dal tempo e dagli altri vincoli sensibili.

[60] KrV A 806\B 834.

PARTE PRIMA

Il tempo qualitativo della soggettività morale.
La formazione delle massime e lo sviluppo del carattere intelligibile

I

LE MASSIME E IL PROCESSO DELLA LORO FORMAZIONE

Nella *Fondazione della Metafisica dei Costumi* (1785) il problema della teoria morale kantiana trova un adeguato procedimento di analisi nella distinzione tra principi soggettivi e principi oggettivi dell'agire. Qui la nozione di massima è presentata nel significato peculiare di fondamento reale dell'agire e di principio soggettivo[61]. In quanto regole secondo cui i soggetti agiscono concretamente esse sono «regole imposte a se stessi»[62] e, a differenza degli intenti (*Absichten*), sono portatrici di valore morale[63].

> Un'azione compiuta per dovere possiede il suo valore morale *non nello scopo* che deve attuarsi per suo mezzo, ma nella massima in base alla quale viene decisa; tale valore non dipende dunque dalla realtà dell'oggetto dell'azione, ma esclusivamente dal principio del volere in base al quale è stata compiuta, senza considerazione di alcun oggetto della facoltà di desiderare[64].

Qui è indicato non solo in cosa consiste il valore dell'azione – nell'essere attuata per dovere – ma si chiarisce cosa significa 'per dovere' in contrasto con 'per inclinazione'. Se per il primo si intende la risoluzione dell'agente, la decisione per un'azione moralmente buona secondo una massima, per il secondo si indica l'intento (*Absicht*) dell'azione. Il *valore* dell'azione riguarda la massima che giace a fondamento di un'azione compiuta per dovere e non secondo un intento

---

[61] La nozione di massima era di uso corrente e molto utilizzata nel linguaggio filosofico e letterario dell'Europa moderna. Dalla sua originaria accezione logica di proposizione generale – fondata, con Locke e Leibniz, sul principio di identità – il suo utilizzo si estendeva per analogia agli ambiti del diritto e della morale per indicare – con Montaigne e Descartes – assiomi, cioè strumenti decisionali individuali. Nel genere letterario moralista francese e tedesco, essa veniva associata a riflessione, aforisma e sentenza, mentre in Inghilterra si conciliava l'uso logico e quello morale. In ambito tedesco, con Wolff e Mendelssohn, il termine era impiegato in ambito morale sottolineando la sua valenza logica come premesse maggiori del sillogismo pratico. In Baumgarten aveva un valore di guida per il consolidamento della volontà. Per uno studio sull'utilizzo del termine, cfr.: Bubner, R., Dierse, U., «Maxime», in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter, C. Gründer, vol. V, Basel 1980, coll. 941-44.

[62] Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), hrsg. von Menzer, P., in: AA IV 385 – 464, cit. 438; tr. it.: Kant, I., *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di Gonnelli, F., Laterza, Roma-Bari 2013. D'ora in avanti il testo sarà citato con l'abbreviazione GMS seguita dal numero di pagina dell'Edizione dell'Accademia riportata anche nell'edizione italiana.

[63] Cfr.: GMS 399.

[64] GMS 397. In questo passo si accenna al fondamento di determinazione che consiste nel contenuto morale della massima, al perché è condotta l'azione dell'esempio portato da Kant di conservare la propria vita per dovere.

perseguito, il quale contiene un determinato effetto dell'azione, una realizzazione efficace dello scopo, che è oggetto della facoltà di desiderare. L'oggetto desiderato non deve però necessariamente essere motivo di determinazione della volontà.

L'interesse per la teoria morale kantiana è di comprenderne le condizioni non empiriche in base a cui le massime possano avere valore morale, il quale è inteso dunque come valore di adeguazione alla legge. La nozione di massima per queste ragioni non trova nell'indagine della *Fondazione* una precisa collocazione teorica. Il rapporto tra massima e legge è sviluppato e districato nella forma argomentativa: *come può una massima diventare legge?*[65] L'intento di esporre le condizioni di possibilità per cui una massima abbia pieno valore morale porta Kant a esaminare i modi di agire e ricercare le formule dell'obbligazione: un esame focalizzato unicamente sulla struttura e sul ruolo della massima risulta marginale. In questo senso il rapporto tra massima e legge è considerato qui solo indirettamente, mediante cioè l'argomento dell'imperativo categorico: il rapporto tra la legge morale e il principio soggettivo dell'azione è un rapporto categorico[66]. Definendola quasi accidentalmente e genericamente in una nota, Kant presenta così la distinzione tra legge e massima come la distinzione tra «il principio soggettivo del volere» distinto dal suo principio oggettivo, l'imperativo categorico.

> *Massima* è il principio soggettivo del volere; il principio oggettivo (ossia quello che servirebbe anche soggettivamente da principio pratico a tutti gli esseri ragionevoli, se la ragione avesse pieno potere sulla facoltà di desiderare) è la legge pratica[67].

Nell'indicare in questo modo con 'massima' il rapporto del singolo uomo alla legge morale in generale, Kant accenna in questa trattazione un significato di massima – la massima morale o massima della volontà pura – che troverà il suo pieno sviluppo nella *Critica della ragion pratica*[68]. La massima non è un dovere

[65] Questo è il modo espressivo dominante della *Fondazione* (Cfr.: GMS 402; 404; 421; 422; 424).
[66] Cfr.: GMS 420-421.
[67] GMS 400n.
[68] Essa è massima della volontà pura. Rispetto alle massime qui definite per lo più come un modo concreto dell'azione contenente regole pratiche dell'agire, questo tipo di massima giace su un piano normativo superiore. Nella letteratura critica, per evitare gli equivoci derivanti dalla distinzione di 'massime materiali' e 'massime formali', si nomina a volte questa distinzione come 'massime di primo ordine' e 'massime di secondo ordine'. Esempi di massime di primo ordine si trovano in: GMS 397 e GMS 399. Si veda a tal proposito: Schwartz, M., *Der Begriff der Maxime bei Kant. Eine Untersuchung des Maximenbegriffs in Kants praktischer Philosophie*, LIT Verlag, Berlin 2006; Torralba, J., *La teoría de la acción de Kant. Del concepto de máxima como regla autoimpuesta a la descripción de la acción*, in: «Tópicos», 41 (2011), pp. 17-61; Id., *The Two Objects of Practical Reason. Moral autonomy, human causality, and inner disposition (Gesinnung)*, in: Bacin, S., Ferrarin, A., La Rocca, C., Ruffing, M. (Hg.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses*, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 2013, pp. 693-705.

perché il concetto di dovere implica necessità pratica. Secondo un'altra definizione, le *Maximen* non hanno nulla di necessario che le caratterizza e sono connotate dal contenere regole pratiche dell'agire:

> *Massima* è il principio soggettivo dell'agire e deve essere distinto dal *principio oggettivo*, ossia dalla legge pratica. Quella contiene la regola pratica che determina la ragione secondo le condizioni del soggetto (più spesso della sua ignoranza o anche delle sue inclinazioni), ed è dunque il fondamento secondo cui il soggetto *agisce*; la legge è invece il principio oggettivo, valido per ogni essere razionale, e il fondamento secondo cui *deve agire*, ossia un imperativo[69].

Emerge come il concetto di massima, presentato marginalmente nell'indagine della *Fondazione*, è oggetto di oscillazione dell'argomentare kantiano. Per un verso le massime imprimono decisioni per modi concreti di agire, contengono regole pratiche e non sono necessarie alla determinazione del volere 'per il dovere'. Per altro verso si accenna al fatto che esse esprimono, in quanto principi soggettivi, una decisione per una configurazione determinata e fondamentale che un uomo assume in relazione alla legge morale, ma tale rapporto si definisce solo attraverso l'idea di una assunzione imperativa categorica della massima a legge. Nell'opera del 1785 resta ad ogni modo un assetto teorico di fondo che separa il piano valutativo dal piano motivazionale-esecutivo: in alcuni passi tale distinzione sembra conferire alla legge il dominio della valutazione e alla massima il dominio dell'esecuzione effettiva dell'azione. Questa impostazione sembra privare, da un lato, una diretta efficacia motivante al momento della valutazione, dall'altro un diretto legame con il valore dell'agire in questione al momento esecutivo concreto[70]. L'individuazione di un duplice momento dell'agire morale conduce a una duplicità corrispondente nell'etica: l'indagine di fondazione sarebbe in grado si occuparsi soltanto del momento della vita morale riconducibile a concetti, mentre quello di maggiore concretezza pratica resterebbe inaccessibile a una trattazione fondata a priori e apparentemente irriducibile a una struttura pura. Le massime vengono così escluse dall'ambito della morale e marginate a oggetti della psicologia empirica che ne indaghi la loro composizione a partire dagli impulsi e dalle inclinazioni[71].

---

[69] GMS 420-421n.

[70] Esposizioni basate su questo assetto, si trovano anche ne *Il canone della ragion pura*: «le leggi pratiche, in quanto si fanno allo stesso tempo ragioni delle azioni, cioè principi soggettivi, si chiamano massime […] la valutazione della moralità, quanto alla sua purezza e alle sue conseguenza, avviene in base a idee, l'osservanza delle sue leggi in base a massime» [KrV A 812/B 840]; così in una riflessione: «la moralità ha leggi, la prudenza ha regole, e la condotta di vita di ognuno ha massime» [*Refl.* 7821, AA XIX 526] e nelle lezioni: «il principi oggettivi sono le leggi, e sono distinti da quelli soggettivi, ovvero dalle massime in base alle quali agisco. I principi oggettivi sono quelli (che indicano) in che cosa consiste la moralità; quelli soggettivi come io conseguo la moralità» [*Moral Mrongovius II*, AA XXIX 602-03].

[71] Cfr.: GMS 427.

Dopo il 1785, l'urgenza avvertita da Kant di procedere ulteriormente nello sviluppo della teoria morale in modo da avvicinarsi più adeguatamente agli obiettivi preposti e non raggiunti nella *Fondazione*, lo induce a ritornare sulle questioni relative ai fondamenti dell'etica. In questo momento della riflessione kantiana si registra una profonda revisione di alcuni nodi centrali della teoria fino ad allora elaborata: questo è un importante momento di passaggio, in cui la nozione di massima avanza un ruolo centrale ed entra a pieno titolo nell'indagine trascendentale[72].

Al tempo della *Fondazione* Kant annunciava la stesura di una futura seconda *Critica* – pensata come 'Critica della ragione pratica pura' – che avrebbe dovuto stabilire il nesso sistematico tra i due domini delineati dalla *Fondazione*. In realtà la *Critica* deve ora sviluppare l'esposizione «della ragione pratica pura a partire dalla critica della ragione pratica»[73] e viene realizzata sotto il titolo *Critica della ragion pratica*, presentando un impianto e un assetto differente da quello precedentemente annunciato. A partire proprio dall'intento di mirare all'obiettivo pratico della teoria morale e dall'urgenza di rispondere alle critiche dei recensori della *Fondazione*[74], nella *Prefazione* della *Critica della ragion pratica* Kant riduce la validità della *Fondazione* a una semplice formulazione corretta della legge morale e ridimensiona così il ruolo teorico dell'opera del 1785 a una semplice «presa di coscienza provvisoria»[75] del principio supremo della moralità. La nuova *Critica* prende le mosse da un punto di partenza differente dall'indagine della *Fondazione*, abbandonando il richiamo iniziale alla volontà buona[76].

In questo richiamo non era stato colto dai lettori il tentativo di porre la valutazione morale comune alla base dell'argomentazione[77]; la teoria degli imperativi, inoltre,

---

[72] Il primo studio ad aver sottolineato questo aspetto è stato: Cfr.: Höffe, O., *Die Form der Maximen als Bestimmungsgrund*, in: Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, hrsg. von Höffe, O., Berlin 2003, pp. 63-80; cfr. anche: Albrecht, M., *Kants Maximenethik und ihre Begründung*, in: «Kant-Studien», 85 (1994), pp. 129-46 e Nuzzo, A., *Ideal Embodiment. Kant's Theory of Sensibility*, Indiana University Press, Bloomington 2008.

[73] KpV A 13.

[74] Una delle più note recensioni critiche alla *Fondazione* era di Pistorius, il quale affermava che: «anche se tutti i rimproveri che l'Autore rivolge ai sistemi morali che divergono dal suo […] fossero fondati, comunque quello che egli presenta sanerebbe questo delitto al più soltanto nella teoria, o riguardo alla mera speculazione, ma non potrebbe essere di alcun uso per la prassi, poiché il suo principio non può assolutamente né essere reso evidente come legge obbligante all'intelletto degli uomini comuni, e in genere di tutti coloro che non sono esercitati al pensiero speculativo, né può avere influsso sulla volontà» [Pistorius, E.A., (recensione a) *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, in: «Allgemeine deutsche Bibliothek», 66, Bd. II, Mai 1786, 463, in: A. Landau (hrsg.), *Rezensionen zur kritischen Philosophie*, vol I, Bebra 1991, p. 367].

[75] KpV A 14.

[76] «La metafisica dei costumi, infatti, deve indagare l'idea e i principi di una volontà pura possibile» [GMS 390]. Al centro la teoria degli imperativi, vale a dire delle formule atte a fornire una costruzione non empirica delle strutture dell'agire e dell'uso della libertà, era la volontà buona. Sul concetto di volontà nella *Fondazione*, cfr.: Ameriks, K., *Kant on the Good Will*, in: *Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, hsg von O. Höffe, Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1989 (2010).

[77] Qui il metodo era analitico e regressivo: «in questo scritto ho seguito il mio metodo nel modo che credo sia il più conveniente, se si vuol risalire analiticamente dalla conoscenza comune alla

non era stata letta come esposizione delle regole che costituiscono l'agire e dunque come indagine fondamentale per la derivazione dell'unico principio della moralità, ma come un'altra, ennesima, formulazione. La nuova impostazione della teoria morale aveva il compito di mettere in discussione la correttezza e l'efficacia della presentazione del principio morale attraverso i due elementi argomentativi della *Fondazione,* il riferimento al giudizio comune e l'indagine delle regole dell'agire.

Ripensare le due questioni portò Kant a rielaborare gli elementi della prima e della seconda sezione dell'opera del 1785, presentando i medesimi nuclei concettuali in una rimodellata configurazione di rapporti. Ciò conduce il filosofo a ridimensionare il valore degli imperativi, riducendo lo stesso uso del termine che era stato così centrale nella *Fondazione*: utilizzati lì nell'esigenza di sottolineare il tratto comune di elementi eterogenei (regole dell'abilità e regole morali), e recepiti invece come semplici formulazioni lontani dalla realtà, gli imperativi non indicavano nel modo più adeguato la complessità degli elementi coinvolti nella costituzione della prassi.

Dalla distinzione di imperativi ipotetici e imperativi categorici, occorreva ora nominare diversamente e in modo inequivocabile i due domini eterogenei dell'agire, sostituendo gli imperativi ipotetici con i precetti (*Vorschriften*), e insistere sulla differenza strutturale dei due generi di determinazione: da una parte si ha una determinazione delle condizioni della causalità propria degli esseri razionali sensibili (i precetti), e dall'altra, una determinazione della sola volontà (regole morali). Il dominio della determinazione pratica vera e propria era rappresentato unicamente dal secondo tipo di determinazione, mentre il primo (che indicava una risoluzione dei mezzi per raggiungere uno scopo) non costituiva affatto una vera e propria determinazione pratica, piuttosto ne dipendeva[78].

A partire dall'esigenza di rendere ancor più chiara questa acquisizione, la seconda *Critica* si apre concentrandosi esclusivamente sulle componenti coinvolte nella determinazione propriamente pratica e sulla delucidazione dei loro rapporti. Data questa priorità di prospettiva, il riferimento principale dell'indagine

---

determinazione del suo supremo principio, e discendere di nuovo indietro, sinteticamente, dalla prova di questo principio e dalle sue fonti alla conoscenza comune, in cui si trova il suo uso» [GMS 392].

[78] La distinzione era presentata nella *Fondazione* come distinzione tra proposizioni pratiche analitiche (gli imperativi ipotetici, che indicano i mezzi per il raggiungimento di un fine già posto dalla volontà, e dunque da essa dipendenti) e la proposizione pratica sintetica (l'imperativo categorico). Nella *Fondazione*, l'utilizzo degli schemi della logica trasposti alla costruzione della teoria morale aveva favorito l'emergere del carattere comune a due forme di agire differente, uno in riferimento a un intento particolare, l'altro in riferimento alla norma morale. Ora, riconoscendo centrale la loro eterogeneità, lo stesso termine poteva apparire equivoco e inadeguato. «A Kant non interessava delineare quali rapporti di obbligazione si stabiliscono nel giudicare buona un'azione possibile, bensì comprendere 'come gli esseri umani compiono una scelta' […]; soltanto che ora la sua immagine della scelta morale si era molto approfondita ed era divenuta ben più complessa, e la nozione di imperativo si rivelava inadatta ad articolarne tutte le componenti» [Bacin, S., *Il senso dell'etica. Kant e la costruzione di una teoria morale*, Società editrice Il Mulino MMVI, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2006, p. 173].

dell'*Analitica* non è più, dunque, una teoria degli imperativi che miri alla definizione di regole legate alla valutazione morale (attraverso cui era emerso il ruolo teorico di una comprensione dell'agire), bensì l'attività stessa della determinazione della volontà, il modo in cui il *Wille* opera e si attiva nel soggetto.

> Noi ora ci dobbiamo occupare di una volontà e dobbiamo esaminare la ragione in relazione non agli altri oggetti, ma a questa volontà e alla sua causalità. Quindi i principi della causalità incondizionata empiricamente devono essere il cominciamento; e soltanto dopo si potrà tentare di stabilire i nostri concetti del motivo determinante di una tale volontà, della sua applicazione agli oggetti e, infine, al soggetto e alla sua sensibilità. La legge della causalità per la libertà, cioè un principio puro pratico, è qui inevitabilmente di cominciamento e determina gli oggetti ai quali può soltanto essere applicata[79].

Di qui la stessa definizione dell'uso 'pratico' (*praktisch*) della ragione designa ora, non solo genericamente tutto quel che «è possibile mediante la libertà»[80], ma tutto quel che si riferisce più strettamente alla determinazione del volere: si pone così un'intima relazione tra ragione e volontà. Nel suo uso pratico,

> «La ragione si applica ai motivi determinanti della volontà, la quale è una facoltà o di produrre oggetti corrispondenti alle rappresentazioni, oppure di determinare se stessa, cioè la propria causalità, all'attuazione di essi […]. Poiché qui la ragione può bastare alla determinazione della volontà, ed ha sempre realtà oggettiva, in quanto si tratta solamente del volere»[81].

Nell'esigenza di focalizzare il nucleo centrale della scelta morale, vale a dire la determinazione del volere (*Willensbestimmung*)[82] e le componenti che in essa agiscono, bisognava ripensare l'elemento sentimentale della moralità, ricercandone una struttura formale riconoscibile a priori, al fine di argomentare l'unità di giudizio e motivazione in una struttura *unitaria* della determinazione del volere, coniugando così sistematicamente lo spazio logico e quello motivazionale della teoria morale. Allo stesso fine la nozione di rispetto per la legge richiedeva

---

[79] KpV A 32.
[80] KrV A 800/B 828.
[81] KpV A 29-30. Su questo significato di 'pratico', cfr. anche: KpV A 36; KpV A 77; KpV A 86.
[82] Per alcuni dei numerosi studi sulla determinazione della volontà, cfr.: Brandt, R., *Die Selbstverwirklichung des Menschen in der kantischen Moralphilosophie (Ein Stenogramm)*, in: Klemme, H., Kühn, M., Schönecker (Hg.), *Moralische Motivation. Kant und die Alternativen*, Kantforschungen, Band 16, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2006, pp. 39-58; Id., *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Hamburg 2007; Horn, C., *Wille, Willensbestimmung, Begehrungsvermögen*, in: Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, hrsg. von O. Höffe, Berlin 2003, pp. 43-61; Klemme, H. F., *Praktische Gründe und moralische Motivation. Eine deontologische Perspektive*, in: Klemme, H., Kühn, M., Schönecker (Hg.), *Moralische Motivation*, cit., pp. 113-154.

di essere approfondita attraverso una chiara definizione e una sua distinzione sistematica in rapporto agli altri sentimenti[83].
La nuova indagine, dunque, che prende le mosse dalla determinazione della volontà, mira ad approfondire le caratteristiche del modo di agire degli esseri umani e all'analisi non empirica di tutte le funzioni soggettive della determinazione del volere (le strutture dell'agire), dunque del senso stesso delle norme morali (la loro anima normativa). Tale presentazione del dovere, più ampia rispetto alla *Fondazione*[84], permette a Kant di individuare la legge morale all'interno dell'intera struttura di ogni determinazione dell'agire, non soltanto in rapporto alla valutazione, la quale ora diventa solo un polo di due momenti unitari.

Il primo capitolo dell'*Analitica* ha l'intento di evidenziare l'unità delle due sezioni iniziali della *Fondazione*, mostrando cioè i due modi possibili della determinazione pratico-morale. A rafforzare la nuova indagine è l'esposizione argomentativa: invece di prendere le mosse dalla concezione morale comune, l'indagine ha inizio dal concreto atto della volontà, a partire dal quale presentare il principio morale. Da questa prospettiva la relazione tra legge e massima, due degli elementi costitutivi della determinazione della volontà (autentica determinazione pratica), può essere sviluppata da Kant senza mediazioni, senza il riferimento, cioè, agli imperativi. Proprio grazie alla nozione di massima l'indagine kantiana coglie il nucleo della determinazione della volontà. Nel § 1 si fornisce un chiarimento preliminare del concetto di massima – che sarà sviluppato nel corso dell'intera trattazione – ponendo già i termini chiave dell'indagine.

> I principi pratici sono proposizioni che contengono una determinazione universale della volontà, la quale ha sotto di sé parecchie regole pratiche. Essi sono soggettivi, ossia m a s s i m e, se la condizione vien considerata dal soggetto come valida soltanto per la sua volontà; ma oggettivi, ossia l e g g i pratiche, se la condizione vien riconosciuta come oggettiva, cioè valida per la volontà di ogni essere razionale[85].

Le massime sono principi generali e in quanto tali non vanno riferite ad un atto particolare. Non essendo semplici intenzioni singolari[86] e non indicando immediatamente i mezzi per raggiungere uno scopo (che invece spetta ai precetti

[83] Il limite della *Fondazione* di non aver sviluppato il nesso intrinseco tra legge e sentimento del rispetto è stato definito da Bacin 'pregiudizio esternalistico', vale a dire «l'idea che, per tradursi in atto, il riconoscimento di una condotta possibile come buona debba essere integrato da un motivo che non può scaturire da tale riconoscimento, ma deve esservi aggiunto» [Bacin, S., *Il senso dell'etica*, cit., p. 176].
[84] L'intento di una nuova esposizione mira ad una nuova e più efficace derivazione della norma morale dalla struttura stessa dell'agire in quanto unitaria, dalla complessità stessa della *Willensbestimmung* e dall'efficacia concreta della sua autonomia, non riguardando più solo il nesso tra la forma imperativa e presentazione della norma.
[85] KpV A35.
[86] Come sarà ribadito in *Rel* VI 23 ss.

tecnici), esse indicano la semplice determinazione della volontà secondo norme assunte dal soggetto; le massime sono dunque principi generali che non contengono più (rispetto alla *Fondazione*) regole pratiche dell'agire – non sono propositi specifici di compiere una certa azione particolare – ma semplicemente la loro forma normativa generale[87]. Emerge così la stretta relazione tra la norma e il soggetto, esigenza primaria di una filosofia pratica soggettiva.
Nel dominio delle leggi pratiche, una volta distinta la struttura vera e propria (la forma) dal suo contenuto specifico (la materia), e una volta affermato che «tutti i principi pratici materiali, come tali, sono di una sola e medesima specie e appartengono al principio universale dell'amor proprio»[88], l'argomento kantiano dimostra il nesso strutturale tra massima e legge. Sia la struttura delle massime che la struttura della legge sono in grado di indicare la determinazione della volontà: con ciò è stabilito il rapporto tra i due termini secondo la forma, «la semplice forma di una legge universale»[89]. «Supposto», prosegue l'argomento, «che la semplice forma legislativa delle massime sia il motivo determinante sufficiente di una volontà, [bisogna] trovare la natura di quella volontà [*die Beschaffenheit desjenigen Willens*] che è determinata solo per questa forma»[90]. La semplice forma della legge non può essere oggetto dei sensi ma solo oggetto di una rappresentazione razionale, e in quanto tale è in grado di fungere da motivo determinante della volontà, distinguendosi da tutti gli altri moventi.

> Se nessun altro motivo determinante della volontà può servir di legge a questa, se non semplicemente quella forma legislatrice universale, una tale volontà deve essere considerata come affatto indipendente dalla legge naturale dei fenomeni, cioè dalla legge di causalità degli uni rispetto agli altri. Ma una tale indipendenza si chiama l i b e r t à nel senso più stretto, cioè trascendentale. Dunque una volontà, a cui la semplice forma legislativa delle massime può servir di legge, è una volontà libera[91].

Il carattere di universalità della massima, espresso dalla sua intrinseca forma legislativa, è il tratto formale che la accomuna alla legge morale. Nell'esporre la sua forma universale si pone già, dunque, la condizione stessa di possibilità del suo accordo con la legge, vale a dire la condizione di esprimere, da parte del soggetto, quell'autonomia che è propria della sua ragione pratica in quanto pura: questa è la libertà trascendentale di una volontà che si determina secondo il motivo sufficiente della rappresentazione razionale, della semplice «forma legislativa». Dal punto di vista della sua semplice forma, la massima esprime l'uso della libertà del soggetto concreto: la legge morale, infatti, «non esprime

[87] Essa sono principi generali sono generali semplicemente in quanto sono determinazioni della volontà; le regole pratiche non contenute in esse sono ad esse subordinate.
[88] KpV A 40.
[89] KpV A 49.
[90] KpV A 51.
[91] *Ibid*.

nient'altro che l' a u t o n o m i a della ragion pura pratica, cioè la libertà; e questa è anche la condizione formale di tutte le massime, alla quale condizione soltanto esse possono accordarsi con la legge pratica suprema»[92].
Ora, stabilire il nesso comune (la forma) tra legge e massima permette all'argomento di porre il nesso tra massima e consapevolezza morale. Da parte del soggetto, la consapevolezza della normatività incondizionata si fa avanti proprio nel suo rapporto diretto con la massima, e più precisamente, nell'atto della sua *formazione*:

> Dunque è la legge morale ciò di cui diveniamo consci immediatamente (appena formiamo la massima della volontà) [*sobald wir uns Maximen des Willens entwerfen*], ciò che ci si presenta anzitutto, e che, poiché la ragione ci presenta quella legge come un motivo determinante sopra cui le condizioni sensibili non possono prevalere, ma che è affatto indipendente da esse, ci conduce direttamente al concetto di libertà[93].

Il soggetto accede alla consapevolezza di poter determinare liberamente la propria volontà nel momento stesso della scelta morale, non appena si configura la massima del suo volere. Si tratta di una consapevolezza – la quale non si pone su un piano psicologico – in cui il soggetto riconosce, più o meno esplicitamente, lo stato, sempre attuale, dell'uso della sua libertà: «egli giudica dunque di poter fare qualcosa (*daß er etwas kann*), perché è conscio di doverlo fare (*daß er es soll*), e conosce in sé la libertà che altrimenti, senza la legge morale, gli sarebbe rimasta incognita»[94].

A prescindere dal contenuto e dal valore di essa, in ogni massima è sempre presente il riferimento a una norma di ordine superiore: il suo carattere prescrittivo, cioè, rimanda al principio universale formale di ogni prescrizione. In virtù di tale rinvio soggettivo alla forma di determinazione oggettiva, la massima è quell'unico elemento che determina il legame – propriamente pratico – tra norma morale e soggetto, cioè il nesso intrinseco tra la legge morale incondizionata e la determinazione soggettiva del volere (la scelta concreta).
La carica prescrittiva delle massime consiste, dunque, in una presa di posizione morale da parte del soggetto che orienta il suo agire: in questo senso non consiste nell'adeguarsi a una prescrizione superiore già esistente. La richiesta incondizionata del principio supremo della moralità diventa infatti operante, e dunque oggetto di coscienza, nel momento in cui il soggetto forma i suoi principi morali, «non appena si costruisce massime dell'agire».
Dal lato soggettivo, la coscienza della legge morale è un fatto innegabile (*unleugbar*) che si impone al soggetto inevitabilmente nell'atto della formazione dei principi del suo agire, atto nel quale ne va, dunque, del soggetto stesso in

[92] KpV A 59.
[93] KpV A 53.
[94] Cfr.: KpV A 54.

quanto persona[95]. Dal lato oggettivo, la coscienza della legge morale è un'azione originaria, non deducibile e propriamente pratica[96]: essa è sintetica a priori in quanto, indipendentemente dall'esperienza dell'inclinazione naturale, unisce alla legge (oggettiva) una determinazione della volontà (soggettiva) che non è inclusa nella legge.

Nell'agire secondo la legge morale è in gioco una richiesta, dunque, che il soggetto stesso avanza implicitamente in quanto essere che agisce, prima di tutto, secondo massime. La legge morale è diretta proprio alle massime, principi di un agente particolare in un tempo particolare attraverso cui il soggetto, nella contingenza del suo agire, cerca di strutturare la sua intera attività. In quanto principio calato nel contesto la massima assume il ruolo di mediazione tra il particolare e l'universale: *attraverso* le massime il soggetto vuole che esse, in quanto principi per ora validi soggettivamente, diventino una legge che abbia un senso universale. In questo suo rapporto con la massima egli accede al senso dell'imperativo categorico: non appena si prefigura principi ad agire, il soggetto è cosciente del carattere spontaneo di questi principi e della loro suscettibilità a diventare legge valida per tutti gli altri soggetti.

> Opera in modo che la massima della tua volontà possa sempre valere in ogni tempo come principio di una legislazione universale[97].

Il ruolo mediatore della massima nella scelta per il dovere trova così una precisa collocazione nella teoria morale kantiana. Essa prova il fatto che l'idea della legge non deriva da un legislatore esterno; il ruolo centrale della massima, dunque, è prova della stessa autonoma della volontà[98].
Lungi dal pensiero di un imperativo, la cui applicazione si attinge in una distanza intellettuale dalla pratica morale, la legge opera come forza concreta dello sviluppo delle massime in cui sono interconnessi il particolare e l'universale[99].

---

[95] «La coscienza di questa legge fondamentale si può chiamare un fatto della ragione» [KpV A 56]. La coscienza della legge morale è l'azione fondante della ragione pratica, cioè il compimento della sua *praxis*. In questa coscienza la ragione afferra la propria causalità intelligibile e manifesta realmente la propria praticità: «La ragione pura è per se sola pratica, e dà (all'uomo) una legge universale che noi chiamiamo *legge morale*» [KpV A 56].
[96] La coscienza della legge è un fatto non deducibile in quanto non fondata su nessuna intuizione, né empirica (la legge morale è un intelligibile) né pura (la legge morale, nel suo porsi, non dipende dal tempo).
[97] KpV A 54.
[98] Su questo aspetto hanno insistito: O'Neill, O., *Acting on Principles*, New York 1975; Cohen, H., *Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte*, Berlin 1910, p. 221.
[99] L'imperativo categorico resterebbe astratto se applicato immediatamente all'azione individuale, e l'azione morale sarebbe posta in termini falsati di una sorta di applicazione di un universale al particolare, o, viceversa, enfatizzando il movimento contrario, nei termini di un'azione realizzabile per inferenze logiche attraverso un semplice test di universalizzabilità. L'imperativo categorico richiede di sussumere le nostre massime esistenti alla legge morale: se si riduce l'imperativo categorico a una forma di test procedurale, si può ignorare la vera natura della legge morale. Le

L'universalismo normativo di una legge oggettiva, dunque, non si trova in opposizione con l'*ethos* della vita umana concreta: l'oggettività della legge, che si impone come un fatto, rileva quella componente fondamentale di validità incondizionata – e quindi universale – che, più o meno esplicitamente, inerisce a ogni elemento normativo che è in gioco nell'agire del soggetto.

Il principio supremo della moralità, dunque, non si manifesta mai direttamente nella sua forma di principio generale ma sempre sotto la forma di una massima, in veste di una prescrizione soggettiva, attraverso cui essa trova realizzazione nell'agire concreto. Nella specifica forma della massima la legge oggettiva e universale è riconosciuta dal soggetto, nella sua validità in quanto principio soggettivo. Da un punto di vista strutturale, in ogni massima si esprime la presenza attiva della legge, che in quanto motivo determinante è considerata come la forma e come «condizione suprema di tutte le massime»[100]. Solo tenendo ferma questa struttura del nesso inscindibile tra legge e massima, si comprende questo passo centrale dell'*Analitica*:

> La regola pratica è dunque incondizionata, e quindi rappresenta a p r i o r i come una proposizione pratica categorica, mediante la quale la volontà viene assolutamente e immediatamente […] determinata oggettivamente. Poiché qui la r a g i o n p u r a p r a t i c a in sé è immediatamente legislativa. La volontà è concepita come indipendente dalle condizioni empiriche, e quindi come volontà pura, determinata m e d i a n t e l a s e m p l i c e f o r m a d e l l a l e g g e[101].

Per il soggetto, una legge «serve semplicemente allo scopo della forma soggettiva dei principi»[102], legge che allo stesso tempo può essere il «motivo determinante mediante la forma oggettiva di una legge in genere»[103]. Questo rapporto tra legge oggettiva e massima soggettiva, questo convergere di carica prescrittiva e motivante, sintesi dell'istanza di realizzazione della legge e dell'istanza di validità universale della massima, è un 'fatto della ragione' (*Faktum der Vernunft*) e indica il legame intrinseco tra il livello normativo e il livello fattuale dell'unico e intero nucleo della determinazione della volontà[104].

---

massime non sono solo oggetti a cui va applicato dal nulla il criterio della universalizzabilità: esse sono piuttosto quell'unico *medium* attraverso cui la legge morale prende forma.

[100] KpV A 55.

[101] *Ibid.*

[102] *Ibid.*

[103] *Ibid.*

[104] Bacin afferma a questo riguardo che il contatto tra agire e norma, posto in questi termini, garantisce la fondatezza della teoria morale e l'accesso al livello della teoria a partire dallo svolgimento graduale delle strutture operative della consapevolezza morale comune – esito dello sviluppo dell'idea originaria di Kant di una connessione tra ricostruzione descrittiva dell'agire e la proiezione normativa. Il carattere fattuale concreto di questo nesso, che ha la sua forza nella prospettiva del soggetto concreto, è dato dalla consapevolezza strutturale e ineliminabile per il soggetto di una ragione per agire che risulti sempre preminente rispetto alle altre (Cfr., Bacin, S., *Il*

Con il 'fatto' della ragione non si indica uno stato di fatto nel quale la ragione si verrebbe a trovare, bensì una *Tat* (atto), un'azione, dunque un'attività stessa della ragione: essa è pratica in quanto agisce, nel senso di un *fare* qualche cosa[105]. Tale attività indica la presenza attiva di una causalità e di una legge intelligibile; è un'azione della ragione che è insieme una azione *per* la ragione, in cui cioè la ragione consegue una certa coscienza (coscienza pratica) di se stessa[106]. L'atto della ragione pura si risolve, vedremo, nel presentare alla libertà la legge morale come principio di giudizio e come movente: il principio supremo della moralità è dato, dalla ragione, come un compito della libertà.
Il 'fatto' esprime la partecipazione attiva del soggetto a un orientamento all'agire buono come possibilità che gli è sempre aperta nel formarsi principi di azione: una possibilità, dunque, di correzione e di miglioramento del Sé. Proprio nel processo della formazione delle massime, nella singola azione così come nell'agire complessivo, vi è una tensione di fondo che è data dal confronto sempre aperto con la possibilità di una decisione migliore. La ragione umana, agendo sempre solo secondo massime, affronta il problema dell'orientamento pratico dell'esistenza, un orientamento che riguarda il suo stesso agire; nella sua costituzione essa presenta alla libertà la regola ultima e il criterio di giudizio delle azioni stesse: la legge morale.

Dopo l'esposizione del principio morale a partire dalla determinazione all'agire, nel secondo capitolo dell'*Analitica* intitolato «Del concetto di un oggetto della ragione pura pratica» Kant individua il vero e proprio concetto di bene come predicabile di azioni e di fini e non di cose. Includendo in questo modo il *valore* a fondamento della dimensione pratica l'indagine critica comprende il ruolo attivo del concetto all'interno della determinazione della volontà, vale a dire la componente concettuale e valutativa della scelta. Nell'analisi dell'oggetto della ragione nel suo utilizzo pratico si distinguono un oggetto empirico pratico e un

---

senso dell'etica, cit., pp. 206-222. Sul fatto della ragione, cfr.: Ivaldo, M., *Il 'fatto della ragione' nella Dottrina della scienza 1804/II con riferimento alla corrispondente dottrina di Kant,* in: «Leggere Fichte», IISF, Napoli, 2009; Id., *Libertà e moralità. A partire da Kant*, Il Prato, Saonara, 2009; Id., *Ragione pratica. Kant, Reinhold, Fichte*, Edizioni ETS, Pisa, 2012.

[105] Willaschek, M., *Die Tat der Vernunft. Zur Bedeutung der These vom "Fectum der Vernunft*", in: Funke, G. (hrsg. von), *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses*, Bd. 2.1, Bonn-Berlin 1991, pp. 455-466; Id., *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*, J.B. Metzler Verlag, Stuttgart/Weimar 1992. Ricordiamo brevemente che il fatto della ragione compare nella *Critica della ragione pratica* secondo diverse versioni. Ad esempio esso viene inteso come la coscienza della legge morale; come l'autonomia del principio della moralità con cui la ragione pura si annuncia praticamente nel fatto ed è inseparabilmente connessa con la coscienza della libertà; come la legge morale stessa, che ci da attestazione di un mondo dell'intelletto puro, anzi lo determina in modo positivo; come quel fatto mediante cui la realtà oggettiva di una volontà pura, o di una pura ragione pratica, viene data a priori nella legge morale; come un fatto mediante il quale è possibile dimostrare in un caso reale che certe azioni presuppongono una causalità intelligibile. Queste diverse versioni del fatto della ragione dicono però qualcosa di comune.

[106] Cfr.: Beck, L. W., *A Commetary on Kant's Critique of Practical Reason*, The University of Chicago Press, Chicago 1960.

oggetto pratico, due aspetti dello stesso oggetto della ragione pratica o della volontà. Da una parte si ha l'oggetto della capacità di desiderare, vale a dire l'effetto (*Wirkung*) che l'azione avrebbe nel mondo sensibile, dall'altra l'oggetto della ragione pratica, rappresentazione del rapporto tra volontà e azione, che si concretizza in una massima, il cui contenuto è l'oggetto da realizzare. Ogni massima implica dunque una valutazione positiva della condotta a cui fa capo: in una massima moralmente corretta l'orientamento dato al proprio agire è riconosciuto a priori come buono.

Nel suo aspetto valutativo la massima è quel principio che determina quale sarà il rapporto della capacità di desiderare con il suo oggetto in quanto *Objekt*; è presupposto, invece, che l'oggetto in quanto *Gegenstand* della capacità di desiderare è quello che desta il volere all'agire. Entrambi sono oggetti della ragione pratica in generale (*überhaupt*). La formazione di una massima nell'atto stesso della scelta morale avviene appunto, per l'aspetto valutativo, grazie alla capacità di giudizio, che serve a individuare una possibile linea di condotta come esempio valido di azione morale.

Questo processo valutativo è esposto da Kant attraverso il modello di applicazione del concetto puro di bene che avviene secondo le categorie della libertà. In questo luogo emerge la relazione strutturale tra l'oggetto della ragione, le categorie della libertà e la tipica del giudizio della ragione pura pratica, attraverso cui è chiarito in che modo una concezione di un bene e di un valore morale può partecipare alla determinazione dell'agire[107].

Nel terzo capitolo dell'*Analitica* intitolato «Dei moventi della ragione pura pratica» è presentata la questione della motivazione nel suo nesso inscindibile con il dovere, per dimostrare lo statuto *a priori* del sentimento del rispetto e la sua collocazione all'interno del funzionamento della razionalità pratica[108]. In questo modo Kant estende l'indagine *a priori* alla dimensione motivazionale della scelta morale, affermando così la possibilità di un nesso intrinseco tra la facoltà conoscitiva (pratica) e un modo del piacere e del dispiacere[109]. Nella

[107] Non approfondiamo, ai fini della nostra ricerca, il ruolo del giudizio. Accenniamo che, attraverso il giudizio nel suo uso pratico è possibile per Kant sviluppare la figura pratica della coscienza (*Gewissen*) come forma semplicemente riflettente. Parallelamente alle distinzioni kantiane tra libertà pratica e libertà trascendentale, tra *Willkür* e *Wille* e tra l'ordine delle massime dell'azione e l'ordine delle massime della *Gesinnung*, Torralba sottolinea la duplicità del giudizio nell'uso pratico, distinto in giudizio trascendentale pratico, che considera l'azione in rapporto alla determinazione, e giudizio empirico pratico, che considera l'azione in rapporto all'effetto. Cfr.: Torralba, J., *The Two Objects of Practical Reason*, cit., pp. 693-705. Sul giudizio in Kant, cfr.: Principe, S., *Kant e la capacità di giudicare. Sul ruolo del giudizio nell'organon della ragione pratica*, Giannini editore 2011.

[108] Sul sentimento del rispetto, cfr.: Zinkin, M., *Respect for the Law and the Use of Dynamical Terms in Kant's Theory of Moral Motivation*, in: «Archiv für Geschichte der Philosophie», 88, 2006, pp. 31-53.

[109] «L'effetto della legge morale come movente è soltanto negativo e, come tale, questo movente può essere riconosciuto a p r i o r i. Infatti, ogni inclinazione e ogni impulso sensibile sono fondati sul sentimento, e l'effetto negativo sul sentimento (mediante il danno che avviene alle inclinazioni) è anche sentimento. Quindi possiamo vedere a p r i o r i che la legge morale, come

determinazione della volontà il sentimento del rispetto (*Achtung*) assume un ruolo motivazionale centrale:

> La legge morale umilia inevitabilmente ogni uomo, quando esso paragoni con tale legge la tendenza sensibile della sua natura. Quello, la cui rappresentazione, come m o t i v o d e t e r m i n a n t e d e l l a n o s t r a v o l o n t à, ci umilia nella nostra coscienza, eccita, in quanto è positivo ed è determinante, il r i s p e t t o verso di sé. Dunque, la legge morale è anche soggettivamente un movente di rispetto[110].

L'indagine *a priori* di tale sentimento morale[111] mette a fuoco il modo in cui il soggetto viene coinvolto nel manifestarsi di un dovere morale: esso è dunque determinante per la formazione del principio soggettivo dell'agire, posto di fronte all'obbligazione oggettiva della legge morale.
Quest'ultima comporta un effetto sul sentimento, il quale «da una parte, è semplicemente n e g a t i v o, e dall'altra, relativamente al principio limitativo della ragione pura pratica, è p o s i t i v o»[112]. Il sentimento della *Achtung*, indicando il modo in cui il soggetto, nel fatto della ragione, esperisce la tensione che caratterizza ogni sua scelta, presenta una duplice valenza. Da una parte egli viene coinvolto (emotivamente) da un'indicazione positiva in cui si esprime il *Sollen* (indicazione che si presenta sotto la forma di massima conforme alla legge) e dall'altra è coinvolto da un'indicazione negativa (che si presenta in forma di massime contrarie ad essa che devono essere escluse)[113]. Si attiva così un sentimento:

> «Il sentimento di un oggetto razionale affetto da inclinazioni si chiama […] umiliazione (disprezzo intellettuale), ma in relazione al principio positivo di questa umiliazione, alla legge, si chiama anche rispetto alla legge. Per la

---

motivo determinante della volontà, perché reca danno a tutte le nostre inclinazioni, deve produrre un sentimento che può esser chiamato dolore; e qui abbiamo il primo, e forse anche l'ultimo caso nel quale, con i concetti a p r i o r i , possiamo determinare la relazione di una conoscenza (qui è la conoscenza di una ragion pura pratica) col sentimento del piacere e del dispiacere» [KpV A128-29]. Kant torna a più riprese sull'effetto positivo del rispetto per la legge, che provoca un impulso positivo connesso alla consapevolezza più intima di un valore (cfr.: KpV A 104).

[110] KpV A 132.

[111] Kant scriverà nella *Critica del Giudizio*: «E' vero che nella *Critica della ragion pratica*, abbiamo effettivamente derivato a priori, da concetti morali universali, il sentimento del rispetto (come una modificazione particolare e peculiare di questo sentimento che resta ben distinto sia dal piacere sia dal dispiacere che ricaviamo da oggetti empirici)» [KdU B 36]; nelle successive lezioni di antropologia Kant poteva dire del bene: «al bene che è oggetto della volontà ed è legato a un piacere che ha origine dalla ragione» [AA, XXV 1513-14].

[112] KpV A 132.

[113] «Il movente è un tributo che, volere o non volere, non possiamo negare al merito; possiamo magari non lasciarlo apparire esteriormente, ma non possiamo impedirci di sentirlo interiormente […] Una volta che si sia smessa la presunzione, e che si sia concesso a quel rispetto un influsso pratico, non ci si può saziare di mirar la maestà di questa legge; e l'anima crede di elevarsi nella stessa misura in cui vede elevata al di sopra di sé e della sua fragile natura la legge santa» [KpV A 137].

> quale legge non vi è rispetto alcuno; ma nel giudizio della ragione, quando la legge toglie di mezzo l'ostacolo, il togliere un impedimento vien tenuto in egual conto in un'azione positiva della causalità»[114].

In quanto movente il sentimento della *Achtung* è parte integrante della scelta morale (la sua componente esecutiva), sempre tuttavia inseparabile dal riconoscimento del valore dell'azione (dalla sua componente valutativa): questo sentimento *sui generis* non sussiste mai separatamente dall'elemento concettuale della determinazione. Il rispetto per la legge è definito anche come «la consapevolezza di una libera sottomissione alla legge, pure congiunta con una coazione inevitabile che viene imposta a tutte le inclinazioni, ma soltanto tramite la propria ragione»[115]. Proprio in virtù di questo nucleo inseparabile, la ragione pura può essere pratica, può determinare cioè *direttamente* la volontà, *perché* la sua azione (*Tat*) fondativa è la presentazione della legge morale, la quale non è solo una regola del giudizio, ma è – come emerge con il sentimento morale – un movente del volere ad agire liberamente[116].
Attraverso il sentimento del rispetto l'uomo si innalza «sopra se stesso (come parte del mondo sensibile)» ed ha «sotto di sé tutto il mondo sensibile e, con esso, l'esistenza empiricamente determinabile dell'uomo nel tempo e l'insieme di tutti i fini (il quale solo è conforme a leggi pratiche incondizionate, come la legge morale)»[117].
Strettamente legata alla nozione di sentimento morale è la nozione di interesse morale:

> Dal concetto di un movente deriva quello di un interesse; il quale non è mai attribuito ad altro essere che a quello che ha la ragione, e significa un m o v e n t e della volontà, in quanto è rappresentato mediante la ragione. Siccome la legge stessa dev'essere il movente in una volontà moralmente buona, così l' i n t e r e s s e m o r a l e è un interesse puro e libero dai sensi, dalla semplice ragion pratica[118].

Dall'unione emersa di interesse e rispetto per la legge, e dal diretto legame che si è potuto istituire inizialmente tra legge e massima, l'indagine della *Critica* è in grado ora di aggiungere un'importante chiarificazione sulla *Maxime*, rispetto a

---

[114] KpV A 133.
[115] KpV A142.
[116] «Il suo esempio mi presenta una legge che abbatte la mia presunzione […] e quindi la p o s s i b i l i t à d i e s e g u i r l a» [KpV A 136].
[117] KpV A 155.
[118] KpV A 141. Poco più avanti si legge che il sentimento morale è «indivisibilmente legato con la rappresentazione della legge morale in ogni essere razionale finito […] solo quanto alla forma, non per qualche oggetto di questa legge, e quindi non può esser riferito né al piacere, né al dolore: eppure produce un i n t e r e s s e all'osservanza di questa legge che noi chiamiamo i n t e r e s s e m o r a l e: come la capacità di prendere un tale interesse alla legge (ossia il rispetto alla legge morale stessa) è propriamente il sentimento morale» [KpV A 142].

quanto già affermato dalla *Fondazione*[119]. Si istituisce uno stretto legame tra la massima (il principio soggettivo) e l'interesse: «sul concetto di interesse si basa anche quello di massima»[120]. Con ciò è posto il plesso concettuale legge–rispetto–interesse–massima, vale a dire il legame strutturale tra il dovere, il sentimento motivante, l'interesse razionale a seguirlo e il principio soggettivo: è posta cioè una relazione tra tutti gli elementi costitutivi della determinazione concreta dell'agire, alla luce del nesso istituito tra legge morale e volontà.

> Sul concetto di un interesse si fonda anche quello di massima. Questa è dunque veramente morale solo quando si fonda sul semplice interesse che si prende all'osservanza della legge. Ma tutti e tre i concetti, quello di movente, quello di interesse e quello di massima possono esser applicati soltanto ad esseri finiti[121].

Il principio soggettivo dell'agire emerge e si forma da un motivo di determinazione rappresentato attraverso la ragione (l'interesse), mentre il motivo che spinge all'agire, l'ultimo fattore determinante di un'azione, resta per gli uomini sempre un *Triebfeder*, che nel caso del dovere è il rispetto.

> Il concetto di dovere richiede quindi all'azione oggettivamente l'accordo con la legge, mentre alla massima dell'azione richiede soggettivamente rispetto per la legge, come unico modo di determinare la volontà tramite essa[122].

Da quanto detto finora Kant può affermare, esclusivamente in base alla forma, la continuità dell'intero processo di determinazione della volontà: la ricostruzione della struttura complessiva della *Willensbestimmung* lascia emergere anche il suo aspetto non concettuale. Il movente morale acquisito dal rispetto per la legge è riconosciuto come movente efficace, e questo sulla base del fatto che può suscitare un interesse indipendente dalle condizioni contingenti; una volta vivo questo interesse, si attiva la determinazione della volontà esprimendosi in una massima.
Nella struttura unitaria dell'agire sono così connessi, necessariamente e *a priori*, il momento intellettuale della valutazione e il momento sentimentale, nesso che

[119] «Interesse è ciò attraverso cui la ragione diventa pratica, ossia diventa una causa che determina la volontà. Perciò solo di un essere razionale si dice che esso abbia un interesse; le creature prive di ragione sentono dolo stimoli sensibili. La ragione prende un interesse immediato all'azione soltanto quando la validità universale della massima di questa è un fondamento di determinazione sufficiente della volontà. Solo un tale interesse è puro. Se però la ragione può determinare la volontà solo attraverso un altro oggetto del desiderare, o sotto il presupposto di un particolare sentimento del soggetto, allora la ragione prende solo un interesse mediato all'azione e, poiché essa non può, per sé sola, senza esperienza, reperire né oggetti della volontà né un particolare sentimento che stia a fondamento di quest'ultima, allora questo interesse sarebbe solo empirico e non un interesse di ragione» [GMS 459n-460n].
[120] KpV A 141. Sul nesso interesse e massima, cfr.: Bacin, S., *Il senso dell'etica*, cit., p. 192.
[121] *Ibid.*
[122] KpV A 144.

lascia emergere la decisione come assunzione di valore e al tempo stesso la spinta alla sua attuazione.

Tornando alla coscienza della legge, essa è pratica nel senso che conosce un'obbligazione senza rinviare ad alcuna intuizione ed è pura nel senso che si sa, in quanto ragione, in grado di determinare la volontà senza la mediazione di elementi sensibili. La conoscenza morale che ne deriva, dunque, è un *erkennen* nel senso di un riconoscimento da parte del soggetto della validità di ciò che lo motiva ad agire; nella consapevolezza della legge si attiva un riconoscimento della sua validità prescrittiva e cioè della legge sia come norma (nella sua componente concettuale) sia come movente (nella sua peculiare componente motivante). Dalla prospettiva del soggetto, dunque, il riconoscimento della legge opera soggettivamente riflettendo entrambi gli aspetti della legge. La coscienza della legge apre in tal modo una via di accesso, conoscitiva e non cognitiva, pratica e non empirica, all'incondizionato pratico: questa è la via di accesso, legittimata criticamente, alla legge morale e alla realtà intelligibile che essa istituisce[123].

La ragione pura, attraverso il fatto stesso del suo presentarsi come capacità, da una parte di fornire una legge che impone obbedienza e dall'altra di avanzare una motivazione che determini soggettivamente la volontà, mostra se stessa nella sua costitutiva dimensione pratica; dimostra cioè la realtà propria e degli elementi in gioco nel nucleo della determinazione della volontà[124]. Con ciò la ragione pura pratica acquisisce una *dimensione ontologica* e, più precisamente, una dimensione ontologica *di prassi*[125]; questa giustifica l'idea dell'esistenza di una ragione che determina la volontà grazie alla presentazione della legge morale, come regola e movente, come *principium dijudicationis et executionis* della volontà.
Attraverso la legge morale, legata strutturalmente alla massima, la ragione comanda incondizionatamente che le azioni umane conformi a tale legge accadano nel mondo. Alla ragione pratica, che attesta la realtà oggettiva della libertà, spetta dunque il compito sistematico dell'intera filosofia critica, la quale può e deve senza errore «cominciare dalle leggi pure pratiche e dalla loro realtà» e porre «a base di queste leggi il concetto della loro esistenza nel mondo intelligibile, cioè della libertà»[126]. La legge morale è:

> L'idea di una natura non data empiricamente, eppur possibile mediante la libertà, perciò sovrasensibile, alla quale noi diamo realtà oggettiva, almeno nel rispetto pratico, perché la consideriamo come oggetto della nostra

[123] La realtà della natura sovrasensibile non ha bisogno di intuizioni (cfr. KpV A 78).
[124] «Se essa, come ragione pura, è veramente pratica, dimostra (*beweist*) la realtà (*Realität*) propria e quella dei suoi concetti mediante il fatto (*durch die Tat*), ed è vano sofisticare contro la possibilità di essere tale» [KpV A 3]. La teoria kantiana del fatto della ragione è valida a conferma del presupposto, avanzato dalla filosofia critica, della libertà nel suo valore pratico. Nel fatto della ragione si saldano norma morale e determinazione (pratica), *moralische Gesetz* e *Bestimmung*.
[125] Cfr.: Ivaldo, M., *Ragione pratica*, cit.
[126] KpV A 79.

volontà in quanto siamo esseri razionali puri[127].

La coscienza della libertà avviene esclusivamente attraverso la coscienza del dovere e il concetto non deducibile di legge rinvia alla coscienza della libertà. «La libertà è senza dubbio *ratio essendi* della legge morale, ma la legge morale è *ratio cognoscendi* della libertà»[128]: la libertà si gioca nel rapporto tra volontà e dovere, la cui interazione efficace, come emerso finora, è data dalla formazione della massima.

La coscienza della legge morale è dunque un fatto della ragione e *per* la ragione, nel quale la ragione pura mostra se stessa *per la prima volta*, come afferma Kant, nella propria realtà oggettiva: la legge morale, nel presentarsi all'uomo come principio di giudizio e al tempo stesso movente di esecuzione, comprova se stessa, la sua realtà. «Dunque, la realtà oggettiva (*objektive Realität*) della legge morale non può essere dimostrata mediante nessuna deduzione»[129]; nonostante tale indeducibilità, la sua realtà «tuttavia è stabile per se stessa [*steht für sich selbst fest*]»[130]. La legge morale è una realtà oggettiva *stabile* per se stessa: indeducibile ma stabile, in grado cioè di sussistere per se stessa e in ciò di accreditare se stessa, indipendentemente da condizioni empiriche. Il fatto della ragione si dà come stabilità (*Festigkeit*); la realtà, quella dimensione ontologica aperta dalla legge morale e accessibile nella formazione delle massime, è caratterizzata da una stabilità, vale a dire dalla presenza continua e costitutiva della legge morale.

Quanto alla realtà 'soggettiva' dell'agire, invece, strutturata (o meglio da strutturare) attraverso la formazione di massime, la stabilità della legge dovrà trovare il suo *pendant* sul piano del dominio dei principi soggettivi, affiché si instauri soggettivamente una continuità di assunzioni di scelte in base alla legge morale. Il processo sempre nuovo di assunzione della legge morale, che procede solo attraverso la mediazione delle massime, costituisce un peculiare esperire morale. Distinto dall'esperienza tecnico-pratica, l'esperire morale, nel caso positivo del miglioramento progressivo ad agire per 'buone' ragioni, sarebbe da intendersi come caratterizzato da una certa stabilità del sentimento del rispetto, definito cioè dalla costanza del riferimento alla legge: si delinea un'esperienza connotata da continue determinazioni nel mondo secondo un valore, riconosciuto e attuato per motivate ragioni valide[131].

---

[127] KpV A 76.
[128] KpV A 5.
[129] KpV A 81.
[130] KpV A 82.
[131] Sull'orientamento della ragione pragmatica come libero sviluppo dell'esperienza, che insieme all'attività dello stesso filosofare costituisce la più ampia *Erfahrenheit*, cfr.: Kaulbach, F., *Weltorientierung, Weltkenntnis und pragmatische Vernunft bei Kant*, in: Kaulbach, F. und Ritter, J., (hrsg. von), *Kritik und Metaphysik. Studien. Heinz Heimsoeth zum 80. Geburstag*, De Gruyter, Berlin 1966, pp. 60-75.

Come è emerso finora, il piano (intermedio) individuato da Kant con la nozione di massima coinvolge il soggetto su un piano non psicologico; il fatto della legge e della coscienza di essa è la condizione non empirica di un'esperienza strutturale dell'agire – esperienza anch'essa, dunque, non psicologica – che si rinnova e che matura continuamente, in *ogni* determinazione della volontà. Nella scelta morale – buona (*gut*) o cattiva (*böse*) che sia – il soggetto agente è sempre consapevole (più o meno esplicitamente) della norma e la norma, dal canto suo, è sempre attiva e di fatto presente nella ragione.

Sono emerse, dunque, le componenti in gioco nel processo di formazione delle massime; un processo che non si limita alla loro formulazione logica, ma si identifica con lo stesso processo di determinazione del volere, rendendo possibile la sua efficace realizzazione. Distinta nettamente dagli impulsi sensibili e dalle regole pratiche consolidate dall'abitudine (le cui direttive sono semplicemente strumentali), la massima assume dunque il ruolo di principio della scelta libera del soggetto, il quale non ha la massima sopra di sé, piuttosto «ha la massima nel cuore»[132]. La massima è parte integrante della scelta morale in quanto è una regola che prende forma nella scelta e non una regola da inferire dall'osservazione di essa.

Nel suo nuovo assetto teorico la *Critica della ragion pratica* presenta la *Maxime* nella sua componente motivante della posizione di un valore e non soltanto nella sua componente valutativa, che sola non sarebbe sufficiente a determinarsi per quel valore. Data l'inscindibilità della massima dall'interesse e dall'elemento sentimentale del rispetto, data dunque la sua carica motivante, il valore stesso che è in essa contenuto entra a far parte del processo di determinazione come elemento contenutistico positivo della *Willensbestimmung*. In virtù di questo riferimento valoriale, la massima, nella tavola delle categorie della libertà[133], è presentata infatti anche come volizione (*Willensmeinung*); come determinazione, cioè, del volere (*Wille*) sulla base di una presa di posizione valoriale (*Meinung*)[134]. Il riconoscimento del valore diventa così il principio determinante dell'agire, espresso nella forma di una massima: si tratta di un principio la cui consistenza non è psicologica o mentale ma strettamente pratica, riguarda cioè la determinazione ad agire[135].

Le *Maximen* hanno una piena aderenza all'agire effettivo e includono tutti gli elementi che producono la determinazione della volontà. Nella valutazione positiva dell'oggetto da realizzare (in quanto cioè *principium dijudicationis*) esse contengono un aspetto conoscitivo-valoriale (pratico); nel legame con il sentimento morale esse includono l'aspetto motivante–fattuale (*principium*

[132] AA XXVII 207.
[133] Cfr.: KpV A 117-119.
[134] KpV A117.
[135] Secondo il significato tecnico di *Maxime*, l'assunzione di un valore diventa ragione di scelta morale concreta.

executionis) dell'azione per il dovere; nel riconoscimento (motivante) del valore della legge morale infine, che si fa avanti nella coscienza del dovere e nell'interesse ad agire secondo la legge, si ha la compresenza di entrambi. In questo senso le massime non sono concepite come norme soggettive di riferimento che guidano semplicemente l'agire concreto, ma norme soggettive che assumono un valore a movente morale[136].

L'attività, operante nel concreto, della volontà, non può essere concepita secondo l'*Analitica* come una *applicazione* di principi astratti a scelte particolari e concrete: la determinazione della volontà trova la sua più adeguata indicazione come *formazione di un principio nell'atto stesso della determinazione del volere*, nella scelta stessa, e non nell'*adesione* ad un principio già esistente di per sé. In questo modo emerge più chiaramente l'autonomia della *Willensbestimmung*: il volere determina esso stesso, di volta in volta, la norma a cui rispondere e non possiede già, per così dire, una norma a cui adeguarsi[137].

In virtù del suo carattere soggettivo, la massima, per quanto sia in grado di determinare la volontà in base alla forma universale, non sarà mai idonea a dare espressione compiuta, una volta per tutte, alla necessità assoluta del dovere incondizionato. Per questa ragione la legge morale, di per sé atemporale, non può essere mai rappresentata (e dunque voluta) *definitivamente* dal soggetto, ma può essere assunta a massima concreta solo *di volta in volta*, in *ogni* determinazione della volontà.

In quanto soggettiva, la massima rappresenta una contingenza dell'azione e della scelta umana, riflettendo l'esperienza personale, o meglio, ciò che in essa *manca* ed è prescritto. Nonostante il suo riferimento alla contingenza la massima possiede già, al tempo stesso, lo statuto di un *principio* che conduce la complessità della vita umana all'interno di un ordine. Ciò che caratterizza la massima è proprio questa duplice struttura di qualcosa di soggettivo che tuttavia opera come principio. La massima indica dunque il terreno di mediazione tra l'universalità delle regole dell'agire, richiesta dalla legge morale da un lato, e

[136] Come emergerà più esplicitamente ne *La religione nei limiti della semplice ragione* un esame empirico-psicologico delle massime, anche nella più affinata introspezione, risulterebbe inadeguato – se non impossibile – a indicare la costituzione dell'agire, data l'opacità che caratterizza le massime da una prospettiva *a posteriori*, dalla quale si perde la visuale complessiva dell'atto determinante della volontà. L'attribuzione alla psicologia empirica della costituzione della massima affermata nella *Fondazione* sarebbe entrata in contraddizione con l'argomento dell'opacità di esse. Sugli argomenti della *Religionschrift* torneremo più avanti.

[137] All'interno di questo nuovo paradigma maturato da Kant, il significato di massima come sillogismo pratico, che secondo Baumgarten fungeva da modello della deliberazione, risulta a Kant sempre meno sufficiente. Più che il modello dell'inferenza logica (che marginava se non addirittura escludeva l'istanza motivante) Kant pensa a una sintesi di elementi implicati nella struttura unitaria e complessiva della determinazione. Per il confronto esplicito kantiano con il modello sillogistico, cfr.: KpV A 116. Riprendendo lo schema logico del sillogismo nella sua funzione solamente estrinseca si associa qui la massima alla premessa minore del sillogismo e non quella maggiore, proprio per sottolinearne la sua vicinanza alla dimensione dell'agire concreto.

l'individualità della vita concreta dall'altro, richiesta per l'esercizio concreto di una vita etica.
La massima morale richiede in ogni momento dell'agire di essere riformulata e giustificata a fronte del nuovo ordine contingente ed è così soggetta a critiche e a sviluppi ulteriori [138]. Nella sua struttura, dunque, la massima mostra uno specifico carattere di apertura allo sviluppo e alla correzione del processo deliberativo in cui è coinvolta; essa è sempre esposta e soggetta, cioè, a modifiche e a critiche dell'agire a cui fa capo[139].
Si presuppone in questo modo che, nella configurazione complessiva che presiede l'agire immediatamente futuro del soggetto, quest'ultimo sia in grado di modificare quel rapporto tra massima e legge che si era istituito nella sua precedente determinazione all'agire.
Nel momento della formazione delle massime, il soggetto mette in discussione il principio che sta formando e prefigura future forme di azioni differenti dalle azioni passate determinate da massime precedentemente assunte; lo stesso soggetto, infatti, che agisce oggi secondo una massima morale può voler agire in futuro secondo una massima immorale e viceversa. Nel configurare i motivi ad agire egli può e deve, nel momento della nuova decisione, formare una nuova massima che sia migliore della precedente. Ciò significa attivare un nuovo processo di formazione di un principio soggettivo in cui abbiano maggior peso il rispetto e il riconoscimento della legge e così l'interesse alla sua realizzazione. In questo caso si avrebbe una modifica positiva dell'attuale attitudine morale del soggetto: la massima secondo cui agisce lascerebbe maggiore spazio di espressione alla legge morale e designerebbe un miglioramento rispetto al suo agire precedente. La scelta risulterebbe qui una scelta più consapevole, più motivata e più autonoma rispetto alla scelta compiuta in passato. Dato invece il caso contrario di una massima immorale, quest'ultima potrebbe sembrare a un primo sguardo una semplice eccezione alla norma; presupposta però la continuità tra le diverse determinazioni ad agire e data la forma universale di ogni principio soggettivo, tale massima può fungere invece da vero e proprio 'precedente' a cui riferirsi nel formare il nuovo principio[140].

---

[138] Va sempre tenuto presente che tale processo che inerisce alla sua formazione e riformulazione, generazione e produzione, è uno sviluppo che coinvolge l'intero uso delle facoltà del soggetto al servizio dell'autolegislazione della volontà morale.
[139] Si nota qui che proprio in virtù di quest'apertura del processo di formazione delle massime, la legge opera *continuamente* e *nel concreto* la sua forza incondizionata, come parte costitutiva del processo di generazione e di formazione dell'agire, anche laddove si tratti di un agire ultimativamente non morale.
[140] Ogni massima ha una componente di universalità. La componente di universalità del precedente rende chiaro che la massima ad esempio di non mentire senza alcun riguardo per le conseguenza, può, alla luce di una nuova esperienza, non essere voluta universalmente. Bisogna in questo caso modificare la massima in modo da integrare la precedente, e dire: ogni volta dire una bugia è l'unica possibilità di salvare una vita innocente e noi e tutti dovremmo agire in accordo con essa. Un uomo può semplicemente immaginare altri precedenti e fare di conseguenza modifiche a questa massima più complessa. Un tale sviluppo delle massime è stato compreso come un

Una massima già formata nel corso della vita del soggetto, dunque, può essere affinata, resa più specifica, sviluppata e corretta nella massima successiva. Le massime, dunque, non resterebbero irrelate le una dalle altre, prive di soggetto e astratte. Al contrario esse, nelle scelte che esprimono, contribuiscono a strutturare un profilo morale del soggetto, come risultato di un comporsi degli orientamenti assunti via via nella conduzione passata delle scelte di vita; esse favoriscono cioè la costruzione di una possibile unità identitaria del soggetto. In assenza di questi nessi tra le massime e tra le determinazioni della volontà, sarebbe impensabile il costituirsi di un profilo unitario di una soggettività agente secondo libertà.

Prima di analizzare il costituirsi del profilo morale del soggetto, vogliamo accennare alle implicazioni e alle conseguenze di questa struttura aperta della formazione delle massime. In virtù del tratto formale degli elementi della determinazione della volontà (che sono universalmente validi in ogni scelta), la struttura aperta delle massime richiama implicitamente, come è emerso, al tratto formale della loro stretta relazione in tempi diversi. Sembrerebbe possibile, in questo modo, stabilire *a priori* una certa relazione di continuità – apparentemente storica – tra diverse unità strutturali o assetti decisionali; un certo nesso, cioè, tra i contenuti di ogni massima (intesi come sintesi qualitative di valore–norma–motivo) assunti nel passato, nel presente o da assumere in futuro.

La teoria morale kantiana sembra con ciò aver implicitamente posto *a priori* le basi di una *struttura di successione* di elementi qualitativi, fondata sul criterio della costruzione o meno dell'accordo degli elementi della soggettività razionale pratica[141]. Tale struttura coinvolge il nucleo della singola determinazione morale nel contesto di un'intera appartenenza del soggetto a un mondo; questo è il mondo del soggetto pratico fatto anche di elementi non empirici, di elementi cioè che costruiscono l'agire *prima* che l'atto appaia anche come evento nel mondo dei sensi.

Come passo successivo dell'elaborazione della sua teoria morale, Kant procede, come è noto, nella *Metafisica dei Costumi* all'enucleazione e alla elencazione dei doveri in doveri perfetti e doveri imperfetti: qui non è approfondita né ulteriormente elaborata, dunque, la componente processuale e dinamica della costruzione delle massime, che pure è un risultato emerso dalla analisi della *Maxime*. Per quanto sembra essersene avvicinato, Kant non è giunto a una trattazione delle massime come *principi storici*, mantenendo distinti il piano della purezza della formazione dei principi soggettivi, in cui opera la teoria morale, e il

---

processo aperto di apprendimento che richiede una permanente riflessione su come su come integrare nuovi precedenti, possibili o attuali, all'interno dell'ordine già dato delle massime (cfr.: Bielefeldt, H., *Kants Symbolik. Ein Schlüssel zur kritischen Freiheitsphilosophie*, Karl Alber Verlag, Freiburg 2001 (versione estesa in: Id., *Symbolic Representation in Kant's practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2003).

[141] La successione sarà crescente nel caso del miglioramento, decrescente nel caso contrario.

piano della loro applicazione a situazioni particolari, terreno dell'antropologia empirica e razionale[142].

Che le massime stesse *non* siano per Kant principi storici non esclude tuttavia, a nostro avviso, che le trasformazioni a cui esse si sottopongono apportino delle modificazioni e delle trasformazioni che accadono nella dimensione intelligibile della determinazione della volontà e nel mondo intelligibile instaurato dalla legge morale[143].

Il processo di formazione della massima che è emerso fin qui non è condizionato dal tempo (*Zeit*), è piuttosto la formazione (o il tentativo di essa) del corretto assetto normativo, motivante e valutativo della 'indipendenza' dal tempo e insieme espressione di tale indipendenza *nel* tempo. Eppure, questo processo mostra già una successione di elementi correlati tra loro che appare come una successione temporale. Questa struttura di una successione qualitativamente coerente sembra inevitabile affinché la singola risoluzione ad agire liberamente diventi il tassello di un intero processo, di un compito di realizzazione della libertà nel tempo, affinché essa diventi cioè parte di un mondo, di cui poter predicare una qualità. La costruzione di un mondo sulla base dell'uso della libertà avviene proprio attraverso questo conferimento di senso: sembra che la ragione pura si rapporti al mondo sensibile, integrando e intessendo la struttura del tempo empirico degli eventi con una struttura di successione qualitativa differente.

[142] Pogge obietta l'errore di Kant di non aver considerato il fatto che le massime non sono solo principi soggettivi, ma anche principi storici. Secondo l'autore, Kant non avrebbe sviluppato un livello intermedio tra la moralità pura, da una parte, e l'applicazione di essa a situazioni particolari con l'aiuto dell'antropologia empirica e razionale (un livello intermedio, cioè, di applicazione della moralità pura a a un mondo di esseri umani con l'aiuto della sola antropologia razionale. (cfr.: Pogge, T., *The Categorical Imperative*, in: Höffe, O., (Hg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Klosterdamm, Frankfurt 1989, pp. 172-193, p. 177). Secondo Beck Kant non avrebbe sottolineato a sufficienza il contesto concreto dell'agire umano proprio nel far confluire erroneamente il carattere apodittico della legge morale con la forma sintetica delle massime, le quali, nella loro validità morale sono supposte riflettere l'universalità dell'imperativo categorico nella sua purezza intemporale (cfr.: Beck, L.W., *A Commetary*, cit.).

[143] Vedremo più da vicino al termine di questo capitolo in cosa consiste la trasformazione della massima e il cambiamento del carattere; il dinamismo del processo della oro formazione introducano un temporalità specifica dell'essere libero come luogo di un tempo esteso in cui avvengono le decisioni e si sviluppa il grado di consapevolezza della loro urgenza, dunque nella coscienza della libertà. Tale temporalità è stata chiamata da Schäffler 'Tempo storico' (cfr.: Schäffler, R., *Die Struktur der Geschichtszeit*, Vittorio Klosterdamm, Frankfurt am Main, 1963). Di qui la tesi di Schäffler secondo cui l'*essere ora* e la *durata* dell'esistenza umana devono essere descritti con concetti che precisano la questione di una temporalità specifica dell'uomo.

II

COMPOSIZIONE E SVILUPPO DEL CARATTERE INTELLIGIBILE

Un legame interstrutturale tra le diverse assunzioni di massime permette di prefigurare l'agire come un insieme di relazioni, come una complessità di rapporti qualitativi delle diverse scelte assunte dal soggetto in tempi diversi. Data la validità universale del principio fondamentale della moralità, che è presente attivamente in ognuna delle unità strutturali (in ogni scelta), quella complessità di rapporti è pensata come una *totalità*. Come si è visto, il rapporto tra legge e soggetto – questo *fatto* di una relazione costitutiva – prende corpo di volta in volta nella costruzione di un'azione, conferendo ad essa una certa qualità morale. Data la continuità delle determinazioni dello stesso soggetto in scelte differenti in tempi differenti, nella costruzione, ogni volta, di ogni singola determinazione, prende corpo inoltre progressivamente una qualificazione morale dell'agire complessivo di quel soggetto; si tratta di una qualificazione, in direzione della legge o contro di essa, della *generale* attività del soggetto agente, in *tutte* le sue determinazioni[144].
È in questo senso che il processo di formazione della massima pone le condizioni di un possibile orientamento *complessivo* al bene e di una costruzione dell'intera *identità* morale. Laddove tale orientamento e tale identità si riferiscono all'insieme delle determinazioni del volere, Kant chiama questa totalità 'carattere intelligibile'[145]. Esso indica l'identità morale che il soggetto si costruisce *ininterrottamente* negli atti concreti della volontà, nelle sue scelte; il carattere intelligibile allo stesso tempo precede ogni massima, essendo messo in discussione, confermato o modificato nella determinazione successiva.

La nozione di carattere è un modo specifico in cui Kant ha pensato il rapporto tra natura e libertà. Il carattere intelligibile si mostra come una legge di causa efficiente (di una unità sintetica di intelligibile e sensibile) che conferisce la forma del morale e dell'intelligibile al sensibile e naturale[146].

---

[144] Dato il carattere di apertura, a un miglioramento così come a un peggioramento, delle massime, la sua qualità morale (il suo grado, per così dire, di aderenza alla legge o l'intensità del suo contatto con essa) non sarà mai posseduta con certezza definitiva dal soggetto. Questo aspetto dell'apertura che accenniamo qui sarà tematizzato espressamente da Kant nella *Religionschrift* con la tesi dell'opacità delle massime, su cui torneremo.

[145] Laddove si tratta di un'identità e di un orientamento di tutti gli esseri razionali sensibili questo è chiamato 'carattere della specie' [Cfr.: Kant, I., *Antropologie in pragmatisher Hinsicht* 1798, in: AA VII, pp. 321-330 [tr. it.: Kant, I., *Antropologia pragmatica*, a cura di G. Vidari, riveduta da A. Guerra, Roma-Bari 2009, pp. 216-225]. D'ora in avanti citata con l'abbreviazione: *Anthr.*

[146] Il carattere empirico della ragione è la causalità intelligibile nella sua veste empirica. Attraverso tale relazione tra carattere intelligibile e carattere empirico è chiaro come la causalità sensibile non sia da considerarsi separata dalla causalità intelligibile, ma è la forma in cui quest'ultima è

Nella formazione del carattere intelligibile è in gioco l'attività formativa peculiare all'essere razionale che si rapporta alla natura umana[147]. Al fine di comprendere questo rapporto, si analizzeranno alcuni passi centrali alla *Dilucidazione critica* della *Critica della ragion pratica*, in cui il carattere è definito come 'assoluta unità del fenomeno'. Prima di procedere alle analisi sarà utile alla nostra comprensione la lettura di alcuni passi *dell'Antropologia dal punto di vista pragmatico*[148] e di alcune *Reflexionen zur Anthropologie*[149], in cui si designa il carattere intelligibile come il modo di pensare (*Denkungsart*) del soggetto e attraverso cui si tematizza il lato noumenico dell'esercizio della libertà in uno stretto legame con il dominio delle massime.

Il risultato di una corretta esposizione del principio della moralità, raggiunto da Kant nella *Critica della ragion pratica* rende possibile una definizione positiva del carattere intelligibile differente dalle prime esposizioni della *Critica della ragion pura* e dalle definizioni stesse della *Fondazione*. Il rapporto della soggettività morale con la natura era definito nella *Critica* attraverso la distinzione tra il carattere intelligibile e il carattere empirico[150], e il primo era definito semplicemente in modo negativo rispetto al secondo:

---

esercitata nel mondo: questi due sensi di causalità formano una unità sintetica: è proprio attraverso il carattere empirico che la ragione è soggettivamente pratica.

[147] L'unità interna dell'umana condotta di vita è raggiunta ultimativamente non in termini di una passiva subordinazione, bensì come una genuina responsabilità cooperativa delle capacità umane soggettive. Si tenga presente che nell'ordine di comprendere l'unità del carattere e la sua realizzazione, la formazione corretta del carattere deve essere compresa, oltre che come un atto supremo di autonomia umana, come associata intrinsecamente alla comunità umana e alla prassi politica.

[148] Questo è l'unico luogo in cui troviamo una trattazione sistematica del carattere. Tra la letteratura secondaria si considerano: Becker, W., *Kants pragmatische Anthropologie*, *Einleitung* in: I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Philipp Reclam, Stuttgart 1983, pp. 9-26; Brandt, R., *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie*, Kant-Forschungen, 10, Hamburg, 1999; Frierson, P., *Character and Evil in Kant's Moral Anthropology*, in: «*Journal of the History of Philosophy*», 2006: Id., *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*, Cambridge University Press, 2003; Hinske, N., *Kants Idee der Anthropologie*, in: Rombach, H. (hrsg. von), *Die Frage nach dem Menschen*, Karl Alber 1966; Manganaro, P., *L'antropologia di Kant*, Guida Editori, Napoli, 1983; Marcucci, S., *Etica e antropologia in Kant*, in «Idee», 42 (1999), pp. 9-23.

[149] Kant, I., *Reflexionen zur Antropologie*, in: AA XV. Le *Reflexionen* presentano un'intera disamina del carattere intelligibile come modo di pensare (*Denkungsart*), interessanti ai fini di analizzare la trattazione kantiana del lato noumenico della deliberazione. Per gli studi sulle lezioni e sulle riflessioni di Kant dedicate all'antropologia, cfr.: Brandt, R., *Kants Anthropologie. Die Vorlesung*, in: «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie», 19, 1994, pp. 41-49; Heimsoeth, H., *Freiheit und Carakter. Nach den Kant-Reflexionen Nr. 5611 bis 5620*, in: Prauss, G., *Kant. Zur Deutung seiner Teorie von erkennen und andeln*, Kiepenheuer & Witsch, Köln 1973 [tr. It.: Id., *Libertà e carattere secondo le Riflessioni 5611-5620*, in: Tognini, G. (a cura di), *Introduzione alla morale di Kant*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1993, pp. 95-114; La Rocca, C., *Le lezioni di Kant sull'Antropologia*, in: «Studi kantiani», 12, 2000, pp. 103-117.

[150] Importante in questa sede la tesi della intemporalità del carattere intelligibile: «In base a questo carattere intelligibile, orbene, questo soggetto agente non sarebbe subordinato ad alcuna condizione temporale, poiché il tempo è soltanto la condizione delle apparenza della cose in se stesse. In tale soggetto, non s o r g e r e b b e né p e r i r e b b e alcun atto, ed esso quindi non sarebbe sottomesso neppure alla legge di ogni determinazione temporale – ossia di tutto ciò che è mutevole- secondo cui tutto ciò che accade ritrova la sua causa nelle apparenze (dello stato

> Ogni causa efficiente, peraltro, deve avere un carattere, cioè una legge la quale si riferisca alla sua causalità e senza la quale essa non sarebbe affatto una causa. Ed allora noi avremmo in primo luogo un carattere empirico, mediante cui le sue azioni, come apparenze, secondo leggi costanti della natura, potrebbero venir derivate da tali apparenze intese come loro condizioni […] In secondo luogo, a tale soggetto si dovrebbe altresì un carattere intelligibile, mediante il quale il soggetto è certo la causa di quegli atti intesi come apparenze, ma il quale non è esso stesso subordinato ad alcuna condizione della sensibilità. […] Il primo lo si potrebbe anche chiamare il carattere di una siffatta cosa nell'apparenza, e il secondo, il carattere della cosa in se stessa[151].

Ad apertura della *Fondazione* Kant aveva chiamato 'carattere' la «costituzione specifica» (*eigentümliche Beschaffenheit*) della volontà buona, della capacità di «compiere il bene non per inclinazione, ma per il dovere»[152]: ad agire secondo il

---

precedente). […] Secondo il suo carattere intelligibile […] il medesimo soggetto dovrebbe tuttavia esser dichiarato libero da ogni influsso della sensibilità e da ogni determinazione mediante le apparenze. E poiché in esso, in quanto è n o u m e n o , non a c c a d e nulla, non vi è alcun mutamento che richieda una determinazione dinamica del tempo, e quindi non si ritrova nessuna connessione con apparenze intese come cause, in tal caso questo ente attivo sarebbe indipendente e libero, nelle sue azioni, da ogni necessità naturale, che si ritrova unicamente nel mondo dei sensi. Riguardo a tale ente, si potrebbe dire in modo perfettamente giusto, che esso dà inizio s p o n t a n e a m e n t e ai suoi effetti nel mondo dei sensi, senza che l'azione cominci i n l u i stesso. E ciò sarebbe valido, senza che per questo gli effetti nel mondo dei sensi avessero bisogno di prendere inizio spontaneamente: questi, difatti, sono sempre antecedentemente determinati, nel mondo dei sensi, attraverso condizioni empiriche del tempo precedente, solo però mediante il carattere empirico (che è semplicemente l'apparenza di quello intelligibile), e sono possibili soltanto come una continuazione della serie delle cause naturali. Così libertà e natura, ciascuna nel suo pieno significato, si ritroverebbero simultaneamente e senza alcun contrasto proprio nelle medesime azioni, a seconda che queste vengano confrontate con la loro causa intelligibile oppure con la loro causa sensibile […] La ragione pura, in quanto facoltà semplicemente intelligibile, non è sottomessa alla forma del tempo, e quindi neppure alle condizioni della successione temporale. La causalità della ragione nel carattere intelligibile n o n s o r g e, ossia non prende inizio in un certo tempo, per produrre un effetto […]. Qui, in effetti, la condizione è e s t e r n a alla serie delle apparenze (è nell'intelligibile), e quindi non risulta sottomessa a nessuna condizione empirica, e a nessuna determinazione temporale da parte di una causa precedente […]. A riguardo del carattere intelligibile –di cui il carattere empirico è soltanto lo schema sensibile- non è valido né il p r i m a né il d o p o ; e ogni azione, a prescindere dalla relazione temporale in cui essa sta rispetto alle altre apparenze, è l'effetto immediato del carattere intelligibile della ragione pura […] il suo effetto prende inizio nella serie delle apparenze, ma non può mai costituire in tale serie un inizio assolutamente primo» [KrV A 5539/B 567-A 541/B 569]. Sulla trattazione dei problemi relativi alla distinzione di carattere intelligibile e empirico nella prima *Critica*, cfr.: Allison, H. E., *Empirical and Intelligibile Character in the Critique of Pure Reason*, in: Yovel, Y. (a cura di), *Kant's practical Philosophy reconsidered*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1989, pp. 1-21. Per i commenti al testo, cfr.: Heimsoeth, H., *Transzendentale Dialektik. Ein Kommentar zu Kants «Kritik der reinen Vernunft»*, Bd. IV, *Die Methodenlehre*, Berlin-New York 1971; Landucci, S., *Sul 'carattere' intelligibile e il 'carattere' empirico*, in: Id., *Sull'etica di Kant*, Guerini, Milano 1994, pp. 251-66.

[151] KrV A 539/B 567.

[152] GMS 398-399, tr. it., p. 27. Nell'esempio portato da Kant, un uomo onesto, corazzato da un temperamento freddo e indifferente verso il dolore proprio e altrui, trova tuttavia in sé una fonte a

dovere non è l'uomo in quanto soggetto alle leggi della causalità empirica ma il suo carattere intelligibile[153]. Ciò indica già il tentativo kantiano di mettere a fuoco una stretta connessione tra il carattere intelligibile e la determinazione della volontà secondo la legge morale. Con il carattere intelligibile siamo su un piano del tutto interno al soggetto: in quanto totalità, esso è il luogo che raccoglie in una unità assoluta l'aspetto materiale (le massime) di tutte le possibili determinazioni, nel riferimento all'unica legge morale[154]: come abbiamo visto, la formazione dell'ordine delle massime [155] è un processo che avviene prima della manifestazione dell'agire fenomenico.

> La formazione del carattere e quindi delle massime (*Die Bildung des Charakters und denn der Maximen*) precedono il naturale, il secondo è la disciplina e avviene secondo coazione[156]

Nella *Antropologia dal punto di vista pragmatico* (1798) Kant condurrà la distinzione tra carattere come *Sinnesart* (modo di sentire) e carattere come *Denkungsart* (modo di pensare). Il carattere empirico, il temperamento o la costituzione naturale, è presentato in contrapposizione al carattere intelligibile (o morale), in quanto solo quest'ultimo può dirsi 'prodotto' della libera scelta. Esso ha a sua volta, espone Kant, la doppia valenza di un significato ampio e uno più ristretto. In un senso ampio il carattere equivale alla complessiva struttura delle massime: questa può essere buona o malvagia sulla base dell'aderenza o meno dei principi soggettivi alla legge morale. Il carattere morale in un senso più ristretto designa invece la risolutezza e la concordanza ai principi di un soggetto. Mentre

---

cui attingere per un valore molto più alto, rispetto ad un semplice temperamento bonario. Da questa fonte ha inizio, dice Kant, il valore del carattere (*Der Wert des Charakters*), moralmente il più alto.

[153] Come sottolinea Ameriks, nell'intero carattere come volontà non è in questione il fatto di essere buoni in una particolare intenzione o attraverso una serie di eventi, ma di essere buono nel principio libero dietro le massime più particolari (cfr.: Ameriks, K., *Kant on the Good Will*, in: Höffe, O. (hrsg. von), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein Kooperativer Kommentar*, Frankfurt Am Main, Vittorio Klostermann, 1989 (2010). Per l'analisi del passo citato della *Fondazione*, cfr.: Kaulbach, F., *Immanuel Kants 'Grundlegung der Metaphysik der Sitten'. Interpretation und Kommentar*, Darmstadt, Wissentschaftliche Buchgesellschaft, 1988, pp. 199-200. Per un interessante analisi della volontà buona e la saggezza morale, cfr.: Engstrom, S., *Kant's Conception of Practical Wisdom*, in: «Kant-Studien», 88, 1997, p. 17.

[154] Il soggetto come *causa noumenon* è libero in quanto è l'unità assoluta del fenomeno, con tutto il suo passato. Egli ha, quale conseguenza, l'intera manifestazione della propria intenzione.

[155] Si noti brevemente che la formazione dell'ordine delle massime non è la formazione del carattere, di cui pure Kant parla ampiamente nelle *Reflexionen zur Anthropologie*, *nell'Antropologia dal punto di vista pragmatico* e nella *Pedagogia*. Mentre per formazione delle massime si intende l'ordine dei principi interni della condotta di vita, e con questo la formazione di un ordine normativo che regoli l'agire su un piano ancora intelligibile (carattere intelligibile), per formazione del carattere, nei luoghi citati, si intende il semplice sviluppo di buone abitudini, che accresce gradualmente grazie all'aiuto di esempi e modelli (carattere empirico).

[156] RA 1210. Kelly Coble sottolinea a riguardo come il carattere implichi un processo di autoformazione rigorosa in accordo con l'ideale (cfr.: Coble, K., *Kant's Dynamic Theory of Character*, «Kantian Review», vol. 7, 2003, pp. 38-71).

ognuno, sosterrà qui Kant, ha un carattere nel senso generale di disposizione, una piccola minoranza ha il carattere come fermezza dei principi. Avere un carattere nel senso ristretto è la condizione per avere un buon carattere nel senso ampio, e avere un carattere malvagio in senso ampio dipende dal carattere manchevole nel senso ristretto.

> Avere un carattere significa possedere quelle proprietà del volere, secondo la quale il soggetto si determina da sé in base a certi principi pratici, che egli si è prescritto in modo inalterabile con la propria ragione. Se anche tali principi possono essere talvolta falsi e manchevoli, tuttavia il lato formale del volere in genere, di agire secondo principi fissi [...] ha in sé qualcosa di pregevole e di ammirevole; ed allora è anche una rarità[157]

Con carattere come 'modo di pensare' (o carattere intelligibile) Kant si riferisce a «quello che l'uomo fa di s e s t e s s o»: ciò indica che il soggetto che «ha un carattere» ha «un valore interno ed è superiore ad ogni prezzo»[158].
Ora, il carattere intelligibile è contrassegnato, afferma Kant, dalla «fermezza e permanenza nei principi (*Festigkeit und Beharrlichkeit in Grundsätzen*)»[159].

> Il carattere è il principio generalmente prevalente nell'uomo dell'utilizzo del suoi talenti e delle sue proprietà. Esso è dunque la proprietà della volontà (*die Beschaffenheit seines Willens*) e buona o malvagia. Un uomo, che non abbia alcun principio costante delle sue azioni (*beständiges principium seiner Handlungen*) e pertanto alcuna uniformità, non ha carattere. [...] Al carattere appartiene la fermezza e l'unità del principio (*Festigkeit und Einheit des principii*)[160].

Le azioni dell'uomo dotato di un buon carattere (inteso come modo di pensare, vale a dire che agisca determinando la volontà secondo la legge) sono azioni che rispondono al principio costante (*beständig*)[161] della ragione: fermezza e unità dei principi interni della condotta (delle massime) costituiscono il carattere intelligibile.
In una lunga riflessione sull'antropologia, che porta il titolo *Charakter oder Denkungsart*, Kant chiama la fermezza e la persistenza dei principi «la salda aderenza ai principi fondamentali, massime (*Die feste Anhänglichkeit an*

[157] *Anthr* 292, tr. it., p. 184.
[158] *Ibid.*
[159] *Anthr.,* p. 294, tr. it., 186. Per un commento puntuale sugli attributi utilizzati da Kant per designare il carattere (*folgerichtig*, *beharrlich*, *beständig*, *grundsatztreu*, *zielbewusst*), cfr.: Munzel, G. F., *Kant's Conception of Moral Character. The "Critical" link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1999, p. 55.
[160] RA 1113. Ricordiamo che questa riflessione è l'unico contesto, oltre la *Fondazione*, in cui emerge l'identificazione kantiana di carattere e volontà.
[161] Si è scelto do tradurre *beständig* con 'costante', perché sia più evidente il permanere del principio nella ragione del soggetto agente.

Grundsätze, Maximen)»[162]; senza il soccorso di alcun elemento sensibile, «la ragione sola fornisce i principi fondamentali *costanti*»[163].
Il costituirsi progressivo, dunque, di un ordine normativo che precede il manifestarsi dell'azione nel mondo sensibile e che costituisce un carattere in generale (*überhaupt*), avviene «attraverso l'esercizio di propositi stabili, nell'accettazione di certe massime nella riflessione»[164]. La formazione di un carattere richiede una ferma risoluzione nell'adozione delle massime, e ciò introduce, nella fermezza e nella permanenza, una dimensione qualitativa ulteriore[165]: si instaura cioè un nesso tra la qualità della massima (la sua maggiore o minore aderenza alla legge morale) e la persistenza della sua assunzione. L'elemento dinamico e temporale introdotto dalla permanenza e dalla costanza suggerisce che il tempo che è qui in questione sia un tempo scandito in unità sulla base della loro qualità e non della loro quantità.
Una ulteriore condizione, infatti, per la formazione del buon carattere è la somiglianza delle massime adottate.

> Il carattere significa che una persona assume in prestito da se stesso le regole delle proprie azioni e le regole della dignità dell'umanità. Le decisioni salde (*feste Entschließungen*) e adottate da se stessi indicano un carattere, ma solo se esse sono simili[166].

Come è già emerso, il soggetto che agisce secondo libertà produce di volta in volta, nel determinare la propria azione, un ordine di massime. Al fine di produrre un buon carattere, al fine cioè di creare una fermezza e una costanza dei principi interni che informino l'agire, le singole strutture delle massime dovranno essere qualitativamente simili. Tali strutture, che si prefigurano dietro ogni azione sensibile, stabiliscono in quale rapporto si trovano quegli elementi che concorrono all'atto di determinazione della volontà.

Il processo di formazione risulta essere, dunque, un processo di miglioramento progressivo dei contenuti delle massime all'interno della totalità identitaria del soggetto, vale a dire un consolidarsi delle loro configurazioni normative e valoriali come primi motivi sufficienti ad agire moralmente. In questo senso la formazione di un carattere sulla base di principi stabili non può essere intesa come un agire virtuoso semplicemente sulla base della costanza della legge morale, la quale è sempre presente, come abbiamo visto, a livello razionale: ciò non basterebbe ad essere un valido motivo soggettivo ad agire bene.

---

[162] RA 1518. Per il contesto storico in cui ricostruire l'associazione tra il modo di pensare (*Denkungsart*) e il carattere (*Charakter*), cfr.: Munzel, G. F., *Kant's Conception of Moral Character*, cit., pp. 30-39.
[163] *Ibidem* (il corsivo è nostro).
[164] RA 1162.
[165] Cfr.: Munzel, G. F., *Kant's Conception of Moral Character*, cit., p. 55.
[166] RA 1179.

Il consolidarsi e lo stabilirsi di massime simili significa piuttosto un sedimentarsi, in una identità, di prese di posizione per l'agire che si determinano nella medesima direzione. La permanenza e la fermezza di risoluzioni simili sembra introdurre, all'interno della struttura intelligibile della determinazione dell'azione, un processo di stabilizzazione delle massime, una sorta di cristallizzazione dell'ordine delle massime conformi alla legge; in altri termini la formazione del carattere implica il consolidamento, in una permanenza, di un concreto ordine normativo orientato al bene.
Tale permanenza indica una connotazione, in qualche modo temporale, di una identità duratura e ininterrotta. È proprio in questo senso che il carattere intelligibile è il luogo del progresso morale, lo spazio identitario in cui si scandisce il ritmo dei cambiamenti morali e in cui si estende un tempo proprio della moralità. Tutto ciò si prefigura prima ancora che questa identità si renda visibile in un qualche miglioramento del carattere nella sua veste empirica (come *Sinnesart*); prima ancora, cioè, che esso si manifesti sul piano sensibile – e mai in maniera esattamente corrispondente – nella condotta morale.

Una volta formulata, la massima più aderente alla legge deve diventare stabile, quasi immutabile in una continuità di tempo, sottoponendosi in questo modo a un processo di assunzione e di applicazione permanente. Si distinguono qui due piani in cui avviene questo svolgimento. Il primo è il piano dell'assunzione della massima, in cui si attiva la dinamica del rapporto diretto con la legge nel coinvolgimento di tutte le componenti della determinazione: questo è il processo vero e proprio di costituzione della massima (*Maximenbildung*), della determinazione propriamente pratica, che avviene nello spazio soggettivo della coscienza della legge. Qui si costruisce il senso dell'agire in una continuità: l'arbitrio si trova ogni volta a dover scegliere sempre da capo, a tornare al cospetto della legge, abbandonare cioè, con dolore, l'abitudine, la legalità e le caratteristiche empiriche del suo agire, e quindi le condizioni del tempo. Il secondo è il piano della realizzazione dei suoi contenuti morali, in cui è in gioco la loro attuazione nel mondo: questo è il processo della fattuale applicazione delle massime (*Anwendung*), che avviene in diretto contatto con quegli elementi psichici, psicologici ed empirici da cui prima si era fatto astrazione. La permanenza che caratterizza entrambi i piani si riferisce a due ordini di tempo differenti: il primo a un 'tempo intelligibile' (o tempo 'del pensiero') il secondo a un tempo empirico (o 'tempo dei sensi')[167].

Nel primo momento, che interessa qui la nostra analisi, si ordinano in primo piano le massime più aderenti a un'intenzione buona (*gute Gesinnung*) rispetto alle altre; il tal modo il soggetto opera un processo di attualizzazione (o di presentificazione) delle massime buone rispetto alle altre massime; risulta, così, una successione di un *prima* (qualitativamente peggiore) e di un *poi*

[167] Sul processo di applicazione delle massime come sviluppo permanente nel tempo, cfr.: Schwartz, M., *Der Begriff der Maxime bei Kant*, cit., pp. 121-130.

(qualitativamente migliore) in cui si evince la struttura dinamica del miglioramento morale (*moralische Verbesserung*). Nella formazione del carattere intelligibile emerge dunque una continuità e una processualità, vale a dire un elemento dinamico appartenente all'ordine razionale dell'essere sensibile.
Si stabilisce in questo modo una continuità progressiva tra più azioni libere in base alla persistenza e alla durevolezza[168], alla fermezza e alla somiglianza delle massime che le hanno originate. In questo senso nel carattere si riconoscono lo stato e lo spirito della condotta di pensiero (*Denkungsart*) propria del soggetto, la sua stessa attività decisionale. Emerge, dunque, che la scelta morale, l'assunzione di un principio soggettivo del suo agire, avviene secondo una processualità e uno sviluppo che rende, di volta in volta, stabile e fisso l'ordine dei principi assunti alla base del suo agire[169].
Dal momento che le massime, nel senso tecnico che Kant attribuisce alla nozione nella *Critica della ragion pratica*, non hanno una consistenza psicologica, lo sviluppo e il processo della loro formazione – vale a dire del loro stabilirsi come fermo principio soggettivo che orienta complessivamente la soggettività al bene – non può riguardare lo sviluppo psichico dell'individuo: non si tratta di un processo di apprendimento o di uno stabilirsi di abitudini di una soggettività condizionata dal senso interno o dai contesti sociali e culturali in cui si trova. Lo sviluppo di massime orientate al bene non coinvolge l'uomo nella sua empiricità, l'uomo posto all'interno di un mondo sociale e culturale, quanto piuttosto l'uomo nel sua essere noumenico, nel suo esperire un rapporto con la legge morale, in quanto membro attivo di un mondo di relazioni (una *moralische Welt*) basate sull'uso della sua libertà[170].

Il carattere intelligibile è così una totalità sistematica in cui vengono coordinati e organizzati tutti quegli elementi normativi, motivanti e valoriali che precedono l'azione sensibile, configurati in modo tale da rendere libera la determinazione.

---

[168] Heimsoeth ha sottolineato come il significato di permanenza e fermezza del carattere rinvia alla stabilità di un fare, di un agire, della formazione costante del carattere (cfr.: Heimsoeth H., *Freiheit und Carakter*, cit., pp. 95-114). Tale stabilità dell'agire e stabilità di un fare richiede, a nostro avviso, una durata in cui inscriversi, distinta dal modo della *Zeit*.
[169] Si legge in Beck: «Il progresso nella storia e il miglioramento negli uomini non sono misurati dalla felicità e dal benessere, ma dallo sviluppo del carattere morale e dallo sviluppo della libertà» (cfr.: Beck, L. W., *Kant's Weltanschauung*, in: Id., *Early German Philosophy: Kant and his Predecessors*, Cambridge, Harvard University Press, 1969, pp. 427-428).
[170] Cfr.: Bielefeldt, H., *Kants Symbolik. Ein Schlüssel zur kritischen Freiheitsphilosophie*, Karl Alber Verlag, Freiburg 2001; Id., *Symbolic Representation in Kant's Practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2003. Dopo aver sottolineato la centralità della nozione di massima nella teoria kantiana l'autore, a differenza delle analisi condotte qui, conduce un'interpretazione dello sviluppo delle massime come un processo di apprendimento.

III

CAUSA NOUMENON

Rapportarsi alle determinazioni passate in vista di una risoluzione e di una configurazione dell'agire futuro, implica per il soggetto kantiano istituire sempre un rapporto nuovo con le azioni avvenute e con quelle possibili, considerate nella loro interezza. In questa totalità le azioni devono essere, inoltre, considerate al tempo stesso nel loro esser parte degli eventi sensibili (*Begebenheiten*) e insieme azioni libere (*Handlungen*) e nel loro essere originate da una causalità incondizionata.

Il carattere di continuità e il progresso emersi dalla formazione delle massime e dello sviluppo del carattere intelligibile, implica cioè il porsi, da parte del soggetto, in un preciso rapporto con gli elementi sensibili coinvolti sempre nell'agire *nel* mondo. Con questi ultimi si intendono quegli elementi della dimensione pratica, da cui la volontà ha fatto astrazione per determinare se stessa unicamente secondo la rappresentazione della legge morale. Nel determinarsi secondo libertà, prima, e nella costruzione di un'identità morale e con essa di una complessiva strutturazione dell'agire, poi, il soggetto assume una prospettiva intelligibile, instaura cioè un preciso rapporto con la *complessità* dei processi empirici, psichici e fisici di concatenazione, che non partecipano della causalità libera.

Se finora è emersa una certa continuità di successione tra le determinazioni ad agire, dunque su un piano interno della determinazione, vediamo ora in quale rapporto si pone la soggettività pratica – in grado di decidersi ad agire liberamente – con la successione empirica propria dei meccanismi naturali che regolano il mondo sensibile in cui, per così dire, *interviene* l'azione libera[171].

Tornando all'*Analitica*, Kant fornisce nella *Dilucidazione critica* un'esposizione del carattere intelligibile nel contesto di uno degli argomenti centrali dell'intera filosofia trascendentale: la tesi della atemporalità dell'agire secondo *causa noumenon*[172]. Analizzando da vicino questi passi si vuol comprendere il rapporto

[171] Questo secondo aspetto è inscindibile dal primo, appartiene cioè sempre al modo in cui il soggetto orienta e struttura il suo agire, in tutti i processi della determinazione ad agire.

[172] La *Dilucidazione critica*, introdotta da Kant come nota generale all'*Analitica*, deve rispondere all'esigenza di giustificare la forma sistematica della *Critica della ragion pratica* nel confronto con la struttura sistematica della ragione pura speculativa. Al di là di questo intento sistematico, essa offre delle importanti considerazioni sul tema della felicità [KpV A 165-68], sul concetto di libertà nel confronto implicito con altri sistemi filosofici [KpV A 168-85] e sul rapporto tra il fatto della ragione e le categorie [KpV A 185-91]. Ai fini della nostra trattazione analizzeremo

che il carattere intelligibile instaura con l'elemento sensibile del condizionato, vale a dire la proporzione tra gli elementi, sempre anche sensibili, implicati inevitabilmente nel processo della sua costruzione, e dunque la relazione tra il tipo di temporalità che è emersa fin qui e il tempo empirico.
La libertà trascendentale, afferma qui Kant, è la condizione *a priori* dell'agire effettivo della ragione pura pratica, la sola che apre «la prospettiva di un mondo intelligibile, mediante la realizzazione del concetto d'altronde trascendente della libertà»[173].
Al fine di dimostrare la non contraddittorietà del carattere trascendentale della libertà, Kant ripercorre in questa sede la soluzione del terzo conflitto delle idee trascendentali della *Dialettica della ragione pura*, che compariva anche nell'ultima sezione della *Fondazione della metafisica dei costumi*[174]. La novità presentata dalla *Dilucidazione critica* consiste nell'esplicitare come la determinazione della volontà, se deve essere libera, non può essere intesa come un evento che accade nel tempo. Il concetto di tempo (*Zeit*), infatti, ha significato solo per i fenomeni e non per le cose in sé, qual è l'essere razionale che agisce liberamente e che va dunque pensato come *causa noumenon*.

> Se si vuol ancora salvare la libertà, non rimane altra via che attribuire l'esistenza di una cosa in quanto è determinabile nel tempo, e quindi anche la causalità secondo la legge della necessità naturale, semplicemente al fenomeno, e la libertà invece allo stesso essere come cosa in sè [...]. Quando si uniscono i due concetti come in una sola e medesima azione, e perciò si vuole spiegare quest'unione stessa, appaiono tuttavia grandi difficoltà, le quali sembra che rendano impossibile tale unione[175].

Kant restringe l'indagine sulla libertà a una singola azione[176], e annuncia le difficoltà che emergono sotto questo profilo: come può un uomo, il quale abbia

---

l'argomento secondo cui la libertà è un predicato da pensare come implicazione necessaria *a priori* della volontà pura, e dunque dell'agire sulla base della sola forma di una legge.
[173] KpV A 168.
[174] Cfr. KrV, A445/ B437–A451/479. Le difficoltà emerse dalla soluzione in sede speculativa della conciliabilità di causalità necessaria e libertà risiedono nella limitazione di una formulazione trascendentale della libertà, in cui le due dimensioni non sembrano interessare due parametri distinti di osservazione, ma una ricerca di effettiva incidenza del piano intelligibile sul piano sensibile: per la trattazione del paradosso che di qui derivava, cfr. Beck, L. W., *A Commentare on Kant's Critique of Practical Reason*, cit., p. 192; Landucci, S., *Sul 'carattere' intelligibile e il 'carattere' empirico*, cit., pp. 251-66. Per l'argomento dell'ultima sezione della *Fondazione*, cfr.: GMS A 446-463.
[175] KpV A 170.
[176] Emerge qui il punto di divergenza con la soluzione dell'*Antinomia della ragione pura* che prendeva in considerazione la singola azione: le variabili dell'osservazione dell'agire si distinguevano nel carattere empirico (inteso come temperamento, quindi come universalizzazione empirica) e le concause esterne dell'educazione, del contesto sociale e altri fattori concomitanti. Qui invece, come vedremo, la singola azione, nell'esigenza di rispondere all'imputabilità morale, viene valutata secondo il carattere intelligibile (il rispetto pratico) e l'insieme di tutte le concause.

commesso un qualsivoglia reato, chiamarsi libero (e dirsi dunque imputabile) nello stesso momento e rispetto alla stessa azione in cui nondimeno è sottoposto a necessità naturale? Kant afferma che, sia nel caso della causalità meccanica che in quella psicologica, i motivi determinanti della causalità di un essere ricadono nel tempo passato, dal momento che si considera il soggetto come sottoposto alle condizioni spazio-temporali e non ancora come un essere in sé[177].
Questo concetto di causalità non permette di imputare al soggetto agente la responsabilità dell'azione malvagia, dal momento che «le condizioni necessitanti del tempo passato non sono più in suo potere»[178], e il meccanicismo di un *automaton* materiale o spirituale è equiparabile alla 'libertà di un girarrosto'. L'unico concetto di libertà ammissibile, dunque, è la:

> libertà trascendentale, la quale deve essere concepita come indipendenza da ogni elemento empirico, e quindi dalla natura in genere, considerata come oggetto del senso interno semplicemente nel tempo, o anche dei sensi esterni, nello spazio e nel tempo contemporaneamente; e senza questa libertà [...] che sola è pratica a priori, non è possibile una legge morale, né un'imputazione secondo questa legge [...]. La necessità naturale, la quale non può coesistere con la libertà del soggetto, è inerente semplicemente alle determinazioni di quella cosa che è sotto le condizioni del tempo, e quindi soltanto alle determinazioni del soggetto agente come fenomeno; che quindi sotto questo rispetto i motivi determinanti di ogni sua azione si trovano in ciò che appartiene al tempo passato, e non è più in suo potere[179].

E' interessante intanto notare che, nell'enunciare i motivi che determinano l'azione in quanto fenomeno (*Beghebenheit*), il riferimento al tempo è quello di una dimensione passata (la *Vergangenheit*). Ora, nell'enunciare i motivi che determinano l'azione (*Handlung*) in quanto effetto di una *causa noumenon*, invece, questa dimensione viene abbandonata per lasciar posto a un nuovo, seppur implicito, riferimento ad una dimensione temporale del tutto differente.

> Lo stesso soggetto, che d'altronde è anche conscio di sé come di cosa in sé, considera anche la sua esistenza (*Dasein*) in quanto essa non sta sotto le condizioni del tempo, e considera se stesso soltanto come determinabile secondo le leggi che si dà mediante la ragione stessa; e in questa sua esistenza (*Dasein*) niente è per lui anteriore alla determinazione della sua volontà, ma ogni azione, e in genere ogni

[177] Gli esempi portati da Kant sono quelli del lancio di un corpo e di un orologio, il movimento dei quali è alimentato da rappresentazioni interne. Nel rispondere a tale questione Kant conduce una polemica antileibniziana al concetto comparativo di libertà, che indica come libera l'azione determinata da rappresentazioni interne al soggetto.
[178] KpV A174.
[179] KpV A 174-5.

> determinazione della sua esistenza (*seines Daseins*), la quale cambia secondo il senso interno, e anche l'intera successione della sua esistenza come essere sensibile (*Existenz als Sinnenwesen*), non è da riguardare nella coscienza della sua esistenza intelligibile (*im Bewußtsein seiner intelligibelen Existenz*) se non come conseguenza (*Folge*), e non mai come motivo determinante della sua causalità in quanto n o u m e n o[180].

Il soggetto si pensa esclusivamente sotto il rispetto della determinazione razionale del proprio agire, non sottoposto alle condizioni del tempo: resta dunque salda la celebre tesi kantiana della indipendenza (*Unabhängigkeit*) della determinazione della volontà dalle condizioni empirico-sensibili.

Nel presentare il rapporto tra l'esistenza del soggetto in grado di determinare la propria volontà secondo ragione e l'esistenza dello stesso soggetto considerato come sensibilmente condizionato, Kant pone il confronto su due piani, operando implicitamente un'importante distinzione. Da un lato si tematizza tale rapporto secondo l'esistenza del soggetto intesa come *Dasein*; dall'altro lo stesso rapporto è preso in esame secondo l'esistenza in quanto *Existenz*[181]. Con la prima s'intende

---

[180] KpV A 175.

[181] Difficile rilevare in Kant un significato univoco della nozione di *esistenza*. Ripercorriamo qui brevemente il filo conduttore delle argomentazioni kantiane che fino alla *Dilucidazione critica* hanno dimostrato la realtà dell'esistenza del soggetto in quanto cosa in sé. Secondo il procedere tipicamente kantiano che approfondisce la progressiva specificazione del concetto indagato attraverso il confronto con elementi di opposizione, nella *Deduzione dei principi della ragione pura pratica* compare la nozione di esistenza (*Dasein*) del soggetto razionale, determinabile nell'ordine intelligibile delle cose (*intelligibele Ordnung der Dinge*) e conforme a leggi dinamiche che determinano la sua causalità nel mondo sensibile. Kant chiama 'natura soprasensibile' (*Übersinnliche Natur*) [KpV A 74] tale esistenza regolata secondo la legge morale. La conoscenza a cui può pervenire la *Critica* è «il fondamento dell'esistenza degli oggetti stessi, e per la quale la ragione ha la causalità di un essere razionale, cioè della ragione pura, che può esser considerata come una facoltà che determini immediatamente la volontà» [KpV A 80-81]. La legittimità del passaggio critico che perviene a tale comprensione è data dalla disponibilità nella ragione pura della categoria di causalità e dal suo uso specifico. Kant conclude che la ragione «non ha bisogno di determinare teoreticamente, ad uso della conoscenza della sua esistenza soprasensibile (*übersinnlichen Existenz*), il concetto che si fa della propria causalità come noumeno, e quindi (non ha bisogno) di poter dare ad esso, sotto questo rispetto, un significato. Poiché esso riceve un significato in altro modo, benché solo per l'uso pratico, cioè mediante la legge morale» [KpV A 86]. A conclusione del primo capitolo dell'*Analitica (Del diritto della Ragione pura, nell'uso pratico, a un'estensione che non le è possibile nell'uso speculativo per sé)* Kant precisa così il concetto di *causa noumenon*: «Il concetto di causalità empiricamente incondizionata è bensì vuoto (senza un'intuizione appropriata), ma pure è sempre possibile, e si riferisce a un oggetto indeterminato; nella legge morale invece, e quindi nel rapporto pratico, gli vien dato un significato; e così io non ne ho alcuna intuizione, che ne determini la realtà oggettiva teoretica, ma esso ha nondimeno un'applicazione reale, che si manifesta *in concreto* nelle intenzioni, ossia nelle massime: che cioè ha una realtà pratica che può esser data; il che poi è sufficiente a giustificarlo anche riguardo ai noumeni» [KpV A 99]. Si sottolinea il passaggio dall'uso trascendentale dell'idea di libertà all'uso pratico della libertà reale: se per il primo, Kant parla di un riferimento (*Beziehung*) a un oggetto indeterminato, per il secondo parla del conferimento di un significato (*Bedeutung*). L'autentica funzionalità dell'uso pratico della ragione consiste nel guadagno di un'applicazione reale (*wirkliche Anwendung*). Solo nell'intenzione (*Gesinnung*), come luogo e momento in cui la volontà è effettivamente motivata, e nell'aspetto materiale delle sue espressioni proposizionali, le massime (*Maximen*), Kant colloca il luogo della manifestazione *in concreto*

la dimensione delle singole determinazioni razionali (l'esercizio della libertà proprio dell'essere razionale non sottoposto alle condizioni temporali) come pure le singole determinazioni sensibili dell'esistenza in generale quale materia della percezione sottoposta alle condizioni della sensibilità; con la seconda, invece, Kant introduce un importante elemento della *totalità* delle determinazioni singole, in particolare e più esplicitamente dell'intera successione dell'esistenza sensibile. L'esistere del soggetto, capace di determinazione pura della propria volontà, è dunque presentato da Kant in rapporto ad un intero[182].

Nel considerare se stesso unicamente come in grado di determinare la propria volontà, e dunque nella modalità di pensarsi come cosa in sé, il soggetto morale considera la propria esistenza (*Dasein*) quale assolutamente prima: 'niente è per lui *anteriore* alla determinazione della sua volontà'[183]. Con il termine 'anteriore' appare un riferimento alla dimensione di un *prima*: ogni determinazione razionale si pone in un rapporto di anteriorità rispetto alla determinazione sensibile.

Si coglie dunque più da vicino cosa avviene nella coscienza del soggetto quale *causa noumenon*: la determinazione pura della volontà, quale unico e incondizionato atto libero (*Tat*), riguarda esclusivamente la stretta aderenza alla legge morale degli elementi che la compongono ed è un determinare assolutamente primo e intemporale, rispetto alle innumerevoli determinazioni della sua esistenza sensibile, vale a dire al suo continuo rispondere a regole pratiche dell'agire e a condizionamenti empirico-rappresentativi[184]. Il soggetto comprende qui la complessità del proprio agire, vale a dire l'insieme di tutte le concause – di ogni genere, empiriche, rappresentative e psicologiche – dell'agire pratico, a partire dalla prospettiva della propria capacità di determinazione incondizionata della volontà. Egli può valutare così il significato *morale* di una sua azione, la quale a sua volta è osservabile anche secondo i parametri dell'insieme delle variabili empiriche, esistenti ma non sufficienti a giustificare moralmente l'azione[185].

---

dell'idea razionale di causalità incondizionata. Di qui conclude che nel dominio pratico della ragione pura è data, fornita, e prodotta, la realtà pratica della *causa noumenon*. A conclusione della *Dilucidazione critica* [KpV A 185- A 191] Kant torna sul problema della realtà dell'esistenza intelligibile, nella peculiare fecondità che è offerta dalla categoria di causa rispetto alle altre categorie.

[182] Per la prospettiva noumenica come possibilità di comprendere la prospettiva fenomenica come un tutto, cfr. Lau, Chong-Fuk, *Freedom, Spontaneity and the Noumenal Perspective*, in: «Kant-Studien », 99, 2008, pp. 312-338. Sul problema del tempo, relativamente anche a questi passi, pone l'attenzione il lavoro di Heinrichs, J., *Das problem der Zeit in der praktischen philosophie Kants*, in: «Kant-Studien», Ergänzungshefte, 95, 1968.

[183] Il corsivo è mio.

[184] In altri termini, è qui in gioco la differenza tra azioni di rilevanza morale e azioni tecnico-pratiche.

[185] È qui in gioco, e solo il rispetto pratico può metterlo in luce, la prospettiva della valutazione morale rispetto all'osservazione della stessa azione. La causalità morale non si può pensare come alternativa, in una corrispondenza parallela con la legge naturale di determinazione di causa-effetto, altrimenti si avrebbe il paradosso di singole azioni determinate allo stesso modo, ogni

Nell'imputazione morale, dunque, si tratta di pensare il rapporto del soggetto con l'azione nell'insieme passato di *tutte* le determinazioni del suo agire e dell'*intera* concatenazione degli eventi sensibili nei quali essa è inserita. Ora, nel considerare se stesso in rapporto alla determinazione sensibile, e in particolare in rapporto all'intera totalità della successione empirico-causale, il soggetto è considerato secondo l'esistenza intelligibile (*intelligibele Existenz*) e considera l'intera successione sensibile degli eventi della sua esistenza come una conseguenza (*Folge*). Nella coscienza dell'esistenza intelligibile l'intera successione appartenente all'esistenza sensibile è vista coma un'intera e un'unica conseguenza[186]. L'essere intelligibile si rapporta a qualcosa di successivo: con ciò è inevitabile un riferimento alla dimensione di un *dopo*. L'idea di un tempo noumenico sembra qui profilarsi nel quadro di una successione che concerne l'intera successione del sensibile in quanto conseguenza dell'essere intelligibile secondo la *causa noumenon*.

È reso dunque esplicito il rapporto tra l'esistenza del soggetto come essere sensibile (*Existenz als Sinnenwesen*), quale soggetto agente in quanto fenomeno – che determina il suo agire sulla base di moventi sensibilmente o cognitivamente condizionati – e la sua esistenza intelligibile (*intelligible Existenz*), quale attore morale di scelte libere e di assunzioni del dovere: si tratta di un rapporto di anteriorità e di successione. La subordinazione causale dell'intera esistenza fenomenica all'esistenza intelligibile mostra la possibilità effettiva da parte del soggetto di considerarsi dunque come *noumeno*: tale possibilità è data dal dovere di essere, per il soggetto, il motivo determinante della sua stessa intera causalità in quanto fenomeno.

Con la nozione di *Intelligibele Existenz*, dunque, viene indicata una positività della volizione libera, raggiunta dalla prospettiva di assumere a conseguenza ogni volizione e determinazione di altro genere[187]. La singola azione, che risulta essere anche un evento, determinato tuttavia liberamente, non è da considerarsi, come gli altri eventi della causalità meccanica, nel *qui* e *ora* della determinazione spazio-temporale sensibile, bensì deve essere compresa all'interno della sintesi di una unità del sensibile, che è conseguente alla causazione prima.

---

volta, da due specie diverse di causalità, e non sarebbe possibile la valutazione morale in termini di meriti e colpe. Su questo aspetto cfr.: Beck, L. W., *Op. cit.*, p. 17.

[186] Nella *Antimonia della Ragione pura* il rapporto del soggetto, in assenza del dovere, con la totalità assoluta della serie temporale-fenomenica, mostrava la prospettiva inversa: «L'idea trascendentale della totalità assoluta nella serie delle condizioni di un condizionato dato si riferisce quindi soltanto a tutto il tempo passato. L'intero tempo trascorso in quanto condizione dell'istante dato, viene necessariamente pensato, in base all'idea di ragione, come dato […]. Rispetto al tempo passato, io posso considerare l'istante presente solo come condizionato, e mai invece come condizione, poiché questo attimo sorge soltanto mediante il tempo trascorso» [KrV A 412/B 439].

[187] Solo nel rispetto pratico è possibile il movimento che permette alla critica kantiana di approssimarsi positivamente al significato della cosa in sé. A questo proposito cfr. Weil, E., *Pensare e conoscere, la fede e la cosa in sé*, in: Id., *Problemi Kantiani*, Quattroventi, Urbino 2006, pp. 39-41; Cassirer, E., *Storia della filosofia moderna*, Il saggiatore, Milano 1968, vol. II, pp. 821-24.

Seppure, come abbiamo visto, risulti difficile non pensare la conseguenza se non in termini temporali, vale a dire come una conseguenza che succede – *temporalmente* – la causa, sembra impossibile tuttavia pensare la totalità della conseguenza come una successione che avviene nella linea del tempo empirico[188]. Emerge dunque che, da un lato, l'intero della conseguenza dell'esistenza sensibile non può non essere pensato in termini temporali, dall'altro, la totalità della conseguenza, proprio in quanto totalità, non può essere pensata sotto il segno di una temporalità sensibile. Essa rinvia piuttosto a una struttura di tempo di altro genere che caratterizza la successione empirico-causale, vista, però, nella sua totalità dalla coscienza del soggetto finito in quanto essere razionale, in quanto carattere intelligibile.

Così anche qui vediamo che il contenuto concettuale delle molteplici situazioni appartenenti alla totalità della successione empirico-sensibile sono inevitabilmente pensate all'interno di una griglia sistematica – in qualche modo temporale – che indica le loro relazioni in modo differente rispetto ai rapporti del tempo empirico[189]; indica cioè tali relazioni a partire da una neutralizzazione della *Zeit*.

Ora, proprio a completamento di questa argomentazione, Kant introduce una importante chiarificazione della nozione di carattere (*Charakter*), quel «modo pratico e coerente di pensare secondo massime immutabili»[190].

> Quell'azione, con tutto il passato che la determina appartiene ad un unico fenomeno del carattere (*gehört zu einem einzigen Phänomen seines Charakters*), che [l'essere razionale] procura a se stesso e secondo il quale attribuisce a sé, come ad una causa indipendente da ogni sensibilità, la causalità di quegli stessi fenomeni (*Erscheinungen*) [...]. La vita sensibile relativamente alla coscienza intelligibile della sua esistenza (libertà) ha l'unità assoluta di un fenomeno (*absolute Einheit eines Phänomens*) che, in quanto contiene semplicemente manifestazioni dell'intenzione che riguarda la legge morale (del carattere), non dev'essere giudicato secondo la necessità naturale, che conviene ad esso come fenomeno, ma secondo la spontaneità assoluta della libertà[191].

---

[188] Kant non avrebbe esplicitamente tematizzato la dimensione temporale del 'prima' e del 'dopo' che pure ha implicitamente pensato in questo passo. Heinrichs mette in luce il paradosso dell'impossibilità da una parte di pensare tale conseguenza (*Folge*) come qualcosa che avviene in un 'dopo' quale determinazione propriamente temporale, e dall'altra l'inevitabilità di osservarla nei termini della produzione di una dimensione del tempo, che pure non ricade sotto la definizione del tempo come forma pura dell'intuizione (cfr.: J. Heinrichs, *Op. cit*., p. 21).

[189] A tal proposito sorge la questione relativa al criterio pensato dal soggetto nella relazionare degli eventi passati: il problema, come vedremo, riguarda da vicino la formazione del carattere intelligibile.

[190] KpV A 271.

[191] KpV A 177.

In questo passo si approfondisce la collocazione della singola azione all'interno della totalità della successione causale-empirica e il rapporto che essa intrattiene con il soggetto morale. Kant risponde qui, più esplicitamente, alla questione: come pensare l'insieme dell'intera serie causale sensibile rispetto alla causa intelligibile?

Di fronte alla causa intelligibile si pone il rischio che si crei una sorta di frantumazione e di smembramento dell'azione: questo passo tende a evitare, dunque, il pensiero dell'azione libera come puntiforme, vale a dire come un'azione che, da una parte, sia slegata dalla successione spazio-temporale, e dall'altra, sia riferita ad una causa noumenica differente dalla causa – sempre noumenica – di un'altra azione: in questo caso si avrebbe una molteplicità infinita di cause intelligibili riferite a conseguenze puntiformi tra loro sconnesse.

L'azione singola non può essere puntiforme, poiché va considerata con 'tutto il passato che la determina'. Il fenomeno (*Erscheinung*) deve essere esaminato con tutto il suo passato, vale a dire con la totalità della serie infinita delle cause che nell'ordine lineare del tempo empirico l'hanno determinata. Questa totalità appartiene a un unico intero fenomeno (*Phänomen*)[192] del carattere. Essa è l'insieme dell'intera serie delle azioni in quanto eventi: un'unica e intera manifestazione del carattere intelligibile del soggetto[193].

Come emerso finora dalla *Dilucidazione critica*, Kant definisce positivamente il carattere intelligibile del soggetto. Ciò che deve essere giudicato secondo libertà – il vero luogo dell'imputazione morale – è l'*assoluta unità* del fenomeno, vale a dire l'*insieme* di tutte le manifestazioni dei nuclei decisionali che aderiscono alla legge morale: l'unità di tutte le massime.

Il nesso di causalità empirica e causalità intelligibile secondo la conseguenza è fondamentale alla costituzione dell'unità sintetica del carattere – potremmo dire dell'integrità dell'identità morale – la quale si specifica attraverso l'unità del fenomeno. Per carattere è da intendersi la somma delle massime pratiche di un soggetto, vale a dire la «unità assoluta dei principi interni della condotta in genere (*absolute Einheit des innern Princips des Lebenswandels überhaupt*)»[194]. Con ciò diventa più chiaro che l'esercizio della virtù umana consiste nell'autocontrollo, non delle inclinazioni, bensì dei processi umani del pensare, e in particolare nell'esercizio costante di assumere delle scelte. L'unità e l'integrità del soggetto va intesa, dunque, sia come la conseguenza di azioni morali, se si considera come carattere empirico, sia come la loro causa intelligibile, o meglio «l'unità dei principi della condotta di vita»[195], se si considera come carattere intelligibile[196].

---

[192] Con *Phänomen* e non *Erscheinung*, si intende l'unità dell'esistenza, la quale non può essere vista secondo una determinazione temporale di successione. Su questo aspetto rimandiamo a Heinrichs, J., *Op. cit.*, p. 21-22.

[193] È qui in gioco il rapporto che Kant ha a pensato a più riprese tra il carattere intelligibile e il carattere sensibile.

[194] *Anthr*, p. 294, tr. it., p. 186.

[195] *Anthr*, p. 295, tr. it., p. 187.

Il soggetto morale, che si pensa come cosa in sé, determina così, e si rende con ciò responsabile, non la singola azione, bensì l'unità assoluta del fenomeno in cui è compresa la singola azione. Egli si pensa come quel soggetto che determina tutto ciò che nel mondo sensibile è accaduto in un *prima*. Ciò significa che egli si pensa in una dimensione di tempo *anteriore* a un eventuale – e paradossalmente infinito – *ab initio* delle determinazioni sensibili, si considera cioè come causa prima rispetto a tutte azioni passate[197]. Nel pensarsi morale il soggetto produce dunque un pensiero di una struttura di tempo in cui inscrivere il senso morale del proprio agire e attraverso cui rapportarsi all'azione in quanto evento (*Begebenheit*).

Come si evince, da una parte la successione temporale dell'esistenza sensibile è vista nella coscienza dell'intelligibile come una conseguenza non temporale; dall'altra l'intera vita sensibile fenomenica rispetto alla coscienza intelligibile viene contratta in un unico e singolo fenomeno quale conseguenza. Nella misura in cui il tempo empirico, nella sua totalità, è posto in relazione alla coscienza intelligibile, esso viene neutralizzato[198]. La coscienza noumenica, di fronte all'intero – passato – della vita sensibile come sua conseguenza, interrompe completamente il tempo che è proprio della successione spazio-temporale[199]. Il passato, piuttosto, in quanto conseguenza, non è più indice di qualcosa di anteriore, bensì di qualcosa di successivo: avviene cioè una inversione di rapporti tra presente, passato e futuro.

Ciò che deve essere giudicato secondo libertà – il vero luogo d'imputazione – è l'assoluta unità del fenomeno, vale a dire l'insieme di tutte le manifestazioni dell'intenzione che aderisce alla legge morale: l'unità di tutte le massime. Siamo su un piano del tutto interno al soggetto: il carattere è il luogo intelligibile che raccoglie in un'unità assoluta l'aspetto materiale (i contenuti delle massime) di tutte le determinazioni, nel riferimento all'unica legge morale.

---

[196] Il carattere intelligibile è un modo di agire che può essere solo pensato (non conosciuto, perché in questo caso non mi è dato il materiale sensibile a cui applicare le categorie).

[197] Notiamo brevemente che le azioni passate a cui si riferisce la *causa noumenon* sono azioni che non appartengono necessariamente alla vita sensibile dello stesso soggetto, ma s'includono gli eventi di persone vissute anche prima di lui e dunque delle generazioni passate. Di qui deriva la radicalità della responsabilizzazione morale del soggetto kantiano. L'unità del carattere intelligibile dà luogo all'imputazione di fronte all'intera serie causale fenomenica che include anche l'azione singola a cui il soggetto si è ora determinato. Di fronte all'unità intelligibile del carattere sta l'unità fenomenica dell'intero insieme della serie causale in cui è inscritta la singola azione: al soggetto resta imputata, ogniqualvolta egli determini il proprio agire, tutta la serie dei fenomeni. In questo senso il coraggio morale di un'azione anche molto distante nel passato contribuisce alla formazione del carattere intelligibile del soggetto. Egli può leggere l'azione passata come qualcosa che per lui è assolutamente presente, e di cui è tuttora pienamente responsabile.

[198] Per l'analisi approfondita della neutralizzazione o della interruzione (*Ausschaltung*) della temporalità nell'unità del fenomeno (*Phänomen*) che stiamo considerando, cfr. Heinrichs, J., *Op. cit.*, p. 21.

[199] Accenniamo qui brevemente che una temporalità riferita alla cosa in sé non sembra tuttavia affatto sincronizzata o sintonizzata con la temporalità fenomenica. Approfondiremo più avanti tale questione.

Il carattere, dunque, in quanto totalità, è il luogo in cui tutte le determinazioni morali sono strutturate secondo una precisa *consecutio* e secondo il comune denominatore della *causa noumenon*.
Nella contrazione dell'intera successione temporale empirica in un unico fenomeno, dal punto di vista intelligibile tutti gli eventi vengono ordinati secondo una coerenza *successiva* che assume un senso morale, vale a dire secondo un ordine di successione qualitativo e non quantitativo: il carattere o *causa noumenon* fa in modo che l'azione immorale sia stata determinata *prima* di quella moralmente migliore, nonostante secondo la successione empirica si mostri un ordine inverso.
Inevitabilmente il criterio di strutturazione dei molteplici eventi in un tutto deve ricadere su un discernimento morale-qualitativo: nella contrazione della serie infinita delle azioni in quanto eventi (*Begebenheiten*) in una unità in cui il tempo è neutralizzato, la coscienza intelligibile considera gli eventi in una successione che fornisce all'intero fenomeno del carattere una *unica* e *complessiva* qualificazione morale. Ciò implica che a ogni atto, per così dire, *inserito* nella totalità, viene affidato un *quantum* morale, un *locus* qualitativo che lo relaziona agli altri atti attraverso il filtro di un punto di vista della libertà.

Gli eventi assumono così un senso di successione morale all'interno di un rapporto di relazioni che implica un riferimento a una dimensione di tempo differente dal tempo empirico[200], il quale è stato neutralizzato dalla coscienza morale. La *consecutio* della successione qualitativa, quale ordinamento delle determinazioni, si mostra come una *consecutio temporis*[201].
Il progresso morale dell'individuo nel suo agire testimonia un elemento dinamico proprio dell'ordine intelligibile: sembra che la prospettiva noumenica della determinazione della volontà introduca un ordine progressivo del noumeno. Un tale processo indica implicitamente un ordine di successione che tuttavia non è iscritto al tempo della intuizione pura.

Da queste considerazioni emerge il bisogno, nella nostra analisi, di esplicitare il pensiero qui implicito di un riferimento a un tempo differente dal tempo dell'intuizione pura, in cui vive il soggetto morale nell'esercizio costante della propria libertà, una temporalità *sui generis* necessariamente legata alla nozione di *causa noumenon*, di carattere intelligibile e di assoluta unità dell'infinita serie causale degli eventi. Il soggetto come *causa noumenon* è libero in quanto è l'unità assoluta del fenomeno, con tutto il suo passato. Egli è responsabile in quanto

[200] Il problema è stato posto da un interessante contributo di Amihud, G., *Teleological time: a variation on kantian theme*, in: «Review of Metaphysic», 38, March 1985, pp. 529-562.
[201] Si confronterà in seguito la nozione di '*absolute Einheit eines Phänomens*' della *Seconda Critica* con la nozione kantiana di '*Revolution der Denkungsart*' de *La religione*, in cui le azioni devono essere contratte in un singolo atto.

causa (e si sa come tale) di ciò che accade e che è accaduto nel mondo come intera manifestazione e conseguenza della propria attuale intenzione morale[202].
Questa è la prospettiva propria del carattere intelligibile, di quella che Kant ha chiamato una «originalità del modo di pensare (*Denkungsart*)» per cui il soggetto «attinge a fonti della condotta aperte da lui stesso»[203], a un «modo di pensare pratico e coerente secondo massime immutabili»[204]. Qui è raccolta la «unità assoluta dei principi interni della condotta di vita», unità in cui consiste la perfezione degli uomini[205], raggiungibile in una rigorosa autoformazione in accordo con l'ideale.
Il tempo proprio del carattere intelligibile si estende nel corso della *durata* del compimento dell'agire libero. La totalità delle determinazioni della volontà, che il carattere intelligibile tiene insieme in una continuità storica, costituisce il mondo proprio del soggetto agente. Da questa prospettiva, la singola azione va compresa all'interno di un intero processo di costituzione e di compimento della *Freiheit*. Essa comprende, da una parte l'intero processo della formazione della massima nella determinazione della volontà dell'azione singola, dall'altra l'intero processo della formazione del carattere nella *consecutio* di tutte le azioni.
L'agire singolo, dunque, va compreso all'interno di una propria storia, nella cui *estensione temporale* il soggetto libero – in quanto *io voglio* – si renda sempre presente e con ciò responsabile. Il carattere intelligibile racchiude l'intera catena dei momenti dell'azione in un'unica 'storia dell'azione'[206], di cui il soggetto è l'anima. In tutte le azioni il soggetto pratico è quell'unica ragione presente in tutte le situazioni di tempo, non essendo essa stessa nel tempo[207].
Il compimento della libertà è realizzabile solo nella prospettiva di un grado, di uno stadio in cui il soggetto sceglie di collocare e orientare se stesso, sempre in vista della determinazione attuale ad un agire futuro. Egli assume il ruolo di causa libera (*causa noumenon*) in quanto si rappresenta un concetto di mondo morale in cui ha collocato se stesso secondo uno spazio, perché ha un luogo, e un tempo, perché è presente nell'azione e progetta il corso del suo agire nel futuro[208]. In

[202] Sull'analisi della nozione di *Gesinnung* torneremo più avanti.
[203] *Anthr*., p. 293, trad. it. p. 185.
[204] KpV A 271.
[205] RA 1216.
[206] L'azione è vista come una 'storia', intesa non nel senso di una serie di eventi naturali ma concepita come un'esecuzione *continuativa* del compito morale, nella cui intera estensione si rende presente, e dunque responsabile, l'agente nel suo carattere libero. La storia del suo agire rappresenta così la totalità di un corso di azioni che egli tiene unite in una continuità.
[207] Cfr.: Refl. 5612 XVIII. L'essere pratico indica così un *processo di costituzione* della libertà che culmina con l'intervento nel corso esterno degli eventi attraverso le azioni concrete.
[208] Dalla costruzione ideale di questo mondo dell'azione la sua ragione è pratica e deve considerare anche quelle forze esterne il cui effetto devia dalla direzione ultima da lei intenzionata. Sull'azione kantiana come storia, cfr.: Gerhardt, V., *Immanuel Kant, Vernunft und Leben*, Reclam, Stuttgart 2002; Kaulbach, F., *Handlung bei Kant*, in: «*Review of Metaphysics*», vol. XXXIII, no. 4, 1980; Id., *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, de Gruyter Verlag, Berlin 1978; Kaulbach F. und Gerhardt, V., *Kant*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1980; Rohs,

questo modo il soggetto, di fronte a ogni decisione, prende posizione nella storia dell'azione, considera fino a che punto voler riconoscere se stesso e il proprio agire come presente, considera cioè coscientemente l'ampiezza della responsabilità del suo agire presente. Attraverso questa presa di posizione egli forma il carattere intelligibile che rende possibile il corso delle azioni anche come fenomeni della libertà. Il carattere non si consuma dunque nell'esecuzione dell'azione singola, piuttosto l'*io voglio* si estende nella storia dell'agire complessivo e si conferma come principio *costante* e *persistente* in situazioni mutevoli.

L'essere pratico del soggetto agente deve la sua insostituibilità al fatto che egli, in quanto *io voglio*, rappresenta un insieme di mondo, individuale e al tempo stesso razionale. In ciò egli si mostra produttivo e creatore di un'azione storica, che non esibisce soltanto la fisionomia di un fenomeno ma la storia del sé agente nel tempo esteso dell'intero movimento della sua determinazione libera. Quest'ultima, come è emerso, implica da parte del soggetto un'inversione di prospettiva, dalla quale poter conferire un senso alla dimensione del passato che non è più in suo potere; inoltre, in quanto richiesta da un dovere, essa si mostra sempre come un compito. In questo senso l'azione libera è creatrice un quanto una produzione (*Hervorbringung*) di cose in sé, e una produzione di questo tipo necessita, come sta emergendo, di un concetto di tempo [209].

La ragione obbliga così a un orientamento pratico-morale nel senso di un orientarsi in una dimensione del tempo, che si rapporta al tempo empirico neutralizzandolo e conferendone un nuovo senso. L'uomo è chiamato – questo è il suo compito nell'orientamento di senso del suo agire pratico – a orientarsi nel tempo secondo il criterio del miglioramento. L'idea kantiana della perfettibilità, vale a dire di un *iter* graduale qualitativo assunto e percorso come compito dalla decisione ad agire liberamente, resta la precondizione per parlare di un certo 'tempo del noumeno'. Questa peculiare dimensione del tempo sembra essere ammessa, seppure implicitamente, nell'orizzonte della ragione pura pratica, pur senza compromettere il suo carattere di purezza: sembra essere piuttosto la dimensione stessa in cui si instauri e perduri l'autonomia della ragione. La libertà trascendentale come indipendenza dalle condizioni spazio-temporali – che non

---

P., *Die Zeit des Hadelns. Eine Untersuchung zur Handlungs- und Normentheorie*, Anton Hain Verlag, Königstein 1980; Walker, R., *Kant*, London, Henly, Boston 1978.

[209] Interessanti a tal proposito le riflessioni di Schäffler sulle inevitabili implicazioni temporali del concetto di produzione (*Hervorbringung*). Il presupposto dell'autore, tuttavia, di intendere qui temporale unicamente come *zeitlich*, come sensibile, porta a conclusioni radicali sulla «crisi del concetto di libertà» o «l'infrangersi dell'unità della filosofia pratica» kantiana. Pur riconoscendo molti dei punti problematici che emergono riguardo a una processualità propria della soggettività libera, l'autore non considera l'eventualità di un altro concetto di tempo che non sia quello della *Zeit*: la prospettiva di una ricerca che consideri la *Dauer* come una dimensione di tempo distinta dal tempo della *Zeit* potrebbe offrire un differente strumento concettuale di comprensione del problema e una maggiore prudenza nelle conclusioni (Cfr.: Schäffler, R., *Die Struktur der Geschichtszeit*, Vittorio Klosterdamm, Frankfurt am Main, 1963, pp. 239-294).

risponde alla domanda sulle condizioni di possibilità di un rapporto della volontà *al* tempo – riceve ora un senso pratico.
I molteplici orientamenti alla legge dei principi soggettivi e il loro consolidarsi a regole stabili dell'agire sono movimenti che accadono nel dominio di mediazione normativa proprio della massima, prima concretizzazione della legge universale e ultimo riferimento di universalizzazione dell'agire particolare. Questo è il terreno intermedio di un tempo esteso puramente presente, richiesto dalla legge in ogni determinazione libera del volere, e della sua continuità storica, richiesta dalla costanza del riferimento al dovere nella formazione del carattere intelligibile. Il presente puro, esteso nella storia dell'agire libero, è una dimensione di tempo non quantitativo, in cui accadono quei cambiamenti di direzione o inversioni di orientamento alla libertà. Tali cambiamenti di rotta, come è emerso, precorrono il tempo della sensibilità (nei termini del carattere, precorre la stabilità del carattere empirico) e seguono l'intemporalità della legge pura, perché resi possibili dalla coscienza di essa.

PARTE SECONDA

L’infinita durata della personalità e il postulato di Dio.

I

IL SOMMO BENE E GLI USI DELLA RAGIONE

Come è emerso dall'analisi della *Dilucidazione critica* e dal carattere intelligibile come unità assoluta del fenomeno, la virtu' non è una particolare abilità che si ottiene attraverso l'esercizio, ma un superamento completo, totale e complessivo del rigoroso nesso causale dell'amor di sé; questa rinuncia alla propria felicità singolare è il presupposto per il divenire degni di essere felici.
Se la prima *Critica* rispondeva al compito di dimostrare l'impossibilità di fondare sotto il profilo teoretico il problema dell'immortalità dell'anima, dell'esistenza di Dio e del mondo come universo, la seconda *Critica* recupera sotto il profilo pratico i primi due temi della metafisica attraverso la loro considerazione come postulati. Muovendo dal risultato raggiunto nell'*Analitica* che la libertà è un noumeno vissuto concretamente nella determinazione della volontà, Kant perviene alla necessità, seppure in un'etica fondata autonomamente, di ammettere l'esistenza di un Sommo Bene e di un regno dei fini perché il progresso verso il perfezionamento infinito morale dell'uomo possa trovare una valida garanzia e, soggettivamente, un riferimento di senso attendibile[210].

Nella definizione kantiana di sommo bene (*höchstes Gut*), che apre la *Dialettica* della *Critica della ragion pratica* si stabilisce un rapporto di relazione necessaria tra la moralità e la felicità, i due elementi che lo costituiscono.

> Moralità e felicità sono due momenti del sommo bene: essi sono di natura diversa e perciò vanno distinti, tuttavia sono l'uno con l'altro in una relazione necessaria. La moralità contrae un rapporto necessario con la felicità, poiché la legge morale comporta una promessa naturale: se io ho agito in modo tale da esser degno della felicità, posso anche sperare di goderla, e in ciò risiedono gli incentivi della vita morale. Così anche la felicità contrae una relazione di necessità con la moralità, poiché non c'è promessa di ottenimento della felicità senza moralità[211].

Uno dei problemi interpretativi che solleva la nozione kantiana di sommo bene concerne la sua collocazione, vale a dire il problema, complesso, della sua

[210] «Che il mondo nel suo insieme proceda sempre verso il meglio, nessuna teoria autorizza ad ammetterlo, mentre lo permette la ragione pura pratica che impone dogmaticamente di agire secondo una tale ipotesi, e così costruisce su questo principio una teoria, alla quale, sotto questo aspetto, esso non può imporne che la pensabilità: la qual cosa […] sotto l'aspetto morale-pratico soddisfa pienamente la ragione» [AA XX 307; trad. it., pp. 119-120].
[211] Kant, I., *Lezioni di etica* (1775 e il 1780-1), Laterza, Roma-Bari 2004, p. 90.

realizzazione spazio-temporale. Si riscontrano forti ambiguità nello sviluppo dell'etica kantiana rispetto a tale collocazione che compromettono una comprensione lineare del "dove" e del "quando" della sua raggiungibilità. Se da una parte lo *höchstes Gut* sembra essere realizzabile *nel* mondo, in un *futuro* di *questo* mondo, dall'altra esso sembra raggiungibile in un *mondo intelligibile*, in cui la connessione tra virtù e felicità sembra essere una relazione soprasensibile delle cose, posta in un al di là del mondo sensibile.
Allo stesso modo nel rispondere alla domanda *Che cosa devo fare?* l'indagine critica afferma che si è chiamati da una parte a *promuovere* e dall'altra a *realizzare* il sommo bene. Questa duplice accezione di dovere appare in diversi luoghi del sistema kantiano e in diversi momenti dell'evoluzione della sua teoria morale. Tale ambiguità è strettamente connessa alla concezione della felicità che è in gioco nella definizione stessa dello *höchstes Gut*[212].
Presenteremo una selezione dei luoghi delle opere del filosofo in cui emerge ora un significato trascendente ora un significato immanente del sommo bene. In un secondo momento ci soffermeremo sul concetto di felicità e sul ruolo che essa svolge in particolare nel *Canone* della *Critica della Ragion pura* e nella *Dialettica* della *Critica della ragion pratica*. Tenteremo dunque, grazie all'approfondimento di questa particolare nozione di felicità, nel quadro delle acquisizioni della filosofia critica dei testi considerati, una spiegazione della compresenza di due accezioni apparentemente contraddittorie.

Nel *Canone* della *Critica della ragion pura* Kant presenta l'idea della ragione di un mondo intelligibile o di un mondo morale come l'ideale del sommo bene; per idea della ragione si intende un suo «concetto necessario […] al quale non può esser dato alcun oggetto corrispondente nei sensi»[213].

> Né la natura delle cose del mondo né la causalità delle stesse azioni e il loro rapporto con la moralità possono determinare in che relazione staranno le conseguenze di tali azioni rispetto alla felicità […] ma sarà lecito solo sperarla, qualora si assuma come fondamento una r a g i o n e s o m m a che comandi secondo leggi morale ponendola al tempo stesso come causa della natura. L'idea di una tale intelligenza […] la chiamo l' i d e a l e d e l s o m m o b e n e. Dunque, la ragion pura può trovare soltanto nell'ideale del sommo bene o r i g i n a r i o il fondamento della connessione

[212] Il concetto di felicità, all'interno dell'indagine critica, presenta numerose articolazioni e diverse formulazioni. Nella *Kantforschung*, la ridotta attenzione a tale concetto è stata denunciata da uno dei più completi lavori a riguardo: WIKE, V.S., *Kant on Happiness in Ethics*, State University of New York Press, New York 1994. L'autrice suddivide quattro concezioni riscontrabili nell'etica kantiana: la felicità come principio dell'etica, che gioca un ruolo negativo, e le tre forme di felicità che assumono una valenza positiva, come fine naturale dell'azione morale, come mezzo per il fine morale e come parte stessa del fine morale (parte del sommo bene). Riguardo al sommo bene, in quanto fine ultimo e oggetto della ragione pura pratica, secondo l'autrice esso ricopre quattro ruoli nell'etica kantiana, i quali non si contraddicono tra loro: esso è inteso come fine e oggetto, come fine ultimo, come fine sociale e fine individuale.
[213] KrV A 327/B 383.

> praticamente necessaria di entrambi gli elementi del sommo bene derivato, vale a dire (nell'ideale) di un mondo intelligibile, cioè m o r a l e[214].

In quanto ideale della ragione, al sommo bene non spetterebbe una realizzazione nel mondo sensibile ma è pensabile unicamente in un mondo intelligibile, inteso come un'unità sistematica di fini.

> La felicità quindi, nell'esatta proporzione con la moralità degli esseri razionali, mediante cui questi ultimi sono resi degni di essa, costituisce *da sola* il sommo bene di un mondo nel quale noi, secondo i precetti della ragione pura – ma pratica – dobbiamo senz'altro trasporci. Questo mondo è certamente solo un mondo intelligibile, poiché il mondo sensibile non ci promette a partire dalla natura delle cose una simile unità sistematica dei fini[215].

In quanto chiamato a conseguire il sommo bene, l'uomo deve prendere posto in un mondo intelligibile che tuttavia è, per definizione, irrealizzabile nel mondo dei sensi.
Incondizionatamente, senza porre in questione l'effettiva realizzabilità del suo oggetto, la legge morale, afferma Kant, deve essere presentata in tutta la sua purezza poiché essa è «il prototipo, la misura, il modello delle nostre azioni» e «un modello deve essere esatto e preciso»[216].

> E' la ragione a comandare come si deve agire, anche in assenza di ogni precedente esempio in proposito, e inoltre senza nessun riguardo al vantaggio che ci può derivare dall'adempimento del comando, e che certo soltanto l'esperienza sarebbe in grado di insegnarci[217].

Considerata nella sua purezza e inflessibilità, la legge morale e con essa il sommo bene, svolge una funzione di riferimento per il soggetto: proprio in virtù di tale rimando l'uomo è condotto alla consapevolezza di sé come essere autonomo, come libero. Al fine di svolgere il suo ruolo di *ratio cognoscendi* della libertà (*Freiheit*)[218], l'obbligazione morale kantiana deve riferirsi, regolativamente, al sommo bene nel suo pieno compimento. Ciò significa che essa fornisce al soggetto la coscienza dell'ampiezza complessiva della sua libertà; egli ha coscienza del proprio grado di autonomia solo mediante l'idea di un'obbligazione piena, mediante il dovere cioè di una realizzazione completa del sommo bene.
Eppure se fosse da intendersi esclusivamente nella sua piena compiutezza, e dunque nel significato di una realizzazione problematicamente trascendente, la

[214] KrV A 810-11/B 839-40.
[215] KrV A 814/B 842.
[216] Kant, I., *Lezioni di Etica*, cit., p. 75.
[217] MdS 17.
[218] KpV A 5.

teoria del sommo bene non sarebbe coerente con il significato stesso di una filosofia pratica soggettiva, obiettivo primario della matura teoria morale kantiana[219]. L'obbligazione incondizionata non può trascendere la libertà concreta e l'effettiva capacità del soggetto agente: «soltanto la legge morale dev'essere considerata come il motivo (che la spinge) a farsi un oggetto di quel bene, e della sua effettuazione o *promuovimento*»[220]. L'uomo ha dunque il dovere di realizzare il sommo bene nella misura in cui è nel suo potere di farlo: «se il sommo bene è impossibile secondo regole pratiche, anche la legge morale che comanda il sommo bene, sarebbe in sé falsa»[221]. L'uomo deve, dunque può, *promuovere* il sommo bene nel mondo[222].

> La moralità costituisce il bene supremo (come la prima condizione del sommo bene), mentre la felicità costituisce bensì il secondo elemento di esso, però in modo da essere soltanto la conseguenza moralmente condizionata, ma necessaria, della prima. In questa subordinazione soltanto il sommo bene è l'intero oggetto della ragion pura pratica, la quale se lo deve necessariamente rappresentare come possibile, perché è un suo precetto di contribuire, per quanto è possibile, alla produzione di questo bene[223].

In questo modo la legge della moralità è valida come richiesta di un contributo, effettivamente possibile, alla realizzazione del sommo bene: «la legge morale esige che il più gran bene, possibile per opera nostra, sia attuato»[224]. L'interesse kantiano a restringere il campo della realizzazione dello *höchstes Gut* a ciò che è nel potere degli uomini nasce dallo stesso dovere, e dunque dal potere, di pensare il sommo bene *nel* mondo:

---

[219] Sul significato e sul contesto storico della filosofia pratica soggettiva, cfr.: Bacin, S., *Il senso dell'etica. Kant e la costruzione di una teoria morale*, Società editrice Il Mulino MMVI, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2006.
[220] KpV A 196 (il corsivo è nostro).
[221] KpV A 205.
[222] Sull'argomento "devo dunque posso", cfr.: SILBER, J.R., *Kant's Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent*, in: «The Philosophical Review», LXVIII, 1959, pp. 496-92 (trad. it: Id., *La concezione kantiana del sommo bene come immanente e trascendente*, in: Tognini, G., (a cura di), *Introduzione alla morale di Kant. Guida alla "Critica"*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1993, pp. 47-67) di recente confluito in: Id., *Kant's Ethics. The Good, Freedom, and the Will*, Walter de Gruyter Boston-Berlin 2012, pp. 173-202. Qui l'autore propone la spiegazione del dovere che *presuppone* il dovere, piuttosto che la formula più comunemente usata nella letteratura critica del dovere che *implica* il potere. In questo modo è più chiaro che si presuppone che l'oggetto sia possibile a partire dal dovere: se si è realmente obbligati a fare qualcosa, si deve essere anche in grado di farlo, altrimenti si avrebbe una obbligazione a fare ciò che di fatto è impossibile. Così Landucci propone la formula "*Se* devi, *allora* puoi" confutando la formula "*dovere* implica *potere*": dal momento che per Kant obbedire all'imperativo categorico è sempre in potere di ognuno, la libertà del volere è dedotta dalla realtà del dovere morale, cioè dalla fattualità della legge, *ratio cognoscendi* della libertà (Landucci, S., *Sull'etica di Kant*, Guerini, Milano 1994, pp. 116-121). Per la formula più comunemente usata, invece, cfr.: Brown, S., *Does Ought Imply Can?*, in: «Ethics», LX, 1950, pp. 275-84.
[223] KpV A 214.
[224] *Rel* VI 6.

> La legge morale […] determina per noi, e a priori, uno scopo finale, vincolandoci a tendere ad esso: e questo è il s o m m o b e n e n e l m o n d o possibile mediante libertà […]. Il sommo bene fisico possibile nel mondo, da promuovere, per quanto sta a noi, in quanto scopo finale, è la felicità, sotto la condizione oggettiva dell'accordo dell'uomo con la legge della moralità, in quanto in quell'accordo consiste l'esser degni di essere felici[225].

In riferimento all'essere razionale finito, al cospetto del dovere categorico, si deve dunque presuppore che si sia obbligati non a conseguire pienamente il sommo bene, quanto piuttosto a promuoverlo, vale a dire ad approssimarsi ad esso[226]. Con questa distinzione Kant rende immanente l'idea del sommo bene nella vita concreta dell'operare umano. In questo senso la legge morale, che comanda di porre l'idea di sommo bene come contenuto della volizione, non oltrepassa i limiti delle capacità umane e non pone dunque nell'idea del sommo bene un elemento che trascenda la vita concreta dell'individuo. Il raggiungimento del bene al quale la ragione stessa obbliga è nel pieno potere dell'individuo, il quale dunque ne è pienamente responsabile.
L'idea del sommo bene come trascendente, che si è obbligati a conseguire nella sua compiutezza, è misura non della responsabilità morale effettiva dell'uomo ma della valutazione dei limiti delle sue capacità. La misura dell'effettiva obbligazione e imputabilità morale, invece, resta l'idea di sommo bene come oggetto che si è obbligati a promuovere, nei limiti delle proprie forze, nel mondo sensibile. L'idea di questo bene come immanente segna così i limiti della responsabilità, dell'impegno concreto e dell'imputabilità dell'uomo in base alle sue effettive capacità e in base all'ampiezza effettiva della sua libertà in circostanze concrete. Il giudizio e la consapevolezza di questo grado di ampiezza della *Freiheit* è possibile a sua volta solo a condizione del darsi di un'idea di sommo bene che trascenda il mondo dei sensi, alla realizzazione del quale si resta tuttavia inflessibilmente obbligati.
In Kant il sommo bene, oltre ad essere l'oggetto necessario della volizione *da conseguire* (dove il conseguimento ha la funzione di un'idea regolativa) è, sul piano concreto della realizzazione morale, un bene *da promuovere*, a cui approssimarsi nel maggior grado di perfezione possibile. Il dovere del soggetto morale, inteso nella sua componente contenutistica – centrale nella questione della realizzazione della libertà – non è quello di raggiungere, bensì di promuovere, con tutta le forze, il sommo bene come oggetto finale, e l'idea di esso serve da

[225] KdU 423-424.
[226] Inoltre, stando alla teoria del male radicale esposta ne *La Religione*, non solo l'uomo non ha concretamente le capacità di "conseguire pienamente" il sommo bene nel mondo, ma ha anche la libertà (*Willkür*) di operare indifferentemente alla legge morale che lo esige – pur restando, per costituzione, non indifferente ad essa – e dunque ha la libertà di decidersi o meno a conseguire anche solo quella parte del sommo bene che è in suo potere.

modello che guidi l'azione. Con il *promovimento* del sommo bene, praticabile in questo mondo dagli esseri razionali finiti, la legge morale non è più minacciata dall'impossibilità del suo compimento e da una eventuale svalutazione della sua obbligatorietà incondizionata[227].

Emerge così che la teoria morale kantiana non può fondarsi unicamente su una delle due concezioni. Per comprendere meglio il problema della collocazione spazio-temporale del sommo bene alla luce di questa duplicità tra il dovere inflessibile di una realizzazione compiuta e di un parziale e reale promovimento, poniamo ora l'attenzione alla nozione di felicità.

Non ancora fondata la ragione pura come pratica, ma considerando già la libertà nella sfera pratica e non più teoretica, ne *Il canone della ragion pura* Kant presenta la felicità come ciò a cui è rivolta la speranza:

> Ogni s p e r a n z a, infatti, mira alla felicità, e sta in rapporto al pratico e alla legge morale esattamente nello stesso modo in cui il sapere e la legge naturale stanno in rapporto alla conoscenza teoretica delle cose. La speranza arriva infine a concludere che qualcosa è (quello che determina l'ultimo fine possibile) p o i c h è q u a l c o s a d e v e a c c a d e r e[228].

E la felicità, oggetto della speranza, è così definita:

> La felicità è l'appagamento di tutte le nostre inclinazioni (tanto *extensive*, secondo la loro molteplicità, quanto *intensive*, rispetto al grado e anche *protensive*, secondo la durata). [….] Chiamo […] morale quella legge (come la legge etica) che, semmai esiste, non ha per movente nient'altro che il r e n d e r s i d e g n i d i e s s e r e f e l i c i […] e ordina in che modo ci dobbiamo comportare unicamente per diventare degni della felicità[229].

La felicità è qui concepita come una totalità, un'idea basata sulla rappresentazione di un tutto sistematico[230], un'armonia massima dell'uomo con se stesso e con gli altri, nella quale trovano soddisfazione tutti i bisogni di tutti gli individui[231]. Ciò comporta un'idea di raggiungimento della perfezione secondo tre prospettive: da una prospettiva intensiva una perfetta aderenza di ogni singola intenzione (*Gesinnung*) alla legge morale, da una prospettiva estensiva il convergere dell'intero corso della natura e dei comportamenti di tutti gli uomini in un fine ultimo, da una prospettiva protensiva, infine, una durata infinita del

---

[227] Rimandiamo a questo proposito a Silber, J.R., *Kant's Ethics*, cit., pp. 173-202.
[228] KrV A 805/B 833.
[229] KrV A 806/B 834.
[230] Per l'aspetto intellettuale della felicità universale nelle *Reflexionen*, cfr. Düsing, K., *Das Problem des Höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie*, in: «Kant-Studien», 62, 1971, pp. 5-42.
[231] Per questo aspetto di sistema e totalità armonica della felicità, cfr., *Refl*. 7211 [XIX 286], *Refl*. 6965 [XIX 215], *Refl*. 6958 [XIX 214], *Refl*. 6971 [XIX 217], *Refl*. 6621 [XIX 4-15], *Refl*. 6965 [XIX 215], *Refl*. 7200 [XIX 274] e *Refl*. 7204 [XIX 283].

raggiungimento di tale armonia. È pensata così la totalità delle inclinazioni sensibili come completamente appagate nella loro molteplicità, nel loro grado e nella loro durata.
Il rapporto posto quindi nel sommo bene tra dovere e felicità è una relazione di forma e contenuto. La felicità infatti, come totalità dell'appagamento delle inclinazioni sensibili, è quella forma ideale del completo appagamento dei sensi; forma che potrà essere riempita solo dall'adempimento del dovere universale da parte di tutti i singoli uomini, che dunque se ne rendano degni. Non è il riempimento del dovere, dunque, a realizzare la felicità nella sua completezza, piuttosto il contrario: il compimento del dovere da parte di ognuno concorre a riempire quella forma ideale di felicità come completo appagamento delle inclinazioni.
La felicità è un elemento consustanziale al dovere, inscindibile dalla moralità: la piena soddisfazione, nella forma protensiva, intensiva ed estensiva della dignità di essere felici deve essere pensata per Kant come commisurata al merito e come possibile[232]. In queste pagine del *Canone* si deduce la possibilità di una «particolare specie di unità sistematica […], quella morale», che deve trovare nel mondo empirico la conformità dell'essere al dover essere. Ciò che qui interessa è l'esigenza, già presente *in nuce* prima ancora della fondazione critica di una ragione pura pratica, della necessità che al dovere essere, nella sua forma incondizionata di compiutezza, corrisponda un essere altrettanto incondizionato e compiuto.

L'esigenza di realizzazione del sommo bene è presentata qui come ideale della ragione. All'interno del *Canone* siamo in un luogo in cui non è ancora possibile attribuire al sommo bene un valore effettivamente pratico. L'idea di un'unità sistematica di moralità e felicità resta qui ancora su un piano di idealità: il rapporto di conciliabilità tra il mondo sensibile nella sua totalità e il mondo intelligibile nella sua incondizionatezza è qui accennato ma non risolto all'interno di una teoria pratica. In questo contesto nel riferimento del *Canone* al mondo morale come intelligibile[233], un mondo *futuro*, l'adeguamento perfetto di moralità e felicità è rinviato ad un ordine soprasensibile delle cose, perché nessuna garanzia interviene nel presente ad assicurarlo e renderlo realizzabile nel 'qui' e

[232] Cfr.: Smith, S.G., *Worthiness to be Happy and Kant's Concept of the Highest Good*, in: «Kant-Studien», 75, 1984, pp. 168-190.
[233] «In un mondo intelligibile, vale a dire in un mondo morale, nel cui concetto noi facciamo astrazione da tutti gli impedimenti della moralità (cioè dalle inclinazioni), si può pensare anche che un tale sistema della felicità connessa in maniera proporzionata alla moralità sia un sistema necessario, poiché in esso la libertà in parte mossa da leggi morali in parte da esse ristretta, sarebbe essa stessa la causa della felicità universale, e quindi gli stessi esseri razionali sotto la guida di tali principi sarebbero gli autori del benessere duraturo loro proprio, e al tempo stesso di quello altrui» [KrV A 809/B 838]; «La moralità costituisce in se stessa un sistema, a differenza della felicità, che lo costituisce invece solo se è distribuita in misura esattamente proporzionale rispetto alla moralità. Ma ciò è possibile soltanto in un mondo intelligibile, sotto un creatore e reggitore sapiente» [KrV A 811/B 839].

'ora' dell'agire umano. Il conferimento di una felicità attribuita in base al grado di moralità deve essere necessariamente spostato in un futuro che trascenda il mondo dei sensi; ciò in virtù del fatto che la moralità dell'azione viene prima della felicità ad essa commisurata.

> Dovremmo ammettere quel primo mondo (mondo morale) come una conseguenza del nostro comportamento nel mondo sensibile, e – dal momento che quest'ultimo non ci offre la connessione tra moralità e felicità – dovremo ammettere il mondo morale come un mondo per noi futuro[234].

La medesima accezione della felicità come universale (*allgemeine Glückseligkeit*) emerge anche in alcune *Riflessioni sulla filosofia morale* (*Reflexionen zur Moralphilosophie*)[235]. Qui la realizzazione morale della felicità, a causa dell'imperfezione dell'essere razionale finito, è da proiettare in un mondo futuro ed è realizzabile esclusivamente mediante l'intervento divino. Eppure già nel *Canone* Kant accenna anche all'istanza della realizzazione del sommo bene nel mondo dei sensi: il mondo morale trova la sua realtà oggettiva nel riferimento al mondo sensibile, all'interno di un peculiare rapporto con la ragione pura.

> Un mondo che sia conforme a tutte le leggi morali […] è una semplice idea, e tuttavia è un'idea pratica, che può e deve avere un influsso reale sul mondo sensibile, perché quest'ultimo sia reso conforme, per quanto possibile, a tale idea. L'idea di un mondo morale ha perciò una realtà oggettiva non in quanto si riferisce all'oggetto di un'intuizione intelligibile […], ma al mondo sensibile, inteso però come un oggetto della ragion pura nel suo uso pratico[236].

Nel problema della collocazione spazio-temporale del sommo bene il futuro della realizzazione di un mondo morale deve pur essere un futuro di un mondo reale e concreto, un futuro immanente al mondo dei sensi[237]; la ragione pura è in grado,

---

[234] KrV A 811/B 840.

[235] Qui si offrono molteplici e differenti definizioni di felicità. Sulla definizione di felicità come universale (*allgemeine Glückseligkeit*), cfr.: *Refl*. 6865 [XIX 185], 6890 [XIX 194], 6910 [XIX 203], 6858 [XIX 181], 7058 [XIX 237], 7199 [XIX 273], 6672 [XIX 129], 6844 [XIX 177], 7049 [XIX 235]. Cfr. anche I. KANT, *Lezioni di Etica*, cit., p. 62. Per una completa trattazione dell'elemento della felicità nelle sue ambiguità e oscillazioni all'interno delle *Reflexionen* kantiane, e nel suo sviluppo all'interno degli aspetti etici nel pensiero religioso kantiano, cfr. Mori, M., *Felicità, virtù e religione in Kant*, in: Pirillo, N., (a cura di), *Kant e la filosofia della religione*, Morcelliana, Brescia 1996, vol. I, pp. 53-79. Sulla Refl. 7199 e sulla concezione di una 'felicità pensata', cfr.: Manganaro, P., *Libertà sotto leggi*. *La filosofia pratica di Kant*, C.U.E.C.M., Catania 1989, pp. 65-65-83.

[236] KrV A 808/B 836.

[237] Si legge in Verweyen: «Il *tu puoi* della libertà, che porta con sé l'evidenza della pretesa morale incondizionata, è in ultima analisi un annuncio di un futuro reale, al cospetto del quale ogni opposta apparenza di causalità naturale finisce con l'impallidire. Io debbo dunque, se non voglio mettere in dubbio l'assolutezza del dovere, credere ad una definitiva disponibilità della natura per la legge morale operante nella libertà. Ma questa fede è per Kant identica a quella nell'esistenza di un *creatore morale del mondo*, e cioè Dio» [cfr.: Verweyen, H.J., *La dottrina filosofica di Dio in*

sotto il profilo pratico, di conferire un nuovo senso al mondo sensibile. Se il sommo bene fosse una realtà da collocare in un al di là, la felicità come soddisfazione e appagamento completo delle inclinazioni non avrebbe senso: come si può parlare infatti di soddisfazione dei bisogni e delle inclinazioni umane in un mondo intelligibile?

Nella teoria morale kantiana la felicità ricopre un ruolo fondamentale sia dal punto di vista sistematico – è il secondo elemento del concetto di sommo bene nella sua definizione – sia e soprattutto da un punto di vista contenutistico dell'intera problematica della *Dialettica* della *Critica della ragion pratica*: è la felicità di fatto a costituire un bene proporzionato alla morale che deve essere *possibile* nel mondo. L'esigenza della filosofia critica, nell'argomento della *Dialettica*, è quella di legittimare la domanda sull' «o g g e t t o della ragione pura pratica», e poter porre la questione del contenuto del dovere e della sua realizzazione.

> La ragion pura ha sempre la sua dialettica, venga essa considerata nel suo uso speculativo o in quello pratico; perché essa aspira all'assoluta totalità delle condizioni per un dato condizionato. […] Come ragione pura pratica, essa cerca per il praticamente condizionato (che è ciò che si fonda sulle inclinazioni e sul bisogno naturale) anche l'incondizionato, e invero non come principio determinante della volontà, ma, quando anche questo venga dato (nella legge morale), quale totalità incondizionata dell'o g g e t t o della ragion pura pratica, col nome di SOMMO BENE[238].

Dotata in se stessa della legge morale come incondizionato pratico – *a parte subjecti*, già dimostrato nell'*Analitica* – la ragione cerca legittimamente il suo oggetto incondizionato *a parte objecti*, il sommo bene. Questo è oggetto della ragione pura pratica nella sua totalità incondizionata: il sommo bene è dunque perfetto, intero, completo e incondizionato[239]. È un bene al tempo stesso da realizzare nel mondo. Ora, con l'ampliamento della concezione della moralità attraverso il concetto del suo oggetto incondizionato, Kant mira a un ampliamento dello stesso concetto di movente morale della determinazione della volontà (*Willensbestimmung*). Pur restando ferma la tesi della determinazione pura secondo la sola forma della legge morale, il sommo bene inteso come oggetto

---

Kant, nell'orizzonte di una teologia dopo Auschwitz, in: Pirillo, N., (a cura di), *Kant e la filosofia della religione*, cit., pp. 327-341, p. 331].

[238] KpV A 192-A 194.

[239] «Ora, in quanto virtù e felicità costituiscono insieme in una persona il possesso del sommo bene, per questo anche la felicità, distribuita esattamente in proporzione della moralità (come valore della persona e suo merito di esser felice), costituisce il s o m m o b e n e di un mondo possibile […]. Questo bene significa il tutto, il bene perfetto, in cui però la virtù è sempre, come condizione, il bene supremo, perché essa non ha nessuna condizione al di sopra di sé, e la felicità è sempre qualcosa che per colui che la possiede è bensì piacevole, ma non è buona per sé sola assolutamente e sotto ogni rispetto, e suppone sempre come condizione la condotta morale conforme alla legge» [KpV A 199].

intero e totale non andrà a confondersi con gli oggetti che, sostituendosi al movente puro, produrrebbero eteronomia[240].

> Ma va da sé che nel concetto di sommo bene è già inclusa la legge morale come condizione suprema, allora il sommo bene non è semplicemente o g g e t t o, ma il suo concetto, e la rappresentazione dell'esistenza possibile di esso mediante la nostra ragion pratica sono anche nello stesso tempo il m o t i v o d e t e r m i n a n t e della volontà pura[241].

L'autonomia della volontà determinata puramente resta inalterata ma il movente guadagna, grazie alla rappresentazione del sommo bene, il riferimento e la direzione alla sua realizzazione completa[242].
La ragione pura pratica pensa necessariamente un mondo in cui *si realizza* di fatto il proprio oggetto incondizionato e pensa il sommo bene come distribuzione proporzionata al merito di ciascun essere razionale. La felicità deve seguire dalla virtù per due ragioni: da una parte perché il soggetto morale ne è degno, dall'altra perché lo stesso soggetto ne ha bisogno, secondo un bisogno naturale[243] ma ora moralmente fondato.

> Il sommo bene è il fine necessario e supremo di una volontà moralmente determinata, un vero oggetto di essa[244].

---

[240] Riguardo all'ampliamento del concetto di virtù connesso alla felicità, già implicito nella definizione di moralità come dignità di essere felici, Kant presenta inoltre la contentezza di sé (*Selbstzufriedenheit*) come quella contentezza intellettuale, analogo della felicità, data nell'atto del singolo della determinazione della volontà. La felicità è quindi ricompresa dal lato della moralità e ricondotta all'interno dell'intenzione, interiore e individuale, da cui potersi attendere la vera felicità nel senso forte del significato del sommo bene (cfr.: KpV A 211- A 213).
[241] KpV A 197.
[242] «La morale […] non ha bisogno né dell'Idea di un altro essere superiore all'uomo, onde questi conosca il suo dovere, né di un movente diverso dalla legge stessa, perché egli lo compia […]. In virtù della ragione pura pratica, essa basta a se stessa» [*Rel.*, p. 3]. La rappresentazione del fine della volontà (del sommo bene) «bisogna che possa essere intesa […] come una conseguenza della determinazione presa dalla volontà, secondo le leggi e per un fine (*finis in consequentiam veniens*). Senza il quale, un arbitrio, che all'azione progettata non aggiunga affatto l'idea di un oggetto obiettivamente o soggettivamente determinato (che l'arbitrio ha o dovrebbe avere) conoscendo bene come, ma non per quale scopo, esso debba agire, non può bastare a se stesso» [*Rel*., p. 5].
[243] «Aver bisogno di felicità, ed esserne anche degno ma tuttavia non esserne partecipe, non è affatto compatibile col volere perfetto di un essere razionale, il quale nello stesso tempo avesse l'onnipotenza, solo che tentiamo di rappresentarci un tale essere» [KpV A 198]; «Nell'uomo è un intimo bisogno che moralmente lo spinge a concepire pure un fine ultimo ai suoi doveri, come conseguenza di essi» [*Rel*, p. 6].
[244] KpV A 207. Poco prima si legge: «Non solo ho il diritto di concepire la mia esistenza anche come noumeno in un mondo intelligibile, ma nella legge morale ho anche un motivo puro intellettuale determinante della mia causalità (nel mondo sensibile), così non è impossibile che la moralità dell'intenzione abbia una connessione, se non immediata, almeno mediata (mediante un autore intelligibile della natura), e invero necessaria come causa, con la felicità come effetto nel mondo sensibile; il quale legame, in una natura che è semplicemente oggetto dei sensi, non può mai aver luogo in altro modo che accidentalmente, e non può bastare per il sommo bene» [KpV A 207]. La definizione di sommo bene come fine è data anche in KpV A 45; A 199; A 233; A 239.

L'aspetto universale e incondizionato del sommo bene come oggetto della ragione pura pratica indica che una volontà moralmente determinata è diretta alla felicità nel suo significato sistematico e universale, come meta dell'appagamento di tutte le inclinazioni e di tutti i bisogni naturali. Dopo il netto rifiuto, nella *Fondazione della metafisica dei Costumi* e nell'*Analitica* della *Critica della ragion pratica*, di qualunque tipo di eudemonismo (di fronte al rischio di eteronomia della determinazione razionale della volontà), è riammessa con la *Dialettica* quella forma di *allgemeine Glückseligkeit* come unità sistematica di tutti i bisogni naturali; quella forma di felicità, cioè, che era presente in alcune *Reflexionen zur Moralphilosophie* e nel *Canone* della *Critica della ragion pura*.
Riattivare questa forma di felicità nel contesto dell'ampliamento della moralità *a parte objecti* nella *Dialettica* significa collocare quell'idea di totalità sistematica di inclinazioni sensibili in una realtà pratica ormai fondata. Se l'ampliamento della moralità significa includere l'idea di sommo bene nel movente, quella concezione di felicità come una totalità sistematica dell'appagamento dei bisogni sensibili opera ora nel campo della determinazione della volontà: è immanente cioè alla scelta concreta del singolo. Nel contesto, privo ancora di una fondazione della ragione pura pratica, del *Canone* e delle *Reflexionen*, emergeva il sommo bene nella sua idealità, la realizzazione del quale non poteva che ascriversi a un ordine soprasensibile delle cose; ora quell'idea assume un ruolo preciso nella configurazione degli elementi in gioco nella determinazione concreta della volontà.

Nella *Dialettica* della *Seconda Critica* la felicità deve seguire dalla virtù come dignità di essa, e dal bisogno naturale dell'essere razionale finito, moralmente fondato, di essere felice. Nella domanda portante della *Dialettica* – come è praticamente possibile il sommo bene? – l'esigenza che emerge è quella di dovere e dunque di poter pensare il sommo bene *nel* mondo.
Tuttavia, nonostante tali acquisizioni, nella *Seconda Critica* restano presenti entrambe le nozioni. Laddove il sommo bene è chiamato fine ultimo e oggetto della volontà moralmente determinata, il suo significato è quello di un bene raggiungibile *nel* mondo: lo scopo, il fine della moralità deve essere realizzato nel mondo sensibile e non si richiede che esso venga posto in un futuro irraggiungibile o in un mondo intelligibile. Laddove in altri passi Kant parla di "mondo intelligibile" e di "regno di Dio", al contrario, sembra esserci un riavvicinamento alla concezione del sommo bene emersa nel *Canone* come idealità; ciò suggerisce piuttosto un raggiungimento della felicità solo in un'eternità non umana e indica una felicità proporzionata alla morale che appartiene all'ordine soprasensibile delle cose non raggiungibile in questo mondo.
In quanto oggetto di una obbligazione inflessibile, il sommo bene sembra mantenere una trascendenza; in quanto rappresentazione inclusa nel movente guadagna una immanenza alla *Willensbestimmung*. Acquisito questo carattere di

immanenza nella determinazione della volontà la realizzazione del sommo bene risulta anche collocabile nella realtà concreta di soggetti che agiscono nel mondo sensibile.

Si individua così il mantenimento di un duplice carattere ideale e reale dell'armonia tra moralità e natura. Nella distinzione kantiana di sommo bene come ideale da una parte e come oggetto della realizzazione effettiva dall'altra, emerge che l'ideale della perfezione, razionalmente ineliminabile per la ragione pura, è inscindibile dalla sua concretezza nel compimento del dovere. Ciò tuttavia a condizione, inevitabilmente, di un rinvio a un momento futuro della realizzazione completa. Ciò comporta il conseguimento del fine ultimo da due prospettive, una intensiva, l'altra estensiva. Da un punto di vista intensivo il raggiungimento della perfezione si dà in una compiuta aderenza della determinazione del singolo alla legge morale, la quale è pensabile solo in una durata infinita delle propria personalità. Da un punto di vista estensivo il conseguimento del fine ultimo si da invece nel convergere nella sua direzione dell'intero corso della natura e dei comportamenti di tutti gli uomini, che è pensabile postulando l'esistenza di un sommo bene originario, di un Dio[245]. In quanto oggetto incondizionato e completo dell'attuazione del dovere morale il sommo bene è presente ogni volta nel momento della determinazione dell'agire, seppure per la sua perfetta aderenza l'essere razionale finito, nella richiesta inflessibile che costituisce la ragione, ha bisogno di pensare ulteriori condizioni della sua possibilità[246].

Si tratta ora, in conclusione, di comprendere le due diverse funzioni dell'idea del sommo bene: da una parte nella sua funzione normativa e dall'altra nella sua funzione costitutiva. Il carattere ideale dell'armonia tra moralità e felicità indica, in quanto norma della ragione, la stabilità del dovere morale di fronte

[245] Il sommo bene è la «idea di un oggetto, che riunisca in Sé la condizione formale di tutti gli scopi, il modo secondo cui dobbiamo proporceli (il dovere) e, nello stesso tempo, tutto il condizionato, di tutti quegli scopi che noi perseguiamo che sia concordante con essa (la felicità commisurata all'osservanza del dovere): cioè l'idea di un sommo bene nel mondo, per la cui possibilità siamo costretti a supporre un Essere superiore morale, santissimo e onnipotente, solo capace di riunire i due elementi costitutivi […]. Quest'idea deriva dalla morale e non ne è la base; è uno scopo, il quale, per essere posto, suppone già dei principi morali […]. Accordarsi con un tale concetto non aumenta il numero dei doveri, ma procura loro un particolare punto di riferimento, dove tutti i fini convergano e si uniscono» [*Rel.*, p. 5]. Sulla fede morale si legge in Landucci: «La legge morale ci comanda solo di vedere la realizzazione del sommo bene. La fede razionale è piuttosto, un "diritto", in quanto la legge morale ci autorizza a pensare ad una realizzazione piena del sommo bene, e quindi a ritenere reali le condizioni necessarie per essa» (Landucci, S., *La "Critica della Ragion pratica di Kant*, cit., p. 114).

[246] «La legge morale, mediante il concetto del sommo bene come oggetto e scopo finale della ragione pura pratica, conduce alla religione, cioè alla conoscenza di tutti i doveri come comandamenti divini, non come sanzioni, cioè decreti arbitrari e per se stessi accidentali di una volontà estranea, ma come leggi essenziali di ogni volontà libera per se stessa, che però devono essere considerate come comandamenti dell'essere supremo, perché soltanto da una volontà moralmente perfetta (santa e buona), e nello stesso tempo anche onnipotente, possiamo sperare il sommo bene, che la legge morale ci fa un dovere di porre come oggetto dei nostri sforzi, e quindi possiamo sperare di giungervi mediante l'accordo con questa volontà» [KpV A 233].

all'imperfezione dell'agire umano; indica dunque l'ampiezza totale della libertà, la quale resta di fatto sempre incompiuta nello scarto tra il dovere e l'essere. Il suo carattere reale invece indica, in quanto parte costitutiva della determinazione della volontà, che il sommo bene è presente ogni volta nel momento della risoluzione all'agire concreto.

L'idea del sommo bene non è dunque né puramente trascendente né semplicemente immanente ma è immanente e trascendente a seconda dell'uso che ne viene fatto. Un perfetto equilibrio di moralità e felicità, in quanto oggetto necessario della ragione, è al tempo stesso da un lato l'idea, il canone della ragione pura, dall'altro l'effettivo motivo determinante dell'azione singola. Da una parte è quell'idea finale a cui si rivolge lo sforzo razionale nell'esercizio pratico e dall'altra è lo scopo ultimo di realizzazione che determina la stessa volizione morale, orientata al promovimento immediato di quel bene nei limiti della capacità e della libertà dei soggetti agenti.

Il problema della trascendenza o dell'immanenza del sommo bene resta dunque non correttamente formulato se si pensano le due varianti come alternative. Si tratta invece di un bene che deve essere realizzato nell'immanenza – e nell'imminenza – del mondo concreto, senza tuttavia perdere la sua trascendenza di ideale regolativo: esso è immanente ad ogni determinazione singola della volontà pur non perdendo il suo carattere normativo di riferimento universale di valore[247].

Questo è il significato di una teoria della libertà fondata sul dovere. Il carattere immanente segna l'esigenza, all'interno di un'etica normativa, della realizzazione concreta della libertà. D'altro canto l'etica concreta del promovimento della libertà – innalzata a compito da realizzare – non sarebbe tale senza la norma: verrebbe a mancare, sul piano concreto, la continuità di un ritmo inerente al promovimento, se per promovimento si intende un cammino di perfettibilità. In questo senso l'idea di perfezione del sommo bene compiuto è inscindibile dal principio stesso di determinazione concreta dell'agire.

Nell'oscillazione mostrata tra immanenza e trascendenza del sommo bene, Kant può presentare quell'unità sintetica di moralità e felicità sia come il criterio in base al quale formulare un giudizio sul singolo valore morale sia come l'oggetto universale necessario della ragione pura. Vediamo ora più da vicino le ragioni per cui alla teoria kantiana non sarebbe sufficiente il sommo bene unicamente nella sua accezione trascendente di ideale, e in egual modo perché non sarebbe sufficiente unicamente nella sua accezione immanente di promovimento.

[247] A tal proposito la Wike conclude che il problema relativo alla collocazione spazio-temporale del sommo bene non può dirsi risolvibile: la ragione stessa non potrebbe essere in grado di risolvere questo problema, non potendo determinare *a priori* se il sommo bene sia possibile nel mondo o fuori di esso (cfr.: Wike**,** V.S. *Kant on happiness in Ethics*, cit., p. 159).

Se Kant presentasse esclusivamente il sommo bene come trascendente risulterebbe inevitabile affermare la costitutività di una colpa all'interno di una teoria della libertà, per via del mancato conseguimento completo del sommo bene fondato sulla imperfezione e inadeguatezza dell'essere razionale in quanto finito. Allo stesso modo, se Kant presentasse esclusivamente il sommo bene come immanente, il soggetto concreto potrebbe sottovalutare le proprie capacità e diminuire il proprio impegno, valutare la libertà di se stesso e degli altri in base a principi relativi e fare così dell'osservazione empirica il metro di giudizio e di valutazione morale.
Se il sommo bene fosse presentato unicamente come immanente verrebbe meno quindi un'etica della libertà fondata sul dovere e una filosofia della razionalità dell'agire fondata sulla norma: non si darebbe cioè alcuna ragione pura pratica. Allo stesso modo, in assenza dell'idea trascendente di sommo bene come oggetto di una legge inflessibile, l'uomo non avrebbe un criterio adeguato per stimare la propria responsabilità morale e i margini del suo agire. Questo nucleo concettuale è l'idea intrinseca di un'etica basata sull'obbligazione incondizionata cioè su ciò che deve essere, a differenza di un'etica basata sull'osservazione empirica, su ciò che è stato fatto.
Nella sua formulazione, il comando morale dell'etica kantiana non risulterebbe completo, dunque, se non comprendesse entrambe le forme dell'immanenza e della trascendenza dell'unità di moralità e felicità. Per comprendere meglio il rapporto istituito da Kant tra legge e libertà come un'etica concreta, e una filosofia morale incentrata sulla inscindibilità di forma e contenuto del dovere – due elementi, questi, a lungo non riconosciuti alla teoria morale kantiana – resta importante chiarire come si intrecciano questi due momenti, quale rapporto si istituisce tra l'elemento regolativo e l'elemento costitutivo del sommo bene.
Il comando costitutivo del promovimento del sommo bene entro i limiti del proprio potere è possibile soltanto sulla base del dovere di fare del sommo bene un impiego regolativo trascendente. Si instaura dunque un rapporto trascendentale tra l'idea di immanenza e quella di trascendenza del sommo bene: l'idea regolativa di un conseguimento completo del sommo bene è condizione di possibilità della sua parziale, eppur concreta, realizzazione.
Dal punto di vista del soggetto morale concreto, la valutazione della propria azione in base al riferimento a un'idea trascendente – l'impiego regolativo del sommo bene – pone il soggetto di fronte a un compito che eccede le sue possibilità. Proprio in virtù di questa eccedenza il soggetto è posto nella possibilità di raggiungere i limiti delle sue capacità dettate dalla propria obbligazione costitutiva. A partire da una maggiore coscienza di tali limiti egli è in grado di adoperarsi concretamente al promovimento del sommo bene – qui l'impiego dell'idea è costituivo – sicuro del limite massimo delle sue capacità. L'idea trascendente del sommo bene in quanto principio regolativo dell'agire è così la condizione necessaria dell'idea immanente di sommo bene, il suo principio

costitutivo. Sono entrambe, queste, idee della ragione necessarie e possibili. L'idea trascendente è necessaria al fine della valutazione delle proprie capacità e possibile nel suo uso regolativo; l'idea immanente è necessaria al concreto e umano promovimento di un agire libero ed è possibile nel suo uso costitutivo.
L'uomo kantiano è obbligato a un compito della libertà, a conseguire, per quanto più è nelle sue capacità, un'armonia di moralità e felicità tra tutti gli uomini. Nella misura in cui questo bene è al di là delle sue capacità, questo non definisce più il suo dovere ma serve piuttosto come modello per orientarsi nelle sue decisioni singole.
È proprio questo nesso necessario tra la norma (legge morale) e il suo contenuto (sommo bene nelle sue due componenti di moralità e felicità) a rendere la norma efficace nella concreta determinazione della volontà e a non essere semplicemente misura di valutazione. Solo in virtù del legame necessario tra legge e contenuto, tra moralità autonoma e felicità coerente con tale autonomia, l'etica kantiana può dirsi un'etica normativa le cui norme sono efficaci nella concreta determinazione soggettiva della volontà. Essa è al tempo stesso un'etica orientata alla realizzazione di una felicità intesa nel suo peculiare significato sistematico.
Dal lato della ragione il sommo bene è il suo oggetto incondizionato, che in quanto fine riempie la sua determinazione pura, mentre dal lato del soggetto e dell'azione concreta è quel bene da attuare solo al termine dello sforzo del singolo in un perfezionamento continuo: questo è il percorso mediano in cui si rileva lo stesso significato della moralità nella teoria kantiana[248].

[248] È proprio l'agire pratico come miglioramento che sarà ritenuto insostenibile da Hegel a partire dal conflitto ineliminabile della coscienza singola. L'interpretazione hegeliana del sommo bene kantiano come "distorsione" (*Verstellung*) si basa sull'inconciliabilità tra la coscienza singola reale (che vive effettivamente la disarmonia) e l'armonia tra moralità e natura (che resta un semplice ideale). Per Hegel l'alternativa aporetica è inevitabile: o non è seria l'armonia postulata ed è seria solo l'azione concreta, oppure quest'ultima rischia di essere completamente superflua alla realizzazione della morale. Secondo Hegel il conseguimento del dovere sarebbe reso da Kant qualcosa di solo ideale, puramente soggettivo (nel significato hegeliano del termine) e privo di un effettivo nesso con la realtà. Il carattere ideale che contraddistingue il sommo bene kantiano farebbe crollare la stessa esigenza pratica della realizzazione morale, con il risultato di una teoria morale priva di mondo, che separa da una parte l'armonia come ideale e dall'altra l'azione reale del singolo nel conflitto concreto che la contraddistingue (Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, in: «Sämtliche Werke: Jubiläumsausgabe in zwanzig bäden» von Ludwig Boumann, F. Fromman, Stuttgart,1927, Bd. II, pp. 462-475; tr. it. a c. di V. Cicero, *Fenomenologia dello Spirito*, Bompiani, Milano 2008, pp. 805-827). Nella lettura hegeliana della "visione morale del mondo" (*moralische Weltanschauung*) come visione di un regno della non-moralità, tuttavia, viene meno proprio quella connessione, per Kant necessaria, di moralità e felicità, viene dunque a cadere il senso stesso della moralità come dignità di essere felici, la ricerca dunque di una felicità fondata razionalmente sulla morale. Per la centralità e l'importanza della coscienza singola in Hegel, cfr. Vinci, P., *"Coscienza infelice e anima bella". Commentario alla Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, Guerini e Associati, 1999, pp. 381-90. Per una confutazione dell'argomento hegeliano, cfr.: M. Ivaldo, *"La concezione morale del mondo" e le sue distorsioni nella Fenomenologia dello Spirito. Una ricostruzione critica*, in: «Il Cannocchiale», n. 3, 2007, pp. 167-93 (in particolare, p. 184).

II

LA DURATA INFINITA DELLA *PERSÖNLICHKEIT*. L'IMMORTALITÀ DELL'ANIMA.

L'interesse pratico della ragione, kantianamente, conduce l'uomo a prefigurare la propria esistenza in una durata infinita, aprendogli la visione di una vita futura; ciò non conduce tuttavia ad alcuna conoscenza speculativa circa una vita di questo tipo. L'umana brama speculativa per la conoscenza dell'al di là, infatti, deve sempre cedere il posto, nella visione kantiana, agli interessi pratico-morali, teoreticamente più modesti[249]. La centralità e l'importanza del postulato di un'anima immortale non consiste nel guadagno di una determinazione della vita futura, bensì nel ruolo che gioca questo concetto nel permettere all'uomo di concepire la possibilità di un riempimento dei suoi sforzi morali immanenti: in essi e nella coscienza della legge morale il soggetto rinvia ad un sé intelligibile, alla sua personalità (*Persönlichkeit*) e rappresenta dunque se stesso in un mondo infinito, innalzando il suo valore come valore di un *intelligenza*, di una personalità infinita[250].

> La ragione, come appartenente al mondo sensibile, è soggetta alla sua propria personalità, in quanto appartiene nello stesso tempo al mondo intelligibile. Non è dunque da meravigliarsi se l'uomo, come appartenente a due mondi, non debba considerare la sua propria esistenza, in relazione alla sua seconda e suprema determinazione, altrimenti che con venerazione, e le leggi di questa determinazione col più grande rispetto. […] La legge morale è santa (inviolabile). L'uomo è bensì abbastanza profano, ma l'u m a n i t à, nella sua persona, per lui, dev'essere santa. […] soltanto l'uomo, e con esso ogni creatura razionale, è f i n e a s e s t e s s o. Vale a dire esso è il soggetto della legge morale, la quale è santa in virtù dell'autonomia della sua libertà[251].

Tale prospettiva di un ordine immutabile e superiore delle cose, in cui l'uomo già da sempre si trova per sua costituzione razionale, non gli procura tuttavia alcuno

[249] «Questo argomento potente e assolutamente incontrovertibile – accompagnato da una conoscenza, che non cessa mai di accrescersi, della conformità a fini in tutto ciò che osserviamo dinanzi a noi e dalla contemplazione dell'immensità della creazione, quindi anche dalla coscienza di una certa illimitatezza nella possibile estensione delle nostre conoscenze, cui si aggiunge un impulso corrispondente – rimane pur sempre valido, sebbene dobbiamo rinunciare a comprendere la necessaria continuazione della nostra esistenza sulla base di una conoscenza semplicemente teoretica di noi stessi» [KrV B 426].
[250] Cfr: GMS 401; KpV a 129 ff; KpV A 289.
[251] KpV A 155.

strumento per rispondere alla domanda che emerge dalla legislazione della sua ragione in quanto pura, cioè di adeguare completamente la sua volontà alla legge morale (santità).
L'idea di una durata infinita della personalità, presente nella filosofia critica sotto il nome di immortalità dell'anima, resta dunque un'idea circoscritta ad un suo uso immanente come oggetto del credere morale; tale idea acquista così la sua giustificazione esclusivamente nell'uso pratico della ragione[252], il quale esclude qualunque contenuto speculativo al di là del quale iniziare una metafisica.

> Sotto l'aspetto morale abbiamo una ragion sufficiente per ammettere una vita dell'uomo dopo la morte (quale fine della vita terrena), anche per l'eternità, quindi l'immortalità dell'anima; e questa dottrina è un passaggio pratico-dogmatico verso il soprasensibile, cioè verso qualcosa che è mera idea e non può essere oggetto d'esperienza, ma che nello stesso tempo ha realtà oggettiva, sebbene valida solo sotto l'aspetto pratico. L'aspirazione al sommo bene quale scopo finale porta all'ammissione di una durata proporzionale a questa sua infinità e supplisce inosservata alla mancanza di una dimostrazione teoretica, sicché il metafisico non sente l'insufficienza della sua teoria, giacché, segretamente, l'influsso morale non gli lascia percepire la mancanza di una conoscenza, che egli pretende di trarre dalla natura delle cose, conoscenza che in questo caso è impossibile[253].

La dimostrazione dell'immortalità dell'anima è condotta da Kant sulla base della ragione pura pratica e non mira a una prova dell'esistenza di una sostanza pura. A differenza della psicologia razionale, in cui l'immortalità è pensata secondo una metafisica sostanziale, Kant fonda il suo argomento della *Unsterblichkeit* sulla ragione pura pratica, che postula la continuazione dell'esistenza del soggetto affinché sia sempre possibile, anche dopo la morte fisica, il progresso morale[254].
Kant ricerca una dimostrazione che mostri la continuità, il perdurare, la permanenza della natura umana, razionale e finita. Di qui l'esigenza di pensare

---

[252] «L'unità della coscienza […] è solo l'unità nel p e n s i e r o, e per suo tramite soltanto non viene dato alcun oggetto […]. Questo soggetto, dunque, non può affatto essere conosciuto […]. Del pari il soggetto, in cui la rappresentazione del tempo ha il suo fondamento originario, non può determinare tramite essa la sua propria esistenza nel tempo [KrV B 421-422]. Tuttavia, con ciò nulla è andato perduto quanto al diritto, anzi persino quanto alla necessità di ammettere una vita futura sulla base dei principi dell'uso pratico della ragione connesso all'uso speculativo» [KrV B 424].
[253] [KGS XX 309 (tr. it.: Kant, Immanuel, *I progressi della metafisica*, a cura di P. Manganaro, Bibliopolis, Napoli 1977, p. 122)].
[254] Una psicologia razionale è possibile, afferma Kant, solo «come d i s c i p l i n a […]. Tale disciplina ci ricorda piuttosto di considerare questo rifiuto della nostra ragione a dare una risposta esaustiva alle domande curiose, che travalicano questa vita come un monito e rivolgere invece la conoscenza di noi stessi da una sterile e esagerata speculazione ad un fruttuoso uso pratico, il quale, sebbene si indirizzi sempre agli oggetti dell'esperienza, trae comunque i suoi principi da una parte superiore e determina il nostro comportamento come se la nostra destinazione conducesse infinitamente al di là dell'esperienza, e dunque al di là di questa vita» [KrV B 421]. Sulla psicologia razionale, cfr.: KrV B 426-428.

una nozione di esistenza infinitamente duratura che renda possibile il compimento di un tendere morale e che dia ragione della speranza più specificatamente umana. Il conseguimento della legge, obbligazione morale nella sua intransigenza, deve essere possibile; ciò implica che, se necessario, esso dovrà essere presupposto come possibile al di là di ogni ostacolo, dunque anche dopo la morte: di qui nasce l'esigenza della teoria morale kantiana di dimostrare le condizioni di questa possibilità. Deve essere eseguita una prova, dunque, che fondi la continuità e il perdurare dell'intera esistenza umana e non una prova di una semplice liberazione dell'uomo dalle catene della sua esistenza sensibile; una prova cioè del fatto che il tendere morale non cessi con la morte[255], pena il mancato raggiungimento di un dovere inflessibile[256].

L'essere razionale finito è in grado, questo è il presupposto kantiano dell'argomento dell'immortalità dell'anima, di rappresentarsi la vita terrena come se la conoscesse oltre la morte fisica e di saperla inscrivere in un futuro potenzialmente infinito. A causa della mancata adeguatezza della durata finita, propria della vita terrena – all'intero compimento cioè della legge morale – il soggetto dovrà rappresentarsi un'altra durata dell'esistenza, una durata infinita[257]. Il postulato dell'immortalità dell'anima rivela un pensiero di tempo che è proprio unicamente della libertà e dei presupposti soggettivi per pensarne, e di qui attuarne, la sua realizzazione[258].

---

[255] Come osserva Klemme è qui in gioco una concezione decisiva della vita. Essa garantisce che il nostro tendere non trovi un arresto dopo la morte. E poiché secondo Kant il concetto di vita può essere spiegato solo attraverso il concetto di conformità a scopi, la prova per la nostra continuità deve essere condotta da quella prospettiva da cui noi possiamo comprendere il concetto di vita. É la prospettiva di un mondo organizzato universalmente in conformità a scopi. Cfr., Klemme, H.F., *Spontaneität und Selbsterkenntnis. Kant über die ursprüngliche Einheit von Natur und Freiheit im Aktus des ‚Ich denke' (1785-1787)*, in: *Sind wir Bürger zweier Welten?*, hrsg. von Bernd Ludwg et al., Hamburg 2012.

[256] Al fine di fondare la continuità dello sforzo razionale anche oltre la vita terrena, la filosofia critica kantiana necessita di una concezione di esistenza del sé in cui il riferimento umano alla natura non sia oltrepassato o eliminato completamente (si tratterebbe di un'esistenza troppo pura per l'essere umano, il quale agirebbe secondo la legge morale per necessità e verrebbe meno l'elemento della lotta in cui consiste la virtù).

[257]Recentemente Stephen Palmquist ha richiamato l'attenzione al nesso tra il futuro aperto e l'immortalità dell'anima kantiana, designando quest'ultima come proiezione immaginativa di un futuro morale indefinito, basandosi sul ruolo centrale dell'immaginazione e del simbolo nella filosofia kantiana. Cfr.; Palmquist, S., *The Idea of Immortality as an Imaginative Projection of an Indefinite Moral Future*, in: Bacin, S. - Ferrarin, A. - La Rocca, C., Ruffing, M. (hrsg. von), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Kant-Kongresses 2010*, Walter De Gruyter, Berlin – New York 2013, pp. 925-936. Il soggetto morale è in grado di immaginare la vita umana estesa dietro la morte fisica in un futuro senza fine. La discussione è tesa ad includere all'interno della visione kantiana diverse teorie come il carma, la reincarnazione e la resurrezione del corpo.

[258] Come ha sottolineato Paul Ricoeur «C'est en ce sens que le postulat de l'immortalité exprime la fece d'espeérience du postulat del aliberté […]. Le deuxiéme postulat ne fait que deployer l'aspect temporel-existenziel du postulat de la liberté; je dirai: c'est la dimension d'espérance de la liberté elle-même […]. A cet égard, il est remarquable que Kant ait reconnu cette dimension temporelle pratique, cas sa philosophie ne laisse guére de place pour une autre conception du temps que le temps de la repreésentation selon l'Esthétique transcendentale, s'est-à-dire que le temps du

Fin dalle celebri confutazioni della dimostrazione di Moses Mendelssohn, condotte nella prima *Critica*, Kant affermava che all'anima «non è possibile negarle – come non è possibile negarlo a qualunque esistente – una quantità intensiva, cioè un grado di realtà rispetto ad ognuna delle sue facoltà, anzi in generale rispetto a tutto ciò che costituisce la sua esistenza»[259]. Tuttavia, non essendo possibile l'anima come oggetto del senso interno, resta teoreticamente indimostrata[260].

Nella lettura del paragrafo della *Dialettica* della *Critica della ragione pratica* dedicato all'immortalità dell'anima si presterà, in un primo momento, maggiore attenzione al contesto argomentativo (logico-formale) in cui sorge il postulato kantiano e alla nozione del progresso all'infinito. Ci domandiamo se nell'idea di durata infinita come misura di una grandezza intensiva non emerga un ordine di tempo che confermi quanto finora esaminato sul tempo qualitativo della soggettività morale. Ricerchiamo, inoltre, se tale nozione non offra elementi nuovi di un importante tassello per una teoria implicita del tempo proprio dell'agire libero nella filosofia pratica kantiana – impliciti nel miglioramento morale infinito – come 'implicazioni temporali della libertà'[261].

> L'attuazione del sommo bene nel mondo è l'oggetto necessario di una volontà determinabile mediante la legge morale. Ma in questa volontà la c o

---

monde» [Paul Ricoeur, *Le conflict des interprétations. Essais d'herméneutique*, Édition du Seul, Paris 1969, ss. 410-411].

[259] [KrV B 414-415]. Cfr.: Mendelssohn, M., *Poaedon oder über die Unsterblichkeit der Seele in drey Gesprächen*, Berlin – Stettin, Nicolai, 1767, in: *Gesammelte Schriften. Jubiläumausgabe*, Band III ,1, hrsg. von F. Bamberger – L. Strauss (Berlin 1932), rist. Stuttgart-Bad Cannstatt 1972; Id., *Morgenstunden oder Vorlesungen über Daseyn Gottes*, Berlin – Stettin, Nicolai, 1785, in: *Gesammelte Schriften. Jubiläumausgabe*, Band III, 2, hrsg. von F. Bamberger – L. Strauss (Berlin 1932), rist. Stuttgart-Bad Cannstatt 1974. Per la letteratura critica, cfr.: Martinelli, R., *Kant, Mendelssohn e l'immortalità dell'anima*, in: «Studi Kantiani», 15, 2002, pp. 93-126.

[260] «Ciò non soddisfa peraltro lo psicologo razionale, che cerca di dimostrare, in base a semplici concetti, la permanenza assoluta dell'anima, anche al di là della vita» [KrV B 414-415].

[261] «L'immortalità postulata non implica alcuna tesi sostanziale o dualistica sull'anima e sulla sua esigenza separata, piuttosto questo postulato svolge le implicazioni temporali della libertà [...]. L'immortalità kantiana è dunque un aspetto della nostra esigenza di effettuazione del bene supremo nella realtà [Ricoeur, P., *Le conflict des interprétations. Essais d'herméneutique*, Édition du Seul, Paris 1969, pp. 410-411, tr. it.: Ricoeur, P., *Il conflitto delle interpretazioni*, a cura di A. Rigobello, Jaka Book, Milano 1977, nuova ed. 1995, ult. rist. 2007, p. 433]. Sulla posizione del problema del tempo nell'immortalità dell'anima nella letteratura critica, cfr.: Wike, V., *Another Look at Kant's Arguments for Immortality*, in: H. Robinson (eds. by), *Proceedings of the Eighth International kant Congress*, Washington 1995, II, 2, pp. 661-668; Pagano, G.M., *Il problema dell'immortalità dell'anima in Kant*, in: Manno, G.A. (a cura di), *Anima*, Edizioni Deboniane, Napoli 1979, pp. 267-280; Perovich, A.,*"For reason…also has its mysteries": Immortality, 'Religion', and 'The End of All Things'*, in: Rossi, P. e Wreen, M. (eds. by), *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*, Bloomington, Indiana University Press, 1991, pp. 165-173. Per studi classici sul tema, cfr.: Dörenkamp, J., *Die Lehre von der Unsterblichkeit bei den deutschen Idealisten von Kant bis Schopenhauer*, Bonner Phil. Diss., 1926, p. 41; Düsing, K., *Die Rezeption der Kantischen Postulatenlehre in den frühen philosophischen Entwürfen Schellings und Hegels*, in: «Hegel-Studien», 9, 1973, pp. 53-90; Lauth, R., *Die Bedeutung des Sinn-Begriff in Kants praktischer Postulatenlehre*, in: «*Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens*», Suppl. 2, Münster 1963, pp. 585-601.

> n f o r m i t à c o m p l e t a delle intenzioni (*Gesinnungen*) con la legge morale è la condizione suprema del sommo bene. Dunque questa condizione dev'esser tanto possibile come il suo oggetto, perché è contenuta nello stesso precetto di promuover questo[262].

Affinché la volontà, chiamata necessariamente ad attuare il suo oggetto, realizzi il sommo bene nel mondo, deve essere riempita la condizione della completa conformità delle sue intenzioni con la legge morale, e se la ragione richiede la realizzazione del sommo bene, dovranno essere possibili anche le sue condizioni. Si nota fin da subito, nell'argomentazione kantiana, che la conformità completa delle intenzioni (*Gesinnungen*) alla legge morale è presentata qui come la prima parte del sommo bene, che precedentemente era stata presentata come moralità.

> Ma la conformità completa della volontà con la legge morale è la s a n t i t à, una perfezione di cui non è capace nessun essere razionale del mondo sensibile, in nessun momento della sua esistenza[263].

Si nota fin da ora che l'argomento con il quale è introdotto il postulato dell'immortalità dell'anima non mira a rispondere effettivamente alla questione con cui si è aperta la *Dialettica*[264]: Kant si distacca qui dalla domanda 'come è praticamente possibile il sommo bene?' – che troverà la sua risoluzione soltanto nel postulato dell'esistenza di Dio – e guadagna con questo paragrafo un'importante riflessione sulla santità, ciò al fine di approfondire il significato della stessa moralità, come si vedrà tra breve, da un'altra prospettiva.
Indipendentemente dalla dottrina del sommo bene, infatti, l'idea di santità in rapporto alla moralità è già presente nell'*Analitica*, dove si afferma al termine dello Scolio del §7:

---

[262] KpV A 219-20.
[263] *Ibid.*
[264] La letteratura critica è concorde su questo punto. Cfr.: Guyer P., *From a Practical Point of View: Kant's Conception of a Postulate of Pure Practical Reason*, in: Id., *Kant on Freedom, Law and Happiness*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, pp. 333-371. Anche secondo Miller, il postulato dell'immortalità acquista il suo riconoscimento positivo solo se isolato dalla trattazione del sommo bene: Miller, E.M., *Moral Law and the Highest Good*, in: «University of Melbourne Publications», 11, Melbourne 1928, p. 144-171]. Rimandiamo anche a: Ricken, F., *Die Postulate der reinen praktischen Vernunft*, in: Fischer, N. (Hrsg.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Hamburg (Meiner) 2004, pp. 161-177; Wike, V., *Another Look at Kant's Arguments for Immortality*, in: Hoke, R. (eds. by), *Proceedings of the Eighth International kant Congress*, Washington 1995, II, 2, pp. 661-8; La seconda *Critica*, nel postulare la possibilità di un progresso infinito morale risolve una parte del problema sollevato dalla prima antinomia della ragione pratica del sommo bene. Non risolve cioè l'intero problema, perché non dice come questo progresso infinito (o la *Gesinnung* ad esso corrispondente) sia in grado di riempire la condizione del sommo bene. Finché non sappiamo questo la prima antinomia della ragione pratica non può essere risolta. Per la tesi secondo cui nella seconda *Critica* l'antinomia resta incompiuta, cfr.: Wood, A., *Kant's moral Religion*, Cornell University Press, Ithaca and London, 2009, pp. 116-124.

> La santità della volontà è nondimeno un'idea pratica, la quale deve necessariamente servire da p r o t o t i p o. Avvicinarsi all'infinito ad essa è l'unica cosa che appartenga a tutti gli esseri razionali e finiti; e questa idea tiene loro sempre e giustamente davanti agli occhi la legge morale pura, che perciò si chiama anch'essa santa. Esser sicuri di questo progresso all'infinito delle proprie massime e dell'immutabilità di esse nel progresso costante, e questo è la virtù, è la cosa più alta che la ragion pratica finita possa attuare[265].

Il ruolo della volontà santa qui era quello di un prototipo, di un'idea pratica di compimento della legge – incondizionata, dunque altrettanto 'santa' – alla quale le massime si approssimano solo infinitamente, nel processo costante della loro stabilizzazione in principi soggettivi dell'agire secondo il dovere. La virtù era così definita come la sicurezza della costanza e della stabilità di tale progresso. In egual modo nel capitolo dedicato ai moventi della ragion pura pratica Kant accennava a «un ideale di santità non raggiungibile da nessuna creatura, e che tuttavia è l'esemplare a cui dobbiamo procurare di avvicinarci e diventare pari in un progresso ininterrotto, ma infinito»[266]. Si profilava già qui, dunque, l'idea di un progresso costante che riguardava le massime, che come è già emerso, dovranno essere progressivamente formulate in modo tale da aderire nel maggior grado possibile alla legge morale; esse dovranno diventare costantemente forti e immutabili nell'avvicinamento al prototipo di santità, in un processo continuo di rafforzamento del loro legame all'obbligazione universale. L'immutabilità delle massime, la santità dell'intenzione e il compimento completo della legge morale, com'è già emerso, sono espressioni di un'obbligazione incondizionata costitutiva della ragione pura pratica, le quali si declinano per l'essere razionale finito in un compito sempre nuovo da realizzare, nell'esercizio costante cioè di un'approssimazione ad essa per quanto sia nell'umano potere.
Virtù e santità erano già presentate qui nella loro differenza specifica in rapporto alla legge morale: da una parte la virtù come adesione conflittuosa e ripetuta al dovere, e dall'altra la santità come adesione ad essa spontanea e immediata[267].

> Per gli uomini e per tutti gli esseri razionali creati la necessità morale è un costringimento (*Nötigung*), cioè un obbligo; ogni azione fondata su di essa si deve immaginare come dovere, e non come un modo di procedere che già ci piace o può diventarci piacevole […].Vale a dire, la legge morale è per la

[265] KpV A 58.
[266] KpV A 149.
[267] Su questo scrive Landucci: «La santità può esser rappresentata come l'ideale-limite della moralità (l'imperativo categorico potrebbe venir riformulato così: agisci in modo da approssimarti sempre più alla santità!); ma a patto d'esser ben consapevoli che tale ideale è irraggiungibile dalle creature, neppure all'infinito». Di qui la postulazione dell'immortalità dell'anima «onde agli uomini rimanga aperta la possibilità d'un progresso sempre maggiore, senza limiti temporali, su quella strada, ma senza che la mèta sia raggiungibile mai» (Landucci, S., *La "Critica della Ragion pratica di Kant", introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2001, p. 46).

> volontà di un essere perfettissimo una legge della s a n t i t à, ma per la volontà di ogni essere finito razionale è una legge del d o v e r e, del costringimento morale e della determinazione delle azioni di essa mediante il r i s p e t t o a questa legge e per ossequio al dovere[268].

La necessità pratica a cui è sottoposto l'essere finito libero è la *Nötigung*, un costringimento che esige rispetto; in quest'ordine di concetti la virtù consiste nell'approssimazione alla legge nel massimo grado morale entro i limiti della propria finitezza, mentre la santità consiste nel conseguimento volenteroso, indolore e immediato della legge morale. Dunque la santità resta il termine di paragone della finitezza umana, un *pendant* dell'attuazione della legge da parte di un ente razionale e perfetto.
Nella nozione kantiana di progresso qui già tematizzato si gioca lo scarto – infinito – del rapporto tra virtù e santità, vale a dire tra un *dover essere*, il quale anche nell'uomo si presenta come 'santo', e un *essere* che è di fatto altrettanto santo solo per un essere non finito. La condizione di un essere razionale finito, invece, «il suo stato morale, in cui si può sempre trovare, è la v i r t ù, cioè l'intenzione morale in l o t t a, e non la s a n t i t à, nel creduto p o s s e s s o di una p u r e z z a perfetta delle intenzioni della volontà»[269]. La virtù umana consiste nell'avvicinarsi a una volontà santa: il soggetto morale dovrà cercare di diventare buono spontaneamente, quasi secondo una connaturalità che lo costituisce solo in parte, in un progresso che tuttavia, per definizione, non troverà mai il suo compimento. La santità è specificatamente differente dalla virtù, non è cioè un tassello (nemmeno l'ultimo) della serie progressiva infinita della lotta in cui consiste la virtù umana; se così non fosse si affermerebbe semplicemente che la santità sarebbe raggiungibile all'interno di un progresso e non al termine di un'infinità progressiva.

Nell'*Analitica*, dunque, erano già state chiarite le ragioni per cui santità e moralità fossero concetti differenti, era stata presentata la santità per un essere razionale in analogia con il dovere per un essere finito. In questo quadro di rapporti, tuttavia, i due concetti correvano paralleli senza istituire un vero e proprio legame, mostrando solo lo scarto tra il prototipo e l'atto, tra il modello e il fare che tende ad esso. Con ciò si esprimeva il medesimo scarto tra due tipi di

[268] KpV A 145-6. E poco più avanti si affermava: «A questo grado d'intenzione morale una creatura non può mai pervenire […] non può mai esser affatto libera da appetiti e inclinazioni, le quali […] rendono sempre necessario fondare riguardo ad essa l'intenzione (*Gesinnung*) delle proprie massime sul costringimento morale; non già sulla sommissione volenterosa, ma sul rispetto che r i c h i e d e l'osservanza della legge, ancorché essa avvenga mal volentieri; non già sull'amore, che non teme nessuna esitazione interna della volontà dinanzi alla legge, ma facendo di esso, cioè del semplice amore alla legge […] lo scopo permanente, benché irraggiungibile, dei propri sforzi […]. Il grado morale in cui l'uomo si trova è il rispetto alla legge morale» [KpV A 149-150].
[269] KpV A 151.

obbligazione, *Notwendigkeit* e *Nötigung*, e tra la libertà come spontaneità in atto e libertà come spontaneità da reiterare continuamente in un compito.
Ora, nella *Dialettica*, con l'introduzione del sommo bene come oggetto della ragione pura pratica, si deve chiarire in quali termini e a quali condizioni, data la validità della realtà della moralità (dimostrata in tutta l'*Analitica*), la virtù sia da considerare parte del sommo bene come bene supremo e totale; in altri termini, si deve chiarire qui cosa guadagna la moralità in sede di *Dialettica*, in rapporto cioè al sommo bene come oggetto della sua realizzazione.
Nell'introdurre il postulato mediante la trattazione della santità e non della moralità, dunque, Kant sembra scambiare due concetti molto diversi tra loro: la somma condizione (la prima parte del sommo bene, cioè la moralità) con la somma perfezione. Si scambia, cioè, una conformità a cui approssimarsi con una conformità in atto e perfetta.
Eppure, stando all'esposizione logico-formale che Kant conduce in questa sede pur con visibili incongruenze strutturali[270], *a rigore* la condizione del sommo bene totale deve essere una condizione altrettanto totale, seppure non attingibile dagli esseri razionali finiti: dunque, la santità. L'interesse di Kant è qui quello di porre la domanda sulla moralità che, a partire dalla totalità della santità richiesta necessariamente e quindi possibile, ampli il suo senso in riferimento al suo contenuto, alla meta dello sforzo morale, alla sua direzione: si indaga il senso della moralità, non più *a parte subjecti*, dal lato della determinazione della volontà da parte della ragione pura pratica, bensì *a parte objecti*, dal lato cioè dell'oggetto della ragione pura che determina la direzione e il senso della volontà da essa determinata. L'idea del progresso morale è così la premessa argomentativa che conduce al postulato dell'immortalità; un credere nell'infinità della durata della propria esistenza è fondato da Kant sul bisogno umano di concepire la possibilità di un progresso infinito che miri al raggiungimento del suo fine, che è quello di rispondere pienamente al dovere morale.

> Poiché essa [la santità], mentre nondimeno viene richiesta come praticamente necessaria, può esser trovata soltanto in un p r o g r e s s o che va all'i n f i n i t o verso quella conformità completa, e, secondo i principi della ragion pura pratica, è necessario ammettere un tale progresso pratico come l'oggetto reale della nostra volontà[271].

[270] Albrecht distingue un'incongruenza architettonica che vedrebbe il postulato dell'immortalità dell'anima una parte strutturale del problema del sommo bene, e un'incongruenza contenutistica, per cui Kant introduce la santità e non la moralità. L'autore commenta che non è importante che Kant non riconosca il fatto di aver scambiato la moralità con la santità, e rimanda alla fitta letteratura critica che a questo riguardo ha deviato da una giusta interpretazione del sommo bene, leggendolo come unità tra santità e somma felicità, o unità di moralità e santità, o addirittura santità e felicità (cfr.: Albrecht, M., *Op. cit.*, pp. 123-133).
[271] KpV A 220.

Kant deve pensare all'interno della condizione finita dell'uomo qualcosa che corrisponda alla santità, una sorta di analogo della totalità attingibile dal soggetto morale. Attraverso la prospettiva del fine dello sforzo morale – la santità irraggiungibile – si focalizza con più precisione il contenuto, il *che* della volontà pura pratica, 'l'oggetto reale della nostra volontà': il progresso morale infinito. L'immortalità dell'anima appare come una supposizione indispensabile alla ragione pratica per rispondere alla domanda sull'effetto delle sue determinazioni della volontà, e per comprendere l'istante di ogni decisione come parte di un tutto, come *tranche* di quel progresso infinito che per un intelletto non umano equivale alla completezza del conseguimento della legge.

> Ma questo progresso infinito è possibile solo supponendo un'e s i s t e n z a che continui all'i n f i n i t o, e una personalità dello stesso essere razionale (la quale si chiama l'immortalità dell'anima). Dunque il sommo bene, praticamente è soltanto possibile con la supposizione dell'immortalità dell'anima; quindi, questa, come legata inseparabilmente con la legge morale, è un POSTULATO della ragion pura pratica (col che io intendo una proposizione t e o r e t i c a, ma come tale non dimostrabile, in quanto inerisce inseparabilmente ad una legge p r a t i c a che ha un valore incondizionato a p r i o r i)[272].

Oltre a fornire la nota definizione di postulato, questo passo è di estrema importanza perché si chiarisce cosa si debba intendere per immortalità e per anima; si dimostra inoltre, seppur implicitamente, che il terreno in cui avviene il progresso morale, che pure è una nozione che presenta la dinamica di una successione, è il terreno esclusivo dell'ordine intelligibile, il quale non coinvolge la sensibilità.

Vediamo più da vicino su quali basi Kant giustifica implicitamente che il progresso morale e la sensibilità spazio-temporale non sono connessi tra loro. Una nozione centrale in questo senso è quella di "e s i s t e n z a" (*E x i s t e n z*) e di personalità (*Persönlichkeit*): la prima indica l'esistenza intelligibile del soggetto, come appartenente al mondo ordinato dalla legge morale, la personalità è ciò che qualifica il soggetto che dispone di tale legge morale.
Il perdurare all'infinito dunque riguarda esclusivamente il soggetto nel suo essere dotato di ragione pura pratica – di legge morale – indipendente da ogni condizione sensibile. È da tener presente, inoltre, che nell'intero testo della *Dialettica* avviene un graduale passaggio dal mondo empirico al mondo intelligibile; ciò chiarifica ulteriormente che il progresso non riguarda qualcosa di sensibile[273] e che per

[272] *Ibid.*
[273] Secondo Schäffler, il postulato kantiano dell'immortalità indica un progresso duraturo e infinito di continue produzioni (*Hervorbringungen*) della santità come qualità morale del soggetto libero, produzione in cui consiste la stessa libertà. È evidente, ma implicito (sottolinea l'autore) che si tratta qui di un avanzamento nel corso del quale il soggetto agente modifica se stesso. Sulla base della tesi dell'indipendenza dalle condizioni temporali del carattere intelligibile, l'autore sostiene

immortalità dell'anima non si può intendere né la continuità della sensibilità dopo la morte, né un aldilà di un'altra vita[274]. Il piano che interessa il progresso, dunque, non può che essere quello noumenico e sensibilmente incondizionato[275]. L'esistenza individuale pensata qui da Kant è strettamente legata alla coscienza e alla conoscenza pratica del sé. Come è già emerso, il soggetto attinge alla conoscenza del sé intelligibile solo attraverso il rispetto per la legge morale e ciò che indica il sé più proprio è il concetto di interesse della ragione pura, un fatto della ragione: con la coscienza della legge morale si ha l'origine del concetto di libertà e con la libertà la garanzia dell'esistenza intelligibile. Se attraverso il semplice pensiero (attraverso l'atto dell'*io penso*) è possibile per Kant fondare teoreticamente solo la esistenza umana *nella* vita[276], sotto il profilo pratico la ragione pura determina la volontà postulando invece un'esistenza morale, infinita, che si estende *oltre* questa vita[277].

Come già accennato, Kant aveva posto già il progresso infinito come unica connessione possibile tra virtù e santità: ora, dal lato della totalità, per gli esseri razionali finiti la santità va contratta e organizzata in un tempo strutturato progressivamente. La santità viene ora traslitterata in una *durata infinita*, che entra a far parte dell'esercizio morale come postulato della sua acquisizione di senso. Nella sua attualità raggiunta, la santità è pensabile non più solo come prototipo e modello ma, in quanto continuità senza fine del procedere umano di intenzione in intenzione, anche come struttura di tempo in cui il soggetto possa orientare il suo progresso; un tempo in cui egli possa dare cioè un senso al suo agire, ogni volta che esercitando la propria libertà determini puramente il proprio volere[278]. In questo senso nella *Dialettica* l'idea di una durata infinita dell'esistenza, in quanto postulato, è inscindibile dalla legge morale.

---

che l'intero progresso morale riguarda l'esistenza della persona nel fenomeno, sottolineandone la contraddittorietà. Tale contraddizione troverebbe conferma (sempre secondo l'autore) nella successiva distinzione kantiana tra una rivoluzione progressiva e una rivoluzione improvvisa, tra *virtus phaenomenon* e *virtus noumenon* (Cfr.: Schäffler, R., *Die Struktur der Geschichtszeit*, cit., p. 220). Affronteremo più da vicino questo problema nel Capitolo V.

[274] Per le diverse letture in questo senso cfr.: Albrecht, M., *Op. cit.*, p. 130.

[275] Per l'intera tradizione letteraria critica che pone problematicamente la questione della sensibilità e quindi della temporalità legata al postulato, si rimanda alla panoramica della lunga nota del commentario di Albrecht (cfr. Albrecht, M., *Op., cit.*, p. 127). La problematicità di un tempo progressivo nella dimensione intemporale del noumeno è accennata anche da F. Gonnelli, nella paradossale espressione di "tempo intelligibile" (cfr.: Gonnelli F., *Guida alla lettura della Crtitica della ragion pratica di Kant*, Laterza, Bari 2006, p. 172-174).

[276] KrV B 420.

[277] KrV B 421. Con la fine dei *Paralogismi della ragione pura* (B 430-431) abbiamo una rielaborazione della *Prima Critica* in vista dell'indagine pratica del 1787. Per la comprensione della proposizione esistenziale sono immediatamente pertinenti le dottrine sviluppate nella *Critica della ragion pratica* del fatto della ragione pura pratica e delle categorie della libertà.

[278] Il soggetto kantiano sembra essere in grado di pensare alla santità come attingibile in un progresso all'infinito. Possiamo in questa sede solo accennare che questo in realtà pone un problema della temporalità dal punto di vista teoretico, poco esplorato e analizzato dalla letteratura critica sull'argomento: non è molto argomentato da Kant come è teoreticamente pensabile,

La via intermedia del progresso presentata nell'*Analitica* costituisce già una prova sufficiente della possibilità della buona volontà nell'uomo. Nella *Dialettica*, dunque nella domanda sulla possibilità della moralità come parte del somme bene, tale idea di moralità non è più sufficiente; qui nasce il bisogno di postulare un tempo proprio dell'esistenza come esistenza morale nella sua totalità, una durata infinita in cui il soggetto possa figurare il proprio fare come parte di un tutto, che tuttavia non può che pensare in termini temporali eppure non sensibili.
A chiarire il rapporto tra il piano del tempo empirico della *Zeit* e il piano di un tempo della *Dauer*, emerso fin qui, è la distinzione tra *Zeit* e *Dauer* della *Reflexion zur Metaphysik* n. 5.962, dove Kant afferma dell'uomo che «è possibile anche pensare la sua esistenza fuori dal tempo (*sein Dasein ausser der Zeit zu denken)* come *Durata senza tempo* (*Dauer ohne Zeit*)»[279].

Tornando alla *Dialettica*, attraverso il passo che è stato analizzato Kant termina l'argomento logico-formale che ha condotto al postulato a partire dalla santità: ha introdotto cioè la totalità (santità) come il fine della volontà determinata puramente e ha sposta l'accento sulla *direzione* del dovere per una definizione positiva dell'attuazione della legge morale nella sua *pars construens*, all'interno della questione della realizzazione morale. Tale direzione è percorribile dagli uomini solo se si pensano come parte di un progresso infinito: il bene supremo si delinea allora, attraverso la nozione di direzione verso la meta della santità, come il progredire infinito verso lo scopo. Questo infinito procedere e il mancato raggiungimento della meta viene giustificato postulando la condizione di possibilità del raggiungimento, vale a dire il permanere eterno della personalità morale dell'essere razionale. Il postulato fa del carattere morale del soggetto, incondizionato e non determinato sensibilmente, qualcosa di eterno, permanente e continuo: questa è la dimensione di tempo in cui accade il progresso morale e in cui si succedono i suoi momenti[280].

---

attraverso le facoltà determinanti dello schematismo una struttura temporale noumenica a sua volta non spazio-temporalmente determinabile.

[279] *Refl. N. 5.962*, in: AK XVIII, p. 402. Il corsivo è nostro.

[280] A questo riguardo scrive Ricoeur: «E' notevole che Kant abbia riconosciuto questa dimensione temporale pratica, dal momento che la sua filosofia non lascia affatto posto ad altra concezione di tempo che non sia il tempo della rappresentazione secondo l'"Estetica trascendentale", cioè se non quella del tempo del mondo» [RICOEUR, PAUL, *Le conflict des interprétations*, cit. pp. 410-411, tr. it.: PAUL RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 433].

III

LA STRUTTURA PROGRESSIVA DELLA DURATA INFINITA. FUTURO IMMANENTE E TRASCENDENTE.

Kant prosegue l'argomento sottolineando l'importanza dell'idea di progresso derivata dalla santità. Tenendo fermo l'ideale della santità nella sua purezza e nella sua irraggiungibilità[281], si tiene ferma la purezza della legge morale nell'unico modo possibile di pensare la sua intera applicazione nel tempo, vale a dire distribuendo la santità richiesta in un progredire – qualitativo – infinito. Kant evita in questo modo che si degradi la purezza della legge morale, che la sua rappresentazione diventi «t o l l e r a n t e (indulgente) e così conforme alla nostra comodità», così come evita che si estenda la «vocazione, e nello stesso tempo l'aspettazione, ad una determinazione irraggiungibile, cioè alla speranza di un acquisto completo della santità della volontà, e si erra in sogni t e o s o f i c i stravaganti»[282]. L'esercizio della libertà, la pratica morale propriamente umana resta:

> lo s f o r z o incessante dell'osservanza esatta e continua di una legge razionale stretta e inflessibile e tuttavia non ideale, ma reale. A un essere razionale, ma finito, è possibile soltanto il progresso all'infinito dai gradi inferiori ai superiori della perfezione morale[283].

La perfezione morale inattingibile al soggetto è però praticabile nel processo di avvicinamento ad essa, in ogni istante della decisione morale[284]. Il progresso è qui chiarito nei termini propri del miglioramento (*Verbesserung*), un movimento

---

[281] Albrecht sottolinea come nel discorso sulla santità è completamente abbandonato il concetto di felicità, che interessa l'ambito molto più vasto della natura e soprattutto di tutti gli uomini; la santità non è *Urbild* della felicità, è piuttosto il prototipo del modo di procedere e di progredire possibile e necessario in questa vita. Anche il bene proporzionato alla santità, la beatitudine (*Seligkeit*) non ha nulla a che vedere con il bene proporzionato alla moralità della felicità vera e propria. Santità e beatitudine rappresentano due totalità che stanno accanto alla totalità del sommo bene, che sono solo rappresentabili sotto condizioni sensibili (cfr. Albrecht, M., *Op. cit.*, p. 128).

[282] KpV A 221.

[283] *Ibid.*

[284] A questo proposito è molto interessante la tesi di K. Ward, che sottolinea in Kant la continuità dell'ordine dei concetti in cui la perfezione viene ad inserirsi: l'obbligazione è intrinsecamente connessa all'ideale della perfezione, a sua volta inscindibile dalla nozione di felicità. La perfezione sarebbe il concetto mediatore tra dovere e felicità. Nel *divenire* perfetto il soggetto raggiunge la felicità costruita su di sé e l'impegno a sperare nel compimento della sua intera natura come persona. L'autrice sottolinea inoltre che la nozione di perfezione può essere costruita solo attraverso l'ideale in direzione del quale la legge morale mira nel suo compimento (cfr., Ward, K., *The postulates of practical reason*, in: Id., *The development of Kant's view of Ethics*, Basil Blackwell, Oxford 1972).

progressivo che distingue e percorre i gradi inferiori dai gradi superiori. Se il terreno del progresso attiene esclusivamente alla personalità e non alla sensibilità del soggetto, se dunque non chiama in causa delle quantità spazio-temporali, i suoi gradi non possono che essere parti di qualità morali, più o meno prossime al fine, più o meno vicine alla completa adeguazione delle intenzioni con la legge morale.

Occorre ora approfondire come avviene il miglioramento progressivo e in cosa esattamente consiste. Esso presenta una particolare struttura temporale che interessa il soggetto noumenico e lo vede progredire 'dai gradi inferiori ai superiori della perfezione morale'. La perfezione morale è pensata distribuita in una serie distinta per gradi: tale serie del perfezionamento ha inizio in ogni determinazione della volontà a partire da un grado zero e prevede come ultimo grado il punto della perfezione, la meta. Esso corrisponde al grado di avvicinamento della *Gesinnung* alla legge morale, ma la prospettiva da cui si guarda l'approssimazione è rovesciata: il punto di vista è quello del fine. È il fine, la santità, l'oggetto del dovere, a determinare la posizione (il *locus*) di ogni determinazione nella serie del perfezionamento[285]. La meta è dunque il metro di misura della gradualità della serie: ogni determinazione pura della volontà acquisisce un grado determinato in base alla sua approssimazione o al suo allontanamento dal fine morale.

Dal momento che ogni determinazione è indipendente dalle altre determinazioni del medesimo soggetto, risulta che in base alla meta da raggiungere si distribuiscono in questo ordine temporale progressivo le infinite determinazioni in base alla loro qualità. Si noti che la distribuzione nella serie del progresso avviene esclusivamente in base alla qualità morale della determinazione pura. Le differenze di grado nella struttura seriale del miglioramento progressivo sono quindi differenze esclusivamente qualitative, e il progredire viene scandito a partire dalla meta da raggiungere: la linearità ascendente della serie progressiva non ha nulla a che vedere con la linearità del tempo sensibile in cui ogni momento è una grandezza quantitativa e in cui ogni istante è legato a quello precedente e a quello successivo[286]. Come mostrato, l'importante risultato che emerge dal

[285] La riflessione dell'uomo sulla propria imperfezione è un approfondimento progressivo della spontaneità e del perfezionamento di sé e la coscienza morale si mostra come un movimento verso la perfezione morale. Il tempo dell'atto pratico non può a questo punto rilevare più la coscienza empirica che se ne ha, non è più la forma per cui appare una spontaneità nel tempo, ma concerne il soggetto come un essere in sé. Sul concetto d'imperfezione morale in Kant, cfr.: Lipscomb, B.J.B., *Moral Impefection and Moral Phenomenology in Kant*, in: Lipscomb, B.J.B. and Krügrt, J. (eds. by), *Kant's Moral Metaphysics. God, Freedom, and Immortality*, De Gruyter, Berlin-New York 2010, pp. 49-79.

[286] Un riferimento molto utile per questa analisi della struttura seriale qualitativa è Gilead, A., *Teleological time: A variation on a Kantian Theme*, in: «The Review of Metaphysics» 38, 1985, pp. 529-562. Il contesto di questo articolo è una questione che qui non viene presa in considerazione: l'autore parte dal problema dell'esigenza di definire una struttura temporale che sia adeguata alla storia della ragione nel suo dominio teoretico come nel dominio pratico, che

presupporre un'anima immortale è che il miglioramento morale trovi un suo fondamento. Si tenga in considerazione, ancora una volta, che ciò avviene sul piano intelligibile dell'attimo di determinazione della volontà pura, nella dimensione che interessa il rapporto tra la *Gesinnung* e legge morale e dunque nella purezza della determinazione.
Emerge quindi una dimensione di un tempo non empirico, scandito in unità qualitative indipendenti tra di loro e scisse dal tempo della *Zeit*, in cui il soggetto si deve pensare di fronte alla legge: emerge dunque una struttura temporale qualitativa propria esclusivamente del miglioramento[287], unicamente legata al dovere[288].

> L' i n f i n i t o, per cui la condizione di tempo è niente, vede in questa serie, per noi senza fine, l'intera conformità alla legge morale, e la santità, che il suo comandamento esige inflessibilmente per essere conforme alla sua giustizia, nella parte che assegna a ciascuno nel sommo bene, è da trovare completamente in un'unica intuizione intellettuale dell'esistenza degli esseri razionali[289].

Dalla prospettiva dell'intuizione intellettuale la serie infinita sarà giudicata dalla totalità, dal punto di vista del fine, che contrae tutte le intenzioni morali in un'unica intuizione dell'intenzione morale (*Gesinnung*), e ne giudica il grado di santità o lo stato di moralità al fine di assegnare la porzione di bene meritata. Nell'introduzione del concetto di speranza nell'argomento kantiano si chiarisce meglio il senso del postulato nell'economia del soggetto che pratica continuamente lo sforzo dell'attuazione concreta della legge.

> Ciò che, soltanto, può toccare alla creatura relativamente alla speranza di questa partecipazione, sarà la sicura coscienza della propria intenzione, onde sperare dal progresso avvenuto finora dal peggiore al moralmente migliore e dal proposito immutabile che essa ha perciò conosciuto, un'ulteriore continuazione ininterrotta di tale progresso finché la sua esistenza può durare e anche oltre questa vita; e così una piena adeguazione alla volontà di Dio (senza indulgenze o remissioni che non si accordino con la giustizia), e non

---

procede in accordo con l'imperativo morale, nell'intento dell'autore di rilevare un rapporto tra tempo e struttura teleologica della ragione.
[287] I problemi connessi a tale questione, poco trattata dalla letteratura critica, sono accennati da F. Gonnelli, dove si legge: «L'inclusione della singola intenzione morale nel progresso all'infinito verso la santità […] configura necessariamente una temporalità di specie particolare. L'azione morale ha senso solo se pensata entro un tempo illimitato, che però non è un tempo sensibile ma – per quanto paradossale entro il sistema kantiano- un tempo intelligibile, puramente pensato», e si avrebbe problematicamente «una produzione di un concetto di futuro (inevitabilmente temporale) che però non può stare nel tempo dell'intuizione sensibile» [Gonnelli, F., *Op. cit.*, p. 268].
[288] Diventa chiaro che la durata dell'uomo indica una permanenza e una fermezza al dovere morale, che qualifica il soggetto, dotato di un coerente modo di pensare secondo massime stabili, vale a dire di un carattere intelligibile.
[289] KpV A 221.

> mai, a dir vero, qui, o in un momento avvenire (*Zukunft*) immaginabile dell'esistenza, ma soltanto nell'infinità (comprensibile solo a Dio) della propria durata[290].

Qui è chiarito maggiormente il vero senso del postulato dell'immortalità dell'anima: il soggetto morale, sicuro solo riguardo all'intenzione attuale, la "sicura coscienza della propria intenzione"[291], postula una durata infinita della sua esistenza in cui le sue future intenzioni siano migliori di quelle precedenti. Egli non ha alcuna garanzia riguardo al grado di moralità delle proprie intenzioni future, ma questa mancanza trova compensazione nella speranza. L'oggetto del suo sperare è dunque il miglioramento progressivo della serie delle intenzioni di cui è costituita la sua esistenza intelligibile[292]. Solo praticando costantemente lo sforzo di perseguire il fine della totalità, il soggetto persiste nella speranza che l'intenzione futura sia di una qualità migliore di quella attuale e di quelle precedenti, e che il futuro sia più prossimo alla meta rispetto al passato. In questo modo egli conferisce una continuità e un principio di correlazione tra le sue scelte, figurando davanti a sé momenti futuri dei suoi atti della volontà, di fronte ai quali non può nutrire alcuna certezza.

Il postulato dell'immortalità dell'anima instaura così con il soggetto morale un particolare rapporto: si tratta di un pensiero che compensa l'incertezza e l'assenza di garanzia verso l'intenzione che muoverà la futura determinazione. Tutti gli esseri razionali finiti si devono sapere immortali per potersi pensare in rapporto alle loro intenzioni morali, presenti e future, nel senso del miglioramento

---

[290] KpV A 222.

[291] Seppure nel testo citato Kant parli di sicurezza della singola intenzione attuale, tale certezza è messa in dubbio nella nota della medesima pagine del testo: tali incongruenze saranno approfondite da Kant ne *La religione*. Per un'approfondita analisi della questione sull'imperscrutabilità delle intenzioni, rimandiamo ad un importante e dettagliato lavoro a riguardo: Wimmer, R., *Kants kritische Religionsphilosophie*, de Gruyter, Berlin-New York 1990. Sulla coscienza della rettitudine dell'intenzione, si leggeva nella *Critica*: «La ragione, come facoltà in se stessa pratica, senza essere limitata alle condizioni dell'ordinamento della natura, è autorizzata ad estendere l'ordine dei fini, e con esso la nostra propria esistenza, al di là dei confini dell'esperienza e della vita […]. In effetti, le sue disposizioni naturali, non semplicemente per quel che riguarda i talenti e gli impulsi a farne uso, ma soprattutto per quel che riguarda la legge morale in lui, sorpassano talmente ogni utilità e ogni vantaggio che egli potrebbe trarne in questa vita, che la legge morale gli insegna anzi a valutare al di sopra di tutto la semplice coscienza della rettitudine dell'intenzione (*Bewußtsein der Rechtschaffenheit der Gesinnung*)» [KrV B 425-6].

[292] «Però questa temporalità, questo "progresso che va all'infinito" non è in nostro potere, non possiamo darcelo, ma possiamo soltanto "incontrarlo". È in questo senso che il postulato dell'immortalità esprime l'aspetto di speranza del postulato della libertà: una proposizione teorica che concerne la continuazione e la persistenza indefinita dell'esistenza è l'equivalente filosofico della speranza di resurrezione [...]. Il secondo postulato non fa che esplicitare l'aspetto temporale-esistenziale del postulato della libertà; più precisamente, è la dimensione di speranza della libertà stessa» [Ricoeur, P., *Le conflict des interprétations*, cit., p. 410-411; tr. it.: Ricoeur, Paul, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 433].

progressivo e per poter pensare la possibilità reale che le intenzioni future siano migliori delle precedenti[293].

Si delineano così due significati di futuro: il *futuro prossimo* del miglioramento delle intenzioni a venire del soggetto, correlato della legge morale e immanente alla serie progressiva della *Verbesserung*, e *il futuro beato* di una condizione statica futura (il raggiungimento della santità), trascendente al progresso morale, a cui potrà forse essere lecito sperare[294].

L'assunzione di un tempo infinito dell'esistenza strutturato secondo un progredire qualitativo – il postulato dell'immortalità dell'anima – gioca ancora un ruolo nella domanda kantiana *Cosa devo fare?*. La speranza nel progresso morale non è rivolta alla condizione futura del raggiungimento della santità. In quanto inscindibile dalla legge morale questo tipo di speranza si mostra come *il contenuto stesso di una massima*, richiesto e comandato già nel presente dal dovere, il quale richiede di evitare una svalorizzazione della legge. La stessa ragione autonoma prescrive che il principio soggettivo del proprio agire contenga un orientamento del sé in termini di progresso qualitativo nella continuità delle proprie determinazioni; essa richiede cioè che ogni massima contenga la speranza in un futuro immanente all'agire, un futuro proprio della concatenazione secondo qualità delle differenti risoluzioni libere. Strettamente legata alla legge morale e dunque al rispetto per essa, la postulazione di una durata infinita conferisce al soggetto una certa confidenza nel Sé. Nel presente del suo determinarsi ad agire, egli si pensa confidando in quel Sé come successivo al suo Sé passato e come orientato sempre al Sé di un futuro prossimo. Nel tempo puro della durata infinita della sua personalità, il soggetto kantiano si vede reiterare, ogni volta determini la sua volontà liberamente, la possibilità di aderire nuovamente al dovere in un grado superiore rispetto al passato, in uno sforzo costante e continuo, fondato proprio sulla fissità della meta irraggiungibile in questa vita della santità e sulla validità della legge morale: sulla totalità cioè del dovere e insieme del suo contenuto.

L'argomento del postulato è così l'intuizione profonda del tempo proprio del destino individuale, indipendentemente dal fatto che il tempo sia realmente finito o infinito. Ciascun istante del progredire mostra l'esigenza di un superamento del

---

[293] Sul progresso al meglio in Kant, cfr.: Löwisch, D. J., *Über den "Fortschritt zum Besseren". Kants stellung zum Wert utopischen Denkens*, in: «Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik», 51, pp. 19-36. L'autore, a partire dalla terza domanda della critica prende in esame il progresso infinito in riferimento all'ideale regolativo del sommo bene, e in riferimento al perfezionamento del genere umano. L'immortalità dell'anima è letta come la richiesta di un principio dinamico proprio della ragione, dotata di legge morale.

[294] «Benché riguardi un fine rimandato all'infinito, nondimeno per Dio vale come possesso, egli può avere la prospettiva di un avvenire beato (*seelige Zukunft*); poiché questa è l'espressione di cui la ragione si serve a designare un b e n e s s e r e completo, indipendente da tutte le cause contingenti del mondo, il quale bene, come la s a n t i t à, è un'idea che può essere contenuta soltanto in un progresso infinito e nella totalità di esso, e quindi non è mai raggiunta da una creatura» [KpV A 222n-223n].

Sé, di un'apertura in cui ogni passo avanti è per l'uomo una ragione nuova per accrescere la confidenza nella propria capacità di correggersi[295]. In questo senso la pretesa del miglioramento di sé in un infinito progresso conduce all'idea di sé come di una personalità infinita, che nel cammino della virtù si pensa come colui che tende progressivamente – e intensivamente – alla perfezione.

Il problema che notoriamente è stato sollevato a più riprese dai lettori di Kant è che, con il postulare un'anima immortale, sia ammessa una continuazione della vita sensibile e dunque del tempo della *Zeit* dopo la morte. È sembrato, cioè, che Kant ammettesse una sensibilità nell'aldilà, che con il progresso morale introducesse la *Zeit* nel noumeno: è questo il caso delle critiche di Pistorius[296], Garve[297] e Jacobi[298]. Il progresso infinito del postulato kantiano dell'immortalità dell'anima diventa un tema notoriamente fichtiano[299] per tornare ad essere oggetto delle incessanti critiche di Hegel[300]; si trovò poi, successivamente, alla fine dell'Ottocento, al centro del dibattito dell'idealismo inglese, che ebbe come esponente Caird[301], così come fu discusso aspramente da Schweitzer[302]. Il

[295] Cfr.: Havet, J., *Kant et le probléme du temps*, Paris 1946, pp. 202-207. L'autore riconosce nell'argomento kantiano dell'immortalità dell'anima un'intuizione profonda della temporalità che connota il destino umano: in essa ciascun istante il soggetto deve sorpassare se stesso in uno sforamento verso l'ideale della santità. La finitezza umana e la nostra manchevolezza è dunque oltrepassata da un progresso, in cui ogni passo in avanti è ragione di maggiore confidenza nella nostra capacità di emendamento.

[296] Pistorius, H.A., *Recensione a* KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, in: «Allgemeine Deutsche Bibliothek», 117. Bd. (1794), pp. 161-78 [ist. parziale in: R. Bittner-K. Cramer (hrsg. von), *Materialen zu Kants «Kritik der praktischen Vernunft»*, Frankfurt/Main 1975, pp. 161-78.

[297] Garve, C., *Übersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehren, von dem Zeitalter des Aristiteles an bis auf unsre Zeiten*, Breslau 1798.

[298] Jacobi, F.H., *Über das Unetrnehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen (1801)*, in: Id., *Werke*, hrsg. von F. Roth und F. Köppen, Band 3, Leipzig 1816 (Nachdruck Darmstadt 1968), pp. 59-195 [tr. it.: *Sull'impresa del criticismo di ricondurre la ragione all'intelletto e di dare alla filosofia in generale un nuovo punto di vista*, in: *Scritti kantiani*, a cura di G. Sansonetti, Morcelliana, Brescia 1992].

[299] Cfr.: Fichte, J.G., *Anweisung zum seeligen Leben*, Jena-Leipzig, Gabler, 1806; in: J.G. Fichte-*Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, I, Bd. 9, Werke 1806-1807, hrsg. von R. Lauth – H. Gliwitzky, F. Frommann, Stuttgar-Bad Cannstatt 1995 [trad. it. a cura di A. Cantoni, Milano, 1950].

[300] Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, in: Hegel, G.W.F., *Sämtliche Werke: Jubiläumsausgabe in zwanzig Bäden*, Bd. II, hrsg. von L. Boumann, F. Fromman, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog 1965 bis 1989 [trad. it. a cura di V. Cicero, *Fenomenologia dello Spirito*, Bompiani, Milano 2008; Id., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft*, in: Hegel, G.W.F., *Sämtliche Werke: Jubiläumsausgabe in zwanzig Bäden*, Bd. II, hrsg. von L. Boumann, F. Fromman, Stuttgart / Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog 1965 bis 1989 [trad. it. a cura B. Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Bari 2002.

[301] Nel dibattito inglese che alimentava la prima generazione del movimento idealista dagli anni 1870 al 1920 Edward Caird sosteneva che la filosofia critica inferisse troppo riguardo ad una vita futura. Nell'immaginare l'immortalità dell'anima come uno stato in cui l'uomo possa progredire moralmente, Kant avrebbe insinuato implicitamente una continuazione della successione temporale propria della sua vita sensibile. Considerare la vita futura come non facente parte del mondo sensibile, avrebbe implicato che il tempo è, e al tempo stesso non è, una semplice

problema della prosecuzione di una sensibilità dopo la morte in Kant è stata anche criticata da Simmel[303] e da Krüger[304] e continua a generare punti di vista discordanti nei commentari ai testi kantiani[305]. Ci soffermeremo brevemente sulle posizioni di Fichte e Hegel: da una parte per indicare quanto il filosofo di Rammenau abbia esplicitato circa il bisogno di un tempo etico proprio di una filosofia trascendentale che sia anche una filosofia della libertà, e dall'altra per individuare un fraintendimento di fondo che connota la lettura hegeliana del progresso morale della *moralische Weltanschauung*.

Secondo Fichte la volontà è infinita e le 'idee' devono essere realizzate nel mondo empirico in un progresso all'infinito: l'uomo cesserebbe di essere attivo qualora l'oggetto delle idee sia raggiunto in un punto qualsiasi del tempo. Di qui Fichte sviluppa in una direzione propria la necessità per la filosofia trascendentale di lavorare con un concetto di tempo specificatamente aperto. Il sistema trascendentale, che in Fichte si articola come sistema della libertà[306], non esaurisce in sé la totalità della realtà, ma è un sistema aperto all'elemento storico della libertà, costituita insieme di principi a priori (normatività di un agire orientato al futuro) e della contingenza nella sua totalità (effettualità).
Data la stretta relazione tra volontà e temporalità della coscienza messa in luce nella *Wissenschaftslehre nova Methodo*, nella *Esposizione della dottrina della*

Anschauungsform [Caird, E., *The Critical Philosophy of Immanuel Kant*, J. Maclehose & sons, Glasgow 1889 [Macmillan, New York 1889, (2 voll.)].

[302] Schweitzer, A., *Die Religionsphilosophie Kants*, Verlag von J. C. B. Mohr, Freiburg 1899.

[303] Simmel, G., *Kant. Sechzehn Vorlesungen*, Leipzig [1905^2 (1904^1), pp. 125-135], 1924^6, pp. 190-206.

[304] Krüger, G., *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, Mohr, Tübingen 1931.

[305] Lewis White Beck ha rilevato la difficoltà di comprendere, che cosa Kant intendesse per «progresso continuo e infinito» se si pensi l'anima, insieme agli atti della ragione pura pratica, come un'entità non sottoposta alle condizioni spazio-temporali. L'autore presenta le difficoltà di fronte alle quali Kant ci pone dal punto di vista dell'umana comprensione: il nostro intelletto è in grado di concepire l'eternità solo come una durata temporale infinita. Eppure, l'eternità non è un *quantum* di tempo: con ciò l'autore pone l'accento sul carattere paradossale di un pensiero della *Ewigkeit*, mediato dal predicato (inevitabilmente temporale) della durata. L'eterno kantiano deve includere l'idea di 'cambiamenti' continui e progressivi che richiedono, per essere pensati, una modalità temporale [L. W. Beck, *A Commentare on Kant's Critique of Practical Reason*, The Univ. of Chicago Press, Chicago 1960, pp. 270-271]. Il commentario di Michael Albrecht del 1978 ha dedicato una lunga nota al panorama delle complesse e diversificate letture dell'immortalità dell'anima kantiana, che spesso cedevano al fraintendimento di vedere nel postulato l'inevitabile conseguenza della continuazione della sensibilità, e quindi della temporalità empirica, dopo la morte, non cogliendo il piano del tutto intelligibile in cui si sviluppa il progresso infinito tematizzato qui da Kant (Cfr.: M. Albrecht, *Kants Antinomie der Praktischen Vernunft*, cit.). Altre due tesi interpretative divergenti da quella di Beck sono quelle di Allen Wood (secondo cui il progresso infinito tematizzato dall'immortalità dell'anima kantiana non indicherebbe una serie temporale infinita, ma una dimensione che ricade al di fuori dal tempo) [Wood, A., *Kant's Moral Religion*, cit., p. 116-129] e di J. Heinrichs, il quale afferma che il progresso dell'immortalità dell'anima indica una durata propria dell'uomo come noumeno (sebbene l'uomo si comprenda come tale unicamente come non sottoposto alle condizioni spazio-temporali) [Heinrichs, J.. *Das problem der Zeit*, cit.]. Il paradosso di un tempo non empirico proprio del postulato è stato chiamato da Filippo Gonnelli 'tempo intelligibile', un tempo pensato in modo puro, senza riferimento a un elemento sensibile [Gonnelli, F., *Guida alla lettura*, cit., p. 268].

[306] Cfr.: Pareyson, L., *Fichte. Il sistema della libertà*, Mursia, Milano 1976, pp. 408-9

scienza degli anni 1801/02 Fichte fornisce una trattazione esplicita di un tempo infinito strettamente connesso con la libertà[307], la cui forma qualificante è «costruzione = tempo» e «questo pensiero porterebbe perciò con sé una durata temporale, con la sua serie di momenti» e «col suo pensiero un tempo infinito esige i momenti a venire, perché ogni momento si chiude all'interno di una intuizione infinita»[308]. Attraverso l'assunzione del progetto etico proprio della libertà, si esplicita in Fichte un rapporto tra due tempi: il tempo vero e reale è il tempo ek-statico, dal cui punto di vista (punto di vista dell'intuizione etica, cioè della volontà), si rivela falso il tempo statico e indeterminato della coscienza empirica (un tempo astratto e indeterminato)[309]. Fichte usa due accezioni distinte e contrapposte del concetto di tempo: tempo della coscienza empirica e tempo etico. Attraverso l'agire «i momenti sono condizionati e allineati in un tempo vero ed eterno […]. Al contrario, nel mondo sensibile non c'è un vero tempo»[310].
Nelle *Reden an die deutsche Nation* (1807-8) Fichte parla di un impulso principale dell'uomo.

> [Esso] tende, quando è sollevato alla conoscenza, ad un mondo che ha da venire, ad un mondo a priori, che ha da esistere nel futuro e che rimane eternamente futuro. La vita divina, base di ogni fenomeno, non subentra mai come un essere fisso e dato, ma come un *che*, il quale ha da esistere nel futuro e il quale anche dopo esistito come tale, subentra di nuovo come un *che*, il quale ha da esistere nel futuro e per tutta l'eternità[311].

---

[307] GA, II, 6 244-45, 279-82, 295-97, 316. Per il luogo in cui Fichte esprime nel modo più chiaro la comprensione trascendentale del tempo come risultato del punto di vista della Dottrina della Scienza secondo le elaborazioni della *Spätphilosophie*, cfr.: GA, II, 6 279-82.

[308] GA, II, 6, 315-316. Nella continuazione del testo si legge: «E così l'Io si pensa assolutamente, se mai si eleva al pensiero assoluto di se stesso. Per il campo della percezione sorge una serie di creazioni assolute dal nulla […] *realiter* conoscibili per ciascun momento della percezione che si sviluppa. Unificheremo ora questo tempo infinito con le sue determinazioni in un'unità mediante il concetto: noi non possiamo prescindere del tutto dal tempo, perché allora perderemmo la relazione alla percezione, perderemmo la determinatezza dell'*individuum* e staremmo ancora con la mera differenza numerica nella pura intuizione razionale» [*Ibid.*].

[309] La volontà, permettendo la realizzazione del concetto etico nel mondo di immagini configurato dalla coscienza, è il punto di raccordo tra mondo della coscienza empirica e "regione superiore" del sapere.

[310] WL 1811, GA II 12 298; tr. it. p. 316. Per guadagnare la vera temporalità, scrive qui Fichte, «Sta fermo e davanti ai fenomeni tieni fermo solo questo: Tu devi procurarti una volontà» [*Ibid.*]. In Fichte la vera temporalità è la temporalità di cui è investita la Dottrina della scienza nel suo risolversi in *Weisheitslehre*, nel suo essere la stessa apertura al tempo, non riducibile a cronologia, di cui la temporalità lacerata è riflesso non saputo come tale.

[311] Fichte, J.G., *Reden an die deutsche Nation, Berlin 1807/08*, in GA, I, Bd. 10 (Werke 1808/1812) [trad. it.: Fichte, J.G., *Discorsi alla nazione tedesca*, a cura di F. Burich, Edizioni di Ar, Padova 2009, p. 45. Possiamo qui solo accennare che se per Kant, secondo lo spirito della filosofia trascendentale è la ragione di ogni singolo a potersi determinare liberamente, in Fichte sarà solo il dotto a poter instaurare un rapporto con le dimensioni di un tempo etico; il dotto «col suo concetto, deve precedere il presente, concepire il futuro, e, perché questo si sviluppi, deve essere in grado di impiantarlo nel presente. È necessario quindi che egli abbracci coll'occhio chiaramente tutto il mondo anteriore, abbia una certa facilità nel pensare puro e indipendente da ogni fenomeno e, acciocchè possa esprimersi, possegga la lingua fin nelle sue radici vive e

Le riflessioni sul tempo etico acquisteranno nella *Spätphilosophie* una particolare centralità all'interno della Dottrina della Scienza come teoria dell'immagine (*Bildlehre*)[312]. La stessa struttura a più livelli presentata dalla storia richiede una struttura a più livelli del concetto di tempo e l'emergere nella coscienza del carattere propriamente storico del suo svolgimento.

Quel che interessa ai fini della nostra ricerca è il fatto che, anche in Fichte – nell'eredità kantiana del primato della ragione pratica, al di là delle differenze strutturali con il sistema kantiano che non possiamo qui approfondire – il riferimento a un tempo etico proprio dell'agire secondo libertà presenta quella fondamentale distinzione tra la struttura del tempo che sarà propria della *Historie* e la struttura di tempo propria della *Geschichte*, essenziale anche al sistema kantiano. A differenza della *Historie*, per la quale si intende una ricostruzione piana della fattualità del molteplice sotto un tempo di successione cronologica (delle relazioni tra azioni come *Begebenheiten*), la *Geschichte* è il venire in essere di una formazione libera, un processo che avviene in virtù dell'interazione della libertà con la complessiva sfera del contingente dato. Solo in virtù di un tempo proprio dell'agire libero la filosofia può rielaborare in chiave sistematica il processo storico come processo di realizzazione della libertà, fornendo quella normatività apriorica attraverso cui interrogare il senso della serie cronologica rilevata dalla *Historie*. In questo senso la comprensione del peculiare rapporto processuale di libertà e mondo, propria della filosofia trascendentale, richiede una peculiare struttura di tempo, specificatamente aperta, come strumento concettuale di elaborazione, di costituzione e di costruzione della storia che è qui in questione; una struttura che fornisca un'adeguata collocazione di due elementi eterogenei, il piano cronologico della *Historie* e il piano storico di una coerente processualità orientata a scopo, propria della *Geschichte*.

Volgiamo ora alle inflessibili critiche hegeliane all'immortalità dell'anima della *Moraliche Weltanschauung* esposte nelle celebri pagine della

---

creatrici» [GA, I, Bd. 10 177]. Interessante in questa sede solo notare come Fichte abbia trasposto al dotto le qualità che nella filosofia kantiana sono proprie, come abbiamo visto, del carattere intelligibile, esplicitandone tuttavia le dimensioni di tempo del suo rapporto al mondo.

[312] Ne *I fatti della coscienza* (1810-1812) questo tempo infinito ed effettuale sarà «l'intuizione immediata del puro principio», configurato come portatore del tempo (*Zeitträger*), soggetto del tempo. Il tempo infinito si delinea come la legge del figurare tramite cui una singola immagine prodotta dagli atti rappresentazionali viene compresa come momento particolare di un tutto [Fichte, J.G., *Tatsachen 1810-1811,* SW II 572-575]. Questo sarà il senso delle ultime riflessione di Fichte sullo *Zeitbegriff* come apparizione dell'assoluto 'intuita', attraverso la volontà, come *Zeitursprung* (origine temporale, o meglio, fondamento extra-temporale del tempo) «principio dell'insorgere temporale» «che sostiene l'infinito volo del tempo: volontà che si intuisce volontà non autonoma, ma volontà della vita, vivente, di cui l'individuo è più oggetto che soggetto: Zeit-Ich» [cfr.: Fichte, J.G., *Magnetismus*, SW, XI 337 e 340].

Phänomenologie des Geistes ad essa dedicate [313] . Il problema dell'approssimazione tematizzato dal postulato è posto da Hegel nei termini di una conformità della sensibilità alla moralità[314]. L'elemento della sensibilità, tuttavia, così centrale nella lettura hegeliana, non interessa la durata infinita kantiana, che trae origine invece dal rapporto tra intenzione e legge morale, moralità e santità e interessa l'adesione della volontà al dovere. Solo in ragione dell'eterogeneità tra sensibile e intelligibile il postulato dell'immortalità dell'anima può avere per Kant una validità, ed è proprio tale eterogeneità il presupposto della visione morale del mondo che Hegel intende superare, vedendo nell'agonismo morale kantiano il dominio della non-moralità[315]. Interpretando le differenze di grandezza intensive, proprie del kantiano progredire all'infinito della personalità, il progresso morale perde di validità[316]:

> «tanto un *progresso* quanto un *decremento* introdurrebbero nella moralità delle differenze di *grandezza*, le quali invece qui non c'entrano affatto. Nella moralità, in quanto coscienza che considera il fine etico come il dovere *puro*, non si deve pensare a una diversità in generale, né tantomeno alla differenza superficiale della grandezza: si dà solo una virtù, solo un dovere puro, solo una moralità»[317].

Hegel confuta una moralità che consista nello stadio intermedio in cui si mantenga la coscienza nel miglioramento progressivo in direzione di una meta

---

[313] Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, in: «Sämtliche Werke: Jubiläumsausgabe in zwanzig bäden», hrsg. von L. Boumann, F. Fromman, Stuttgart 1927, Bd. II; tr. it. a c. di V. Cicero, *Fenomenologia dello Spirito*, Bompiani, Milano 2008, pp. 801-841.

[314] «Di fatto, tuttavia, l'impulso non è semplicemente questa figura vuota che deriverebbe il proprio impellere da una molla interna diversa da se stesso; la sensibilità, infatti, è una natura che ha in se stessa le sue proprie leggi e le sue proprie molle. Di conseguenza, la moralità non può credere sul serio di essere la molla che dà l'impulso agli impulsi, l'angolo d'inclinazione delle inclinazioni. Infatti, poiché impulsi e inclinazioni hanno una loro salda determinatezza e un contenuto peculiare, la coscienza cui dovrebbero essere conformi sarebbe piuttosto conforme ad essi, e questa è una conformità che l'autocoscienza si interdice. L'armonia tra l'impulso e la moralità dunque è solo *in sé* e *postulata*» [FdS, p. 829, *PdG*, p. 477].

[315] Mentre Hyppolite ha visto in Hegel una lettura non problematica dell'immortalità dell'anima kantiana, concordiamo con l'interpretazione critica di Marco Ivaldo che sottolinea la non aderenza del postulato della *Moralische Weltanschauung* con quello kantiano [cfr.: Hyppolite, Jean, *Genèse et structure re la "Phénoménologie de l'Esprit" de Hegel*, Éditions Montaigne, Paris, 1946. Trad it: Id, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, a c. di M. Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze 1972 e Ivaldo, Marco, *'La concezione morale del mondo' e le sue distorsioni nella Fenomenologia dello Spirito. Una ricostruzione critica*, in: «Il Cannocchiale», n. 3, 2007).

[316] In definitiva, la coscienza dimostra immediatamente di non prendere sul serio la perfezione morale proprio trasponendola e dilazionandola all'*infinito*, cioè affermando che la perfezione non giunge mai a realizzarsi. Piuttosto, dunque, la coscienza considera valido soltanto lo stadio intermedio della non-perfezione, uno stato che comunque deve essere perlomeno un *progresso* verso la perfezione. Solo che tale stato non può essere nemmeno questo perché nella moralità il progresso costituirebbe piuttosto l'avvio verso il declino della moralità stessa. La meta, in altre parole, sarebbe quel nulla che abbiamo già incontrato, sarebbe la rimozione della moralità e della coscienza stessa, e avvicinarsi sempre più al nulla, significa *decrescere* [FdS, p. 831, PdG, p. 477].

[317] [FdS, p. 831, PdG, p. 478].

irraggiungibile. Posto che la perfezione, se realizzata, è rimozione completa della moralità (perché viene meno quell'organo essenziale della sensibilità connaturato alla realizzazione e quindi alla coscienza morale), il cammino verso la meta si prefigurerebbe addirittura come un avvicinamento all'annullamento della moralità. La critica hegeliana perviene con questo al massimo della sua radicalizzazione nel prospettare il progresso come un regresso, un "avvicinarsi sempre più al nulla". Hegel denuncia che il progresso su cui si fonda la visione morale del mondo, che si è riscontrato nella formulazione kantiana della *Verbesserung* qualitativa, si rivela essere un'effettiva decrescita, vale a dire un progredire morale falso. I gradi del perfezionamento morale sono per Hegel delle unità quantitative che coincidono con le grandezze dei processi temporali di ogni cambiamento sensibile; il progresso è letto dunque sul piano dell'empiria. Questo è giustificato agli occhi di Hegel dal momento in cui la moralità stessa è caduta nella contraddizione nella via intermedia della non-moralità, differendo il momento dell'unità in un punto di tempo infinito.
Ogni genere di sviluppo, sia quello del progresso sia del 'decremento', è per Hegel legato alle condizioni empiriche che ne determinano il movimento, vale a dire alle condizioni spazio-temporali: ciò significa che in termini di moralità, si resta in un'assenza totale di sviluppo, una sorta di paradossale avvicinamento al grado zero della moralità, al completo condizionamento della presunta moralità ai processi sensibili di cambiamento. Questa critica è centrale per la questione del compimento e dell'effettualità del dovere. Il "non ancora" del raggiungimento della meta indica per Hegel una situazione di continua mancanza della realizzazione morale e dunque una non-moralità.
Come è stato rilevato nell'analisi del passo in cui Kant tematizza i gradi del perfezionamento, il progredire morale si presenta qui esclusivamente su un piano noumenico e affatto empirico, in cui i gradi sono delle unità qualitative, proprio in quanto interessano una grandezza intensiva: esse non hanno nulla a che fare con il movimento dei processi spazio-temporali e non è richiesto lo sviluppo delle condizioni sensibili. Questa distanza interpretativa è molto netta: nella differenza tra il progresso empirico e il progresso intelligibile ne va dell'intera interpretazione dell'attuazione del dovere, dunque del significato di moralità e di realizzazione della libertà.

Le critiche contemporanee, il ruolo del tempo nella filosofia trascendentale di Fichte e il fraintendimento hegeliano, offrono ancora oggi l'occasione per porre la domanda circa un tempo proprio di un'etica del *dover essere*. Se la temporalità del progresso all'infinito kantiano riguarda solo la *personalità*, cioè il soggetto nella sua capacità di determinare liberamente la volontà, allora, scevro da ogni elemento sensibile, è il suo esser soggetto a legge morale a *continuare*, proprio in

ragione della sua eterogeneità dall'elemento sensibile, e a rispondere alla legge morale nella prefigurazione di un futuro immanente[318].
L'immortalità è presentata come un valore di tempo sufficiente al raggiungimento della realizzazione compiuta della legge morale. La declinazione dell'immortalità dell'anima come quella durata che sia condizione di possibilità di un progresso infinito della moralità in lotta, rende all'uomo familiare una certa idea di prolungamento infinito – intensivo – della propria persona.
Ma allora, dopo la morte, le intenzioni morali degli uomini sarebbero ancora in conflitto? Con la trattazione del postulato dell'immortalità dell'anima della seconda *Critica* questa domanda resta aperta e troverà, come vedremo, un suo approfondimento nelle pagine dello scritto su *La Religione.*

Il pensiero di una durata infinita è l'unico modo in cui l'uomo kantiano è obbligato, e con ciò possibilitato, a rappresentarsi qualcosa che non può propriamente pensare: una realizzazione – eterna – del bene della volontà appartenente all'essere finito che determini se stesso secondo la legge della ragione. Perciò Kant è molto lontano dal postulare l'immortalità dell'anima in senso tradizionale, postulerebbe piuttosto un'esistenza sotto *certe altre* condizioni di tempo.
Il progresso infinito non è considerato come una serie temporale senza fine nel senso della *Zeit*, dunque come un progresso del fenomeno, ma come qualcosa che cade fuori dal tempo. La progressione morale dell'uomo è pensata come continua: pur mantenendo la sua indipendenza dalle condizioni sensibili cadendo fuori dal tempo, essa acquista autonomamente ritmo e scansioni di tempo da altre fonti e una vita futura non è nient'altro che la sua prosecuzione.
Se il progresso morale deve essere pensato come continuo anche dopo la morte fisica, esso dovrà indicare una scansione progressiva basata su coordinate di tempo differente dal tempo della *Anschauungsform*. Se fosse così, il progresso morale dovrà essere caratterizzato e mosso dalle medesime *consecutiones temporis* sia prima che dopo la morte. A seguito delle analisi condotte fin qui e nei precedenti capitoli, è emerso come il principio di continuità, quel particolare

[318] Per le discussioni riguardo tale questione si rimanda ad un'importante nota di Albrecht Michael, *Op. cit*., p. 127. Un esempio di eliminazione di tali difficoltà è la lettura del progresso infinito come sintesi di temporale e intemporale di Wolff, E., *Kant et l'immortalité de l'âme*, in: «Archives de philosophie», 34, 1971, pp. 451-471, in cui si legge: «Nella *Critica della ragion pratica*, l'uomo non possiede, con l'immortalità dell'anima, che un sostituto dell'eternità: ciò che è atemporale, exratemporale, non appartiene che a Dio. […] Dal punto di vista di Kant, vale a dire di una moralità rigorosa, in cui le esigenze devono essere assolutamente soddisfatte, solo un *progressio ad infinitum* può sfociare nella beatitudine e nel sommo bene» [p. 458]. Secondo Simmel, se considerati di fatto solo come simboli, le idee di Dio e di immortalità dell'anima esonerebbero Kant dalla domanda sul come tali idee sarebbero conciliabili con i principi fondamentali della nostra immagine del mondo (Simmel, G., *Kant. Sechzehn Vorlesungen*, Leipzig [1905^2 (1904^1), pp. 125-135], 1924^6, pp. 190-206., p. 134 s.); secondo Krüger la questione della continuazione della temporalità e della sensibilità dopo la morte sarebbe superflua se si considera tale continuità unicamente nei limiti di un postulato (Krüger, G., *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, Mohr, Tübingen 193, p. 214).

principio di tempo che connota la moralità nel determinare il volere, nel rendere stabili certe massime ad agire rispetto ad altre e nell'orientare il soggetto nel suo agire storico, rimanda inevitabilmente a un tempo differente dalla *Zeit*. Data questa differenza, la continuità si caratterizza come principio di un tempo valido indipendentemente dalle condizioni sensibili del tempo come forma dell'intuizione. Ora, tale indipendenza si constata sia nell'agire secondo libertà che nel progredire dopo la morte fisica: dunque, sia prima sia dopo la morte.
Così un'eternità da ascrivere alla personalità, da una parte non deve essere pensata, per Kant, come una serie infinita di cambiamenti all'interno del tempo fenomenico e dall'altra non sembra essere neppure un semplice periodo di stasi e di riposo senza fine, proprio perché è qui che è presupposto un progresso all'infinito dell'esercizio ininterrotto della moralità. La continuità dell'esistenza della personalità non sarà mai statica proprio in virtù della differenza specifica – e dunque di un'impossibilità di identificazione – tra *Persönlichkeit* e *Heiligkeit*, tra personalità morale e santità.

Se pensata nella sua atemporalità, indipendente dalle condizioni sensibili, l'intenzione – quale principio ultimo ad agire, la *Gesinnung* – è la controparte, l'analogo del progresso infinito atto a soddisfare i requisiti morali di una volontà santa. Non si può affermare che la santità della volontà sia attualmente raggiunta da una buona intenzione come parte del progresso infinito. Come vedremo in seguito, non sarà sufficiente a Kant postulare semplicemente la possibilità di una progressione eterna, deve essere indicato anche come tale progressione, e cioè come la *Gesinnung* che presiede corrispondentemente a tale progredire, possa valere e possa contare come raggiungimento della santità, come conseguimento del fine.
Ciò che qui è già emerso, tuttavia, è che l'atto pratico di ogni determinazione reintegra l'istante del compimento, di una completa attualità dell'intenzione (*Gesinnung*). Tale comprensione dell'istante ultimo (della realizzazione completa) nell'istante presente (della determinazione della volontà) mostra come nell'agire indipendente dalle condizioni sensibili – dunque un agire possibile per mezzo di una negazione e una neutralizzazione della *Zeit* – reintegri in un certo modo un altro tempo, alla luce della propria spontaneità pratica. Pensare la propria decisione come collocata in un progresso verso il fine permette di rendere l'istante presente della determinazione fonte e parte di un tempo progressivo proiettato al futuro proprio dell'agire secondo libertà.

Poiché la spontaneità umana non coinciderà mai con l'assolutezza, l'uomo non ha la possibilità di arrestare il fluire del tempo della *Zeit*, ma può controllarlo, orientandolo secondo la finalità progettata dalla sua ragione. Il riferimento ideale all'assolutamente incondizionato e perfetto non annulla il tempo, ma attraverso l'esigenza di universalità che in questo modo si pone in atto, immette in esso una progettazione progressiva che dà vita al tempo etico della cultura e della storia. E ciò avviene in virtù di un postulare, inevitabile per il pensiero richiamato da un

bisogno della ragione, una dimensione temporale pratica propria dell'agire autonomo. Attraverso la violenza esercitata *nel* tempo, l'uomo non solo determina logicamente le manifestazioni delle modificazioni sensibili, ma interviene sul fluire del tempo della *Zeit*, dando ad esso, e a tutto ciò che in esso si determina, un senso e un significato[319].

Con l'utilizzo della nozione di durata (*Dauer*) nell'ambito della teoria morale, si constata ulteriormente come essa, associata nella sua infinitezza all'esatta conformità dell'intenzione alla legge morale, indichi la dimensione, la grandezza di tempo di quella permanenza (*Beharrlichkeit*) e fermezza (*Festigkeit*) dell'adesione al dovere che qualifica il carattere intelligibile, cioè quel soggetto morale dotato di un «modo pratico e coerente di pensare secondo massime immutabili»[320]. Da questa idea di un progresso morale dell'individuo – considerato unicamente nella sua capacità di determinazione razionale – non risulta plausibile considerare la cosa in sé, la personalità e il carattere intelligibile, come un essere statico e già dato. Si pone piuttosto anche qui, con l'immortalità dell'anima, la possibilità di un movimento, di una processualità interna alla cosa in sé, e ciò sulla base del *factum* intelligibile da considerare in prima istanza come un *fare* attivo e dinamico[321].

Eppure l'altro dal fenomeno non può essere definito per Kant in senso proprio, ma non può che essere pensato sulla base di un interesse pratico: ogni cosa riguardante il noumeno è sempre un riferimento negativo. La tesi della atemporalità della cosa in sé e del mondo intelligibile in cui nulla accade e nulla muta non è stata mai ritratta esplicitamente da Kant: ciò avrebbe sconvolto l'intera impalcatura della filosofia critica. Tuttavia l'immortalità dell'anima, che pone la possibilità infinita di un progresso di ogni individuo autonomo in una vita futura, non può essere pensata dall'uomo se non come un movimento progressivo, il quale implica pure, nonostante non determini alcuna conoscenza, un pensiero, una rappresentazione, di un ordine di tempo in cui comprendere i mutamenti e i progressi.

---

[319] Cfr.: Jacobelli Isoldi, A.M., *Temporalità e atemporalità della coscienza in Kant*, in «Il cannocchiale. Rivista di studi filosofici», 1990, pp. 11-37. Il soggetto kantiano pensa la possibilità di coinvolgere il – così fu – in un 'così voglio che in futuro sia'. Per lui è essenziale capire come, nonostante la contingenza in cui vive, l'uomo possa aprirsi ad un dovere essere, per stabilire egli stesso il manifestarsi di questo dover essere nel mondo.

[320] Il postulato dell'immortalità dell'anima presentato da Kant nella *Religione entro i limiti della semplice ragione* fornisce un'indicazione ulteriore di una "durata dell'uomo (*Dauer des Menschen)*" [cfr.: *Rel*. p. 172).

[321] Così Lambertino: «La dialettica morale dell'uomo, così, si articolerebbe in un insonne procedere senza la mèta di una stasi definitiva. La moralità verrebbe convertita nel postulato di un dinamismo assoluto. Il senso del destino dell'uomo verrebbe integrato non dalla prospettiva di un possesso, di una conquista, di una sanzione definitiva, ma dalla prospettiva di una perenne ascesi, che sarebbe tensione verso un non ben definito compimento della moralità. Il progresso indefinito non sarebbe rivelativo di un termine, ma fine in se stesso; il valore assoluto verrebbe affidato a un anelito mai placato» (Lambertino, A., *Il rigorismo etico di Kant*, Casa Editrice Maccari, Parma 1968, p.190).

Nonostante Kant non fornisca teoreticamente una risposta alla domanda su come si debba rappresentare una 'durata senza tempo', la *Dauer*, nel dominio pratico, abbraccia un intero ordine di riferimenti che si rivelano significativi per la comprensione della ragione pratica nel suo orientarsi nel dominio intelligibile. La durata infinita è riferita alla dimensione dell'indipendenza dalle condizioni temporali dell'atto intelligibile; con essa è tuttavia a sua volta presupposta un'estensione di tempo in cui siano possibili dei mutamenti qualitativi. I cambiamenti in questione, come si è già visto, sono i mutamenti del Sé morale, della personalità, del carattere come modo di pensare, che si protraggono in una storia complessiva di un agire in costante progresso.
Con l'immortalità dell'anima la filosofia pratica di Kant ha guadagnato una dimensione temporale propria dell'agire autonomo. Con la durata infinita della personalità si mette a fuoco la struttura di un tempo dell'agire libero, non tematizzato esplicitamente eppure presente in filigrana in ordini di concetti centrali alla sua matura teoria morale. Per la completezza dei suoi elementi, per il funzionamento della sua dinamica interna, tale struttura, lo vedremo nelle analisi dei prossimi capitoli, ha bisogno di un'altra coordinata fondamentale per attivarsi: lo strumento concettuale del cambiamento presentato dalla nozione kantiana di *Rivoluzione del modo di pensare*, messo a tema ne *La Religione.*

All'interno della causalità dei fenomeni l'uomo è assoggettato alla totalità della concatenazione deterministica: in questo quadro la dimensione del futuro è incontrata unicamente nel suo carattere di prevedibilità[322]. All'essere razionale finito è possibile prevedere il futuro del mondo sensibile, ma se tale dimensione è pensata come prevedibile perderebbe il suo carattere di futurità. Questa 'conoscenza' del futuro si crea nella coscienza delle leggi naturali che valgono nel presente e valevano anche nel passato: in questo senso il punto di tempo in cui accadrà l'evento futuro indica un rapporto già da sempre determinato con il passato della sua causa.
Al contrario la causalità della libertà, dovendo dare inizio a una serie incondizionata di eventi, richiede un autentico futuro aperto. L'obbligo pratico di dover rendere qualcosa reale può esser compreso solo attraverso l'apertura della dimensione del futuro, in cui la realtà non segue in modo necessario la possibilità; solo così la realizzazione del possibile può essere compresa come un compito per la libertà. Una tale futurità, aperta e strettamente connessa con l'agire libero, qualifica dunque un mondo differente dal mondo sensibile misurabile dal tempo della *Zeit*: dunque, questa dimensione di tempo deve essere ricercata nel mondo intelligibile, a cui Kant ha negato la temporalità.

[322] «Si può ammettere che se a noi fosse possibile avere, del modo di pensare di un uomo, secondo che quel modo si manifesta tanto per le azioni interne quanto per quelle esterne, una cognizione così profonda che ogni movente di queste azioni, anche il minimo, ci fosse noto, e nello stesso tempo tutte le occasioni esterne operanti su questi moventi, si potrebbe calcolare, con la medesima certezza di un'eclisse lunare o solare, il modo di procedere di un uomo in avvenire, e tuttavia affermare, nello stesso tempo, che l'uomo è libero» [KpV A 177].

Rispetto alla struttura temporale della seria lineare degli eventi che accadono nella *Zeit*, l'apertura, questa infinità propria del futuro etico, introduce un elemento di accelerazione dell'agire nella sua direzione. Questo aspetto dell'accelerazione verso un futuro aperto è strettamente legata all'aspetto regolativo della filosofia trascendentale di Kant. All'elaborazione del passato è concesso un tempo rapido affinché si possa attuare il futuro di un tempo nuovo, connotato qualitativamente e conforme al fine, tratto costitutivo della razionalità pratica. La struttura del progresso si contestualizza così nella fondazione trascendentale: le condizioni della comprensione del progresso moralmente necessario sono allo stesso tempo le condizioni della sua realizzazione[323].

Il mondo futuro che è qui in questione esiste dunque nella comprensione propria della rappresentazione, elemento come si è visto centrale della determinazione della volontà, che risponde al bisogno di figurare la realtà dell'essere di fronte a quella del dover essere. Nonostante la negazione della temporalità alla dimensione libera dell'agire, la ragione pratica, non solo agisce liberamente (si determina puramente) ma si lascia anche comprendere solo se nella sua stessa struttura sia riconosciuta una tendenza al futuro. Ciò significa che la ragione pratica si può comprendere come capacità di raggiungimento del suo oggetto solo se si presuppone che ad essa appartenga una propria dimensione di tempo, la quale tuttavia sia indipendente dalla forma pura dell'intuizione sensibile. La santità – ma ciò come vedremo vale in altri termini anche per il sommo bene e il postulato di Dio – è irrealizzabile proprio perché il nesso pensato tra intenzione e legge morale è un legame sintetico di due eterogeneità[324]. Proprio come l'intenzione che determina l'agire, anche il suo fine, il *telos* della sua completa realizzazione (qui la santità) non può essere pensato in una continuità con il tempo.

La ragione umana è costitutivamente volta al futuro, sia in un senso generale, in quanto tende all'oggettivazione, sia perché l'orientamento al futuro è un necessario correlato della forma teleologica dell'agire umano, che pone in un rapporto di corrispondenza la metatemporalità dell'intenzione (della *Gesinnung*) e la metatemporalità del fine del suo agire (del *telos* della sua completa realizzazione) [325]. La relazione fenomenica degli eventi-azioni nel mondo (*Begebenheiten*) acquista la sua condizione di continuità proprio sulla base di un piano metatemporale che non ricade nel tempo: la serie eventuale del tempo della *Zeit* non può costituire essa stessa un passaggio all'esistenza noumenica, né

[323] Per una collocazione storica della coppia concettuale kantiana di progresso-accelerazione, rimandiamo a Koselleck, R., *Accelerazione e secolarizzazione*, Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli 1993.

[324] Secondo l'antinomia della ragione, sulla base dell'irriducibilità tra noumenico e fenomenico il legame tra moralità e felicità è un legame sintetico e non analitico.

[325] A questo proposito Dedideri suggerisce che «la stessa rappresentazione del tempo come futuro si potrebbe quasi dire un prodotto della spontaneità pratica del soggetto umano» [Desideri, F., *Quartetto per la fine del tempo*, Marietti Editore, Genova 2000, p. 173].

tantomeno esserne la misura. Questo è il tema dello scritto di Kant del 1794 *La fine di tutte le cose*.

IV

DURATIO NOUMENON. L'IDEA DI UNA DURATA SENZA TEMPO

L'ipotizzata struttura temporale dell'ordine noumenale si individua in un'altra forma nella nozione di *Duratio Noumenon*, che Kant introduce quasi incidentalmente nello scritto del 1794 *La fine di tutte le cose*[326]. I due termini, *Duratio* e *Noumenon*, sono nominati in una strettissima relazione reciproca per indicare la durata come una grandezza altra dalla *Größe* del tempo. Nel saggio del 1794 Kant affronta direttamente, in termini non sistematici quanto piuttosto ironici, una problematica risultante, come abbiamo visto, già nelle *Critiche* sul sommo bene e sull'immortalità dell'anima: l'idea di una destinazione di perfezione morale accompagnata dalla felicità in quanto intero stato di cose (*Zustand*), una esistenza degna di essa, che può pensarsi compiuta e raggiunta in una dimensione di vita eterna. Come concepire questa eternità e in quali rapporti si trova con l'esistenza temporale?

Kant offre in questo saggio, al di là dei toni polemici e ironici che caratterizzano il suo argomentare, pagine molto chiare sul significato del concetto di eternità nell'interesse pratico, indicando qui come la *Ewigkeit* debba essere concepita in rapporto alla destinazione umana finale. Come emergerà anche dalle analisi di alcuni passi centrali de *La Religione*, al centro dell'indagine è il pensiero del momento della morte del singolo individuo, di quel passaggio a un'altra vita che qui è tematizzato sotto la formula di un passare 'dal tempo all'eternità'. L'operazione kantiana di questo scritto di sottoporre a critica le espressioni dell'umana ragione e delle tradizioni filosofico-religiose, indagandone le ragioni e le condizioni di possibilità, offre alla nostra ricerca uno spunto per approfondire il rapporto, il confine e le specifiche differenze tra tempo ed eternità, le quali a loro volta permetteranno di chiarire il rapporto tra tempo e durata, tra *Zeit* e *Dauer*. Come emergerà, il passaggio dal tempo all'eternità concerne il passaggio dal dominio teoretico a quello pratico. Alla non-temporalità dell'io penso corrisponde, sul piano pratico, la non-temporalità della risoluzione morale, intesa negativamente, secondo quanto è già emerso, come rottura del tempo deterministico dei fenomeni[327]. Ora, l'unità di questi due aspetti della non-

[326] Kant, I., *Das Ende aller Dinge*, in: «Berlinische Monatsschrift», giugno 1794, AA VIII [*La fine di tutte le cose*, tr. it. di Fabrizio Desideri, in: Kant I., *Questioni di confine. Saggi polemici (1786-1800)*, Marietti, Genova 1990, pp. 39-52. Si è tento conto anche dell'edizione a cura di G. Riconda, in: Kant, I., *Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano 1989, pp. 219-228 (d'ora in avanti citata con QC).

[327] Kant osserva qui incidentalmente che il fatto stesso che il pensiero come riflessione debba essere esplicato nella forma del tempo, rende possibile distinguere, a causa del carattere riflessivo

temporalità teoretica e pratica costituisce il filo conduttore delle numerose questioni che insorgono nell'affermazione di un passaggio dal tempo all'eternità, questioni centrali de *La fine di tutte le cose*. Il pensiero di un passaggio dal tempo all'eternità è in contraddizione con la ragione umana e dunque con la stessa indagine critica: la distinzione di fenomeno e noumeno può assumere solo un significato negativo ed un uso regolativo, un utilizzo cioè dell'idea di noumeno come regola del fenomeno. All'interno di tale assetto il pensiero di un'eternità è fortemente problematico, qualora si ricerchi in un noumeno il carattere positivo di un evento temporale, in questo caso della fine del tempo.

Dal punto di vista ontologico eternità e tempo rappresentano una grandezza e hanno dunque entrambi una *durata*. Con l'eternità è indicata una «esistenza con una durata infinita»[328] che non è «limitata infinitamente dal non-essere»[329]; con il tempo, espresso dalla permanenza (*Beharrlichkeit*), è indicata «l' e s i s t e n z a (*D a s e i n*)», che «acquisisce, nelle diverse parti della serie temporale, una q u a n t i t à che si chiama d u r a t a (*eine G r ö ß e, die man D a u e r nennt*)»[330]. Al fine di distinguere le due grandezze, deve essere chiarita la specificità della *Ewigkeit*:

> Tale espressione, in realtà, non significherebbe niente, se per eternità si dovesse qui intendere un tempo che procede all'infinito. Con essa si deve quindi necessariamente intendere una fine di tutto il tempo insieme all'ininterrotto perdurare dell'uomo; questa durata (*Fortdauer*), però (considerata l'esistenza dell'uomo come grandezza), deve essere intesa anche come una grandezza del tutto incomparabile con il tempo (*duratio noumenon*), della quale non possiamo certo farci alcun concetto (che non sia puramente negativo)[331].

Con ciò il problema è impostato in termini chiari: come attribuire all'uomo una forma dell'esistenza incommensurabile con il tempo, vale a dire di una durata, per così dire, *priva di* tempo? Come si è visto il carattere della durata è un carattere del tempo che viene condiviso anche dall'eternità. Ciò che specifica ontologicamente il tempo dalla durata è il suo essere *infinitamente limitato dal non-essere*.

In un frammento preparatorio a questo saggio si chiarisce qualcosa che non sarà ripetuto nel testo con la medesima chiarezza, ma che aiuta a capire meglio il senso

---

di questa esplicazione, esperienza e pensiero. Il pensiero non sarebbe riflessione se si riducesse a un accadere empirico. La coscienza (atemporale) di un'esperienza non può essere una coscienza empirica, implicherebbe un'assunzione di un tempo non temporale (assunzione che è propria delle filosofie dell'intuizione), sotto il quale sia contenuto il tempo come forma dell'intuizione, condizione di ogni esperienza interna.

[328] *Refl.* 4121; XVII 424.
[329] *Refl.* 4269, XVII 488.
[330] KrV A 183 A/B 226.
[331] QC 39.

di questo passo: ciò che distingue il concetto di eternità dal concetto di tempo non è la sua grandezza (finita/infinita) quanto piuttosto la 'qualità' del suo modo di essere, il suo essere positivo o negativo.

> Se tempo ed eternità (come durata) vengono considerati puramente in base alla loro grandezza e non secondo la loro qualità, allora è insulsa la partizione della durata del mondo nella sua totalità (*aller Weltdauer*) in tempo ed eternità, poiché il tempo appartiene all'eternità. Che l'uomo passi dal tempo all'eternità è un'espressione contraddittoria, poiché egli era nell'eternità in quanto era nel tempo[332].

L'eternità nell'uomo dovrà essere così definita come una «durata senza tempo» da cui «cade soltanto la successione» e «resta la grandezza»[333]: una durata a cui si nega la qualità che specifica il tempo. Dunque da una comprensione dell'eternità come *duratio noumenon* si ha un concetto per l'uomo del tutto paradossale di una durata senza tempo, di una grandezza di tempo senza successione. Se tempo ed eternità si considerassero unicamente nella misura omologante della grandezza, il tempo risulterebbe implicato nell'eternità. Allo stesso modo, per quanto concerne il soggetto, l'essere sensibile sarebbe implicato nell'*homo noumenon*: l'esistenza continua e infinita in cui l'uomo perdura in una dimensione noumenica (metatemporale) dovrà essere a rigore eterogenea e dunque discontinua rispetto alla sua esistenza sensibile-temporale.
Se tempo ed eternità si considerano invece unicamente nella loro qualità, la durata dell'eternità indicherebbe una dimensione pura priva di mutamenti, indicherebbe cioè uno stato di continuità infinita di un ente razionale, che può esser pensato solo nella forma negativa di una indipendenza dal tempo e dallo spazio. Eppure, una simile soluzione di una durata infinita priva di mutamenti rischierebbe di cadere nella rappresentazione contraddittoria di un essere angelico in grado, dalla pura indipendenza dal tempo, di enunciarne positivamente la fine.

Opponendosi alla teoria metafisica leibniziana di un *continuum* in cui hanno origine tempo ed eternità in una loro identificazione ontologica, Kant afferma il loro paradossale congiungersi alle soglie di un confine *abissale*, che rende aporetico il pensiero di un passaggio tra i due stati, quello temporale e quello eterno, ponendo in crisi cioè la tesi di un *continuum* tra i due termini. Il problema del passaggio dal tempo all'eternità significa ora per Kant ritornare su quel rapporto costitutivo tra esperienza e intelletto che fin dai *Träume* era stato radicalizzato nell'idealizzazione di spazio e tempo come forme dell'intuizione soggettiva e che aveva dato inizio alla filosofia critica come *Selbsterkenntnis*[334].

---

[332] AA XXIII 151.
[333] *Ibid*.
[334] Lo stesso pensiero critico trova il suo fondamento nella discontinuità antropologica di sensibile e razionale, di pensiero e materia, di ragione e corpo, i quali rendono possibile la stessa indagine critica.

L'affermazione di un passaggio, in punto di morte, dal tempo all'eternità non avrebbe senso se con eternità si intendesse un «tempo che procede all'infinito»[335]: il passaggio qui resterebbe temporale, verrebbe inteso cioè come una transazione da un tempo ad un altro tempo e non come un attraversamento di confine tra due elementi eterogenei e discontinui, dal tempo a qualcosa di altro dal tempo. Ciò che deve essere distinto nel pensare l'atto del passaggio è il limite (*terminus*) del tempo stesso, il che implicherebbe il pensiero della 'fine di tutto il tempo' e insieme di un perdurare dell'uomo oltre il tempo, al di là del confine. Il concetto di eternità non può essere privato della durata come una specificazione, pur senza determinare positivamente ancora nulla[336].
Il pensiero dell'eternità si avvicina a un puro concetto senza oggetto, a un *ens rationis*, *Gedankending*, una cosa del pensiero della quale, come tutti gli altri noumeni, non se ne può determinare la possibilità. L'esistenza che è in questione nell'eternità è puramente noumenica, la quale non trova intuizione che la esibisca; si tratta di un concetto 'puramente negativo', pensabile unicamente mediante una negazione. Si nega cioè al tempo come forma dell'intuizione pura la sua qualità essenziale della successione, la forma specifica che lo rende forma della contingenza. Con l'eternità si ha un concetto limite (*Grenzbegriff*) che definisce il pensiero del tempo limitatamente alle sue specificazioni. Il pensiero della fine del tempo non implica, dunque, soltanto il pensiero di una fine di tutte le cose (fenomeni nel tempo), ma anche la fine della stessa forma della temporalità. In quanto senso interno il tempo è la forma di ogni genere di intuibilità e il pensiero che lo delimita è un pensiero reciso dall'intuizione, privo di alcun riferimento sensibile corrispondente. In ciò consiste la sua noumenicità, il suo essere 'incomparabile con il tempo', e non in contraddizione con esso.

> Se poi concentriamo la nostra attenzione sul passaggio dal tempo all'eternità [...] ci imbattiamo nella *fine di tutte le cose*, in quanto enti temporali o oggetti di una esperienza possibile. Questa fine, però, nell'ordine morale dei fini è nello stesso tempo l'inizio di un perdurare di questi stessi enti in quanto *sovrasensibili* e di conseguenza non soggetti a condizioni temporali, un perdurare dunque che, insieme al loro stato, potrà essere determinato unicamente in senso morale[337].

Esclusa la legittimità di considerare l'eternità sotto un profilo teoretico, se ne indaga il senso morale. Sotto il profilo pratico quel concetto liminale per la ragione teoretica acquista una realtà e una legittimazione del suo uso; se interpretata eticamente, la fine di tutte le cose apre la prospettiva della duplice natura umana, sensibile e razionale. Con ciò quest'idea pone il problema del

[335] QC 39.
[336] Cfr.: KrV B 349.
[337] QC 40.

rapporto tra l'esistenza temporalmente condizionata e l'esistenza noumenica dell'uomo.
Il medesimo problema trova la sua esplicitazione nel rapporto tra la fine di tutte le cose e il Giudizio divino relativo al comportamento tenuto dagli uomini durante il corso della loro intera vita.

> La sentenza di grazia o di condanna del Giudice Universale è quindi la vera e propria fine di tutte le cose nel tempo e insieme l'inizio della (beata o sciagurata) eternità, in cui la sorte toccata a ciascuno permane così come gli fu assegnata nell'attimo del verdetto (della sentenza)[338].

Il tema della libertà è dunque preso in considerazione come il passaggio dall'idea della libertà alla sua determinazione pratica, nella quale l'esistenza umana si mostra come *Endzweck*, come scopo finale dell'esserci stesso del mondo[339]. L'idea della fine di tutte le cose ha la sua origine nella riflessione sull'andamento del corso delle cose morali «dato anche che unicamente tale corso può esser riferito al sovrasensibile (comprensibile solo su un piano morale), cui appartiene l'idea di eternità: allora la rappresentazione di quelle cose ultime che debbono sopraggiungere *dopo* l'ultimo giorno va considerata come una figurazione sensibile di esso unitamente alle sue conseguenze morali, per noi del resto, non concepibili teoreticamente»[340]. L'idea di eternità e della fine del mondo deve essere indagata dalla filosofia critica secondo l'interesse morale che nutre la ragione nel suo utilizzo.
Sul destino ultimo degli uomini nell'eternità Kant presenta due sistemi: quello degli unitari, i quali sostengono che la beatitudine eterna spetti, in tempi diversi di purificazione, a tutti gli uomini, e quello dei dualisti, i quali sostengono l'eterna grazia per alcuni eletti e l'eterna dannazione per tutti gli altri. Entrambi si basano su supposizioni che superano la facoltà speculativa dell'uomo e «tutto sembra ricondurci a limitare quelle idee della ragione esclusivamente alle condizioni del suo uso pratico»[341]. Mostrate le due alternative tra dualisti e unitari, Kant indaga quale sia l'effetto pratico che la rappresentazione di una futura eternità determini nella coscienza umana; l'interesse kantiano mira a salvaguardare, da una parte l'istanza della libertà e dunque della responsabilità umana e dall'altra il terreno contingente delle azioni come fenomeni nel tempo. In altri termini si indaga qui il rapporto tra intenzione (*Gesinnung*) e agire umano nel mondo.
Kant assume il sistema dualistico pur non ammettendo due principi uguali contrapposti tra loro, piuttosto ammettendo due principi eterogenei e entrambi sottoposti allo sguardo del Giudice universale. L'esito dell'ammissione di un universale scrutatore di cuori, come emergerà ne *La Religione*, sarà quello di una

[338] *Ibid.*
[339] Si veda il § 84 della KdU.
[340] QC 41.
[341] QC 42.

radicale imperscrutabilità della *Gesinnung*. Solo ponendo l'occhio di un Giudice universale superiore alla coscienza singola quest'ultima diviene imperscrutabile, vengono meno sincerità e trasparenza a garanzia della moralità dell'agire; solo a queste condizioni, lo vedremo, sono salvaguardate libertà e responsabilità dell'agire stesso.
La rappresentazione del Giudizio divino alla fine dei tempi ha dunque un effetto pratico sulla ragione, quello di destituire la coscienza di ogni certezza e presunzione di conoscenza positiva del sé morale, della propria intenzione. Sullo sfondo del discorso kantiano è posto a tema qui lo scarto tra la noumenica *Gesinnung* e l'agire temporale: se entrambi fossero intuibili, si darebbe una perfetta continuità tra l'esistenza temporale e l'esistenza sovratemporale. Al confine, invece, di tale rapporto è posta da Kant la soglia del Giudizio, come altro dal soggetto.

Kant sostituisce così con la filosofia critica, come *Selbsterkenntniss* e come teoria del Giudizio, una teoria escatologica sulla fine dei tempi.

> Dinanzi a noi […] non vediamo nulla che già ora ci potrebbe istruire sul nostro destino in un mondo futuro, tranne il giudizio della nostra coscienza, vale a dire quel che il nostro presente stato morale, per quanto lo conosciamo, ci concede di giudicare ragionevolmente in merito. E cioè, che quei principi di condotta che abbiamo trovato dominanti ad esser tali anche dopo la morte, né abbiamo il minimo motivo per supporre un loro cambiamento nel futuro[342].

Il soggetto è in grado di vedere – un vedere alimentato da una radicale inconoscibilità e dunque insicurezza – solo il presente stato della propria moralità, il grado attuale del suo progresso. Il discorso è impostato su un tono ipotetico: non c'è alcun bisogno di credere che in una vita futura, nell'umana esistenza sovrasensibile, mutino i principi che hanno guidato la nostra condotta nel mondo, proprio in virtù del fatto che sia la volontà che accetta tali principi come massime sia l'intenzione che li assume sono già da sempre sovrasensibili. Questo sarà un tema ricorrente ne *La Religione*, dove trova una configurazione sistematica il rapporto di tensione tra il giudizio etico sulla propria condotta (e in generale sull'intero sé morale) e la necessità di presupporre un Giudice universale che possa scrutare la qualità dell'intenzione delle azioni umane (il loro fondamento intelligibile). L'idea di una fine di tutte le cose è quel pensiero «intessuto in modo mirabile con l'universale ragione umana»[343] ed è connessa al problema del passaggio dal Tempo alla Eternità e al tema dell'ultimo giorno del Giudizio universale: «Per quel che l'uomo conosce di se stesso, infatti, la ragione non gli lascia alcun'altra prospettiva sull'eternità se non quella che alla fine dei suoi

[342] QC 42.
[343] QC 40.

giorni gli schiude la sua coscienza, sulla base della condotta di vita fino ad allora tenuta»[344].

Tale effetto sulla ragione conduce ora a guardare al significato del postulato dell'immortalità dell'anima nella sua veste ipotetica: «è saggio agire *come se* vi fosse un'altra vita e come se lo stato morale con cui terminiamo la presente, insieme alle sue conseguenze, permanga immutabile con l'entrare nella nuova vita»[345].

La tensione, lo scarto che si viene a creare tra il momento della fine del tempo (lo *eschaton*) al confine con la *Zeit* – con la forma stessa dell'intuizione, dunque al margine dell'uso teoretico della ragione – e lo scopo finale (il *telos*) va compreso come metatemporale, come un passaggio che cade fuori dalla catena dei fenomeni. A ben vedere, tale scarto propone la medesima struttura di iato, presentata nella seconda *Critica* con l'immortalità dell'anima, propria della differenza specifica tra santità e moralità, vale a dire tra lo stadio del progresso morale nel momento della morte fisica e il raggiungimento effettivo della santità. Come si è visto per santità e moralità, sussiste una dialettica antinomica interna alla stessa struttura della speranza: una dialettica che costringe a pensare in essa la contraddizione del passaggio dal tempo all'eternità come contraddizione del rapporto *telos*/*eschaton*. In quanto rapporto di elementi eterogenei esso andrà pensato unicamente nella sua forma sintetica, e proprio per questo oggetto di speranza radicale[346]. Il fine naturale di tutte le cose è dunque ben comprensibile per Kant nel significato pratico della fine del tempo.

L'interesse della filosofia critica è quello di «indagare quel che si è agitato nelle teste degli uomini, dove il pensiero finisce per trovare la più dolce quiete nell'assenza di pensieri»[347]. L'atteggiamento proprio dell'uomo di un'attesa della fine del mondo trova la sua ragion d'essere nella ragione, nel suo dire universalmente agli uomini «che la durata del mondo ha un valore solo in quanto gli esseri razionali in esso sono conformi al fine ultimo della loro esistenza; se questo fine, però, non dovesse essere raggiunto la creazione stessa apparirebbe priva di scopo: come un dramma che non ha alcun esito e che non dà a conoscere alcuna intenzione (*Absicht*) razionale»[348]. La ragione umana si dedica per Kant a rappresentazioni sull'attesa di una fine del mondo perché in fondo vi è un rapporto asimmetrico della ragione con i modi del tempo, della *Dauer* con la *Zeit*,

---

[344] QC 42.
[345] QC 43.
[346] Sulla speranza precisa Desideri: «Il suo essere è unicamente un essere in anticipo (*Voraus*): nell'anticipo di una presupposizione. Nell'anticipo proprio di una speranza radicale per la quale l'idea di una progressione infinita si traduce temporalmnete nei termini di un puro "come se". Di una pura idea regolativa che ci lascia pensare la storia del genere umano come un progresso […] come un processo costituito dalla asincronia tra civilizzazione […] e moralità nonché dalla progressiva armonizzazione di questi due aspetti» [Desideri, *Introduzione a*: Kant, I., *Questioni di confine*. *Saggi polemici (1786-1800)*, Marietti, Genova 1990, pp. VII-XLIV].
[347] AA XXIII 151.
[348] QC p. 43.

un'asimmetria che nei *Träume* era chiamata una "parzialità della bilancia dell'intelletto" che pende al futuro[349]. Vedremo più avanti come la corruzione che dilaga nel genere umano, nonostante la sua originaria disposizione al bene, genera rappresentazioni catastrofiche della fine di tutte le cose. Nonostante i mali provocati dallo sviluppo della cultura crescano visibilmente in modo più rapido rispetto allo sviluppo morale, si dovrebbe nutrire piuttosto con più convinzione, suggerisce con tono ironico e malinconico Kant, la speranza che un giorno la morale superi questo iato e si realizzi, e secondo questa speranza la rappresentazione della fine non sarebbe drammatica e infernale.
Ogni uso razionale dell'idea di fine di tutte le cose che oltrepassi l'utilizzo pratico possibile che se ne possa fare conduce a contraddizioni, sia quando ci si rappresenta lo stato dell'altra vita come uno stato senza tempo e senza mutamento sia quando lo si pensi come uno stato di mutamento continuo che renda incomprensibile il raggiungimento di una beatitudine che ad alcuni è promessa. Si distinguono così una fine 'mistica' (sovrannaturale) del mondo di cui non si comprende nulla e la fine 'contro natura' (pervertita), frutto degli umani fraintendimenti nell'interpretare falsamente la fine del mondo.
Nell'*Annotazione*[350] al saggio Kant discute il problema del passaggio dalla fine del tempo e dell'inizio dell'eternità, chiarendo innanzitutto lo statuto epistemologico di tale idea.

> Noi qui abbiamo a che fare (o da giocare) soltanto con delle idee che la ragione si crea da se stessa, gli oggetti delle quali (se mai ne hanno) stanno del tutto al di là del nostro orizzonte; queste idee, tuttavia, sebbene siano smisurate per la conoscenza speculativa, non sono perciò da ritenere come vuote sotto ogni riguardo [...] tali idee, che altrimenti sarebbero vuote, acquisiscono una oggettiva realtà pratica[351].

Interrogando il significato di Apocalisse (X, 5, 6), in cui l'angelo annuncia che «d'ora innanzi non vi sarà più *tempo*», l'unico senso privo di assurdità risulta essere quello dell'annuncio della fine di ogni *mutamento*: «se nel mondo, infatti, si desse ancora mutamento, allora vi sarebbe ancora il tempo»[352]. Di una tale fine come fine di tutte le cose appartenenti al mondo sensibile non è possibile farsi alcun concetto: non appena si crede di avanzare nella conoscenza delle cose intelligibili, si cade in contraddizione, perché il concetto di durata infinita e senza

[349] Questo aspetto è già emerso, come abbiamo visto, con il postulato dell'immortalità dell'anima.
[350] Nell'*Annotazione* alla prima parte Kant espone la corrispondenza delle tre parti del saggio con le tre ripartizioni in cui la ragione suddivide il concetto di fine di tutte le cose' in rapporto all'interesse pratico, mirando a esporre fino a che punto queste idee si lascino ricondurre al 'sistema razionale puro della ragione'.
[351] QC 44-45.
[352] QC 45. Questo il passo riportato da Kant: «un angelo leva la sua mano verso il cielo e giura per Colui che vive di Eternità in Eternità, che ha creato il cielo etc.: che d'ora innanzi non vi sarà più tempo» [QC 45, il corsivo è nostro].

mutamenti con cui si designa l'eternità è un concetto puramente negativo, che non permette alcuna asserzione teoretica[353].

> L'attimo che costituisce la fine del mondo sensibile deve essere anche l'inizio di quello intelligibile e di conseguenza quest'ultimo viene inserito insieme a quello in cui un'unica serie temporale: il che è contraddittorio. Ma noi diciamo che pensiamo a una durata come infinita (come eternità). E non per il motivo che abbiamo, ad esempio, un qualche concetto determinabile della sua grandezza: questo infatti è impossibile, in quanto ad essa manca interamente il tempo come sua misura. Piuttosto, poiché dove non c'è tempo non si dà nemmeno *una fine*[354].

Lo iato che presenta il passaggio dal tempo all'eternità è di tipo logico. L'attimo che segna la fine del tempo e l'ingresso nell'eternità, se pensato all'interno di un'unica serie temporale, farebbe partecipare l'eternità alla successività della serie: in altri termini, la temporalizzerebbe. L'eternità può essere pensata solo come un semplice intelligibile; intesa come eterogenea alla serie temporale, essa è estranea a quest'ultima essendone la condizione. Allo stesso modo, tuttavia, tale eterogeneità, se pensata nella sua radicalità, rischierebbe l'impossibilità del pensiero stesso del passaggio. Da una parte, cioè, si renderebbero omogenei, in un *continuum* di una unica serie temporale, due ordini di grandezza (tempo ed eternità) i quali secondo la qualità sono invece specificatamente differenti; dall'altra, una radicale eterogeneità dei due termini non permetterebbe di pensare un transito tra i due ordini come passaggio ma solo come salto, aprendo un abisso tra ragione e immaginazione e destituendo di qualunque *Grund* logico questo pensiero stesso[355].

Eppure, prosegue Kant, questa idea di eternità e di fine del tempo risponde all'interesse pratico della ragione: ecco il *Grund* che le conferisce la filosofia critica. Tale idea corrisponde a un bisogno razionale e riceve una 'definizione positiva', una sua realtà e una ragion d'essere del suo utilizzo, esclusivamente

---

[353] *Ende* A 509 s., VIII 333 s. [224].
[354] QC 45-46.
[355] Se da un lato si vuole evitare l'esito di una temporalizzazione della durata, dall'altro si deve sfuggire alla trasformazione del passaggio in un salto. Il ponte del passaggio dal tempo all'eternità, che consente di pensare positivamente, esclusivamente sotto il rispetto pratico, il concetto di una fine di tutte le cose è un ponte estetico tra l'uso teoretico all'uso pratico della ragione e che avviene in forma radicalmente critica e non fondativa. Si tratta di un passaggio riflessivo affidato alla trascendentalità del giudizio riflettente, che si muove in un puro "come se". Nel caso del pensiero dell'eternità è quel passaggio eccezionale mostrato nel sublime, che riguarda la negatività inerente alla forma-tempo propria della soggettività umana, del modo stesso di conoscere il mondo. La teoria del passaggio è la critica stessa, il passaggio è pensabile e effettuabile solo nell'esercizio della facoltà di giudicare che precede la forma analogico-riflessiva [cfr.: KdU *Erste Vorrede*]. A disperazione dell'intelletto, nel blocco conoscitivo della riflessione lo iato logico tra tempo ed eternità corrisponde nell'animo al sentimento del sublime [KdU 125-6]. Per un approfondimento, cfr.: Desideri, F., *Il passaggio estetico. Saggi kantiani*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2003; Id., *Quartetto per la fine del tempo*, cit.; Id., *Introduzione a*: Kant, I., *Questioni di confine*, cit., pp. VII-XLIV.

sotto un profilo pratico. Il concetto di una durata eterna è allora un «concetto puramente negativo, con il quale non avanziamo di un passo nella nostra conoscenza; con esso si vuol solo dire che la ragione rivolta (praticamente) al fine ultimo non può mai trovar soddisfazione sulla via dei continui mutamenti»[356]. Nella proiezione immaginativa dell'idea di una progressione infinita nel tempo si ha a che fare con un'idea regolativa che sola rende comprensibile sia la storia individuale come sviluppo morale e perfezionamento sia la storia umana come progresso. Alla ragione non resta altro che pensare *nel* tempo e *con* il tempo un mutamento che prosegua all'infinito, progredendo costantemente verso il fine ultimo.

> Alla ragione allora non resta altro che pensare un mutamento che prosegue all'infinito (nel tempo) progredendo costantemente verso il fine ultimo, nel quale l'intenzione (*Gesinnung*), che non è un fenomeno come quel progredire, ma qualcosa di soprasensibile e dunque di immutabile nel tempo, rimane ed è permanentemente la medesima[357].

Nel proseguire all'infinito di un mutamento, permane l'intenzione noumenica (*Gesinnung*), che, come afferma qui Kant, «non è un fenomeno come quel progredire», ma qualcosa di sovrasensibile indipendente *dal* tempo ma che agisce *nel* tempo[358]. Grazie all'introduzione della *Gesinnung* l'argomento kantiano permette l'accesso pratico a ciò che teoreticamente sarebbe precluso.
Eppure proprio da un punto di vista pratico questo passo resta di difficile lettura; qui sembra ripreso, in termini congetturali e ipotetici, il postulato dell'immortalità dell'anima, questa volta però come pensiero di un progresso temporale infinito. Apparentemente sembra, secondo questo passo, che il progredire all'infinito sia un fenomeno nel tempo, mentre la *Gesinnung* resterebbe immutata[359]. Qui Kant sembra ritornare, sempre in forma ipotetica, a un modello di contrapposizione tra l'atemporalità della *Gesinnung*[360] e la temporalità del progresso infinito. Tale atemporalità dell'intenzione, come abbiamo visto nel capitolo precedente, appare tuttavia dubbia alla luce del problema dei cambiamenti che costituiscono il progresso morale, di quei mutamenti, cioè, che ineriscono al carattere intelligibile nel suo essere dinamico, nella formazione e nella stabilizzazione delle massime. La tesi dell'atemporalità della *Gesinnung* appare inoltre, più generalmente, non sostenibile nella tesi della causalità soprasensibile che ha un effetto nel mondo fenomenico. Come vedremo, tale insostenibilità sarà ancor più palese

[356] QC 46.
[357] *Ibid.*
[358] *Ibid.*
[359] Nonostante le difficoltà, qui Cunico vede una conferma del fatto che la durata infinita del postulato sia da intendersi come un progresso fenomenico e sensibile. Cfr.: Cunico, G., *Il millennio del filosofo: chiliasmo e teleologia morale in Kant*, ETS, Pisa 2001.
[360] Sulla tesi della atemporalità della *Gesinnung*, cfr.: KrV A 539-541/B 567-569; A 551-557/B 579-585.

nell'introduzione kantiana della nozione di rivoluzione dell'intenzione ne *La Religione*.

Se resta salda la tesi della immutabilità (e con essa della atemporalità) della *Gesinnung* a garanzia della dimensione di eternità – dimensione sovrasensibile dell'essere razionale finito – non risulta chiaro perché mai la ragione debba ipotizzare una durata infinita nel tempo. L'uso pratico-regolativo del concetto formale (negativo) di eternità ha già la sua garanzia nella libertà come *ratio essendi* della legge morale, nel fatto della ragione e nell'uso delle idee di personalità e di *causa noumenon*. Dunque, non ci sarebbe motivo di porre la *Gesinnung* come immutabile, piuttosto essa parteciperebbe ai mutamenti della durata infinita come grandezza di qualità morali. In questo senso la *unendliche Dauer* resterebbe una durata sovrasensibile delle cose, che non cade nel tempo eppure presenta dei mutamenti. In questo caso non sarebbe necessario introdurre un'infinità nella serie temporale (nella durata delle cose sensibili): si eviterebbe così anche l'esito problematico di una duplicità di durate infinite, una fenomenica e una atemporale.

Ciò troverebbe conferma, a nostro avviso, nel passo successivo di più chiara lettura:

> La regola dell'uso pratico della ragione secondo questa idea non vuol dunque dire altro che questo: noi dobbiamo assumere le nostre massime come se in tutti i mutamenti dal bene al meglio, che vanno all'infinito, il nostro stato morale, quanto all'intenzione (*Homo* «la cui condotta di vita è in cielo») non sia soggetto ad alcun mutamento temporale"[361].

L'ipotesi qui espressa dal *come se* conferma la possibilità dei mutamenti del progresso morale infinito, mentre l'immutabilità atemporale della *Gesinnung* è un'ipotesi. In altri termini il soggetto morale deve agire ipotizzando che la sua intenzione non sia soggetta ad alcun mutamento. L'assunto di base dell'argomento qui esposto è che il progresso all'infinito dal bene al meglio è inteso come continuo cambiamento, proprio come nei passi sull'immortalità dell'anima della seconda *Critica*. Qui Kant sembra escludere il modello di una *Gesinnung* permanente come sostrato dei cambiamenti temporali; a fronte dei cambiamenti morali della *Verbesserung* – che riguardano direttamente l'intenzione noumenica e che vanno dal bene al meglio – sembra chiara l'insostenibilità di una *Gesinnung* immutabile, la quale assume dunque un valore di ipotesi, valore confermato anche dall'impossibilità della trasparenza dell'intenzione.

Nell'assunzione delle massime però, dal momento che qui è in gioco ogni volta la possibilità di un regresso, si agisce *come se* il progresso morale, che riguarda il fondo imperscrutabile della qualità dell'intenzione, fosse un sostrato

[361] QC 46.

fisso e statico di una buona intenzione. In altri termini si deve agire *come se* l'essere del dovere fosse lo sfondo permanente di ogni nostra determinazione, al di là di quanto l'esperienza pratica ci lasci conoscere circa lo stato di corruzione attuale.

Come abbiamo già visto con il postulato, il progresso morale indica una successività *sui generis* (perché qualitativa), e in questo senso non propriamente temporale. Nei termini de *La fine di tutte le cose* nel postulato dell'immortalità dell'anima si pensa per l'uomo l'eternità come durata privata della successione temporale (una durata senza tempo). Nella durata infinita dello *homo noumenon* si ha a che fare con una logica di successività[362] intessuta di una *consecutio* speciale, in cui l'ordine successivo delle risoluzioni morali è stabilito sulla base del *locus* che acquista la qualità morale della singola scelta nell'unità del carattere. Esso non è stabilito, dunque, sulla base del *locus*, piano e lineare, della quantità empirica di un 'prima' e di un 'dopo': questa sarebbe al contrario una successività temporale quantitativa che, per così dire, resterebbe cieca rispetto alla qualità dell'intera grandezza della *durata noumenon*.

La durata, nel suo essere *Größe* del tempo e al tempo stesso dell'eternità, indica, se riferita all'uomo, sia la grandezza della sua esistenza come essere sensibile – vale a dire nella sua capacità e possibilità di conoscenza – sia la grandezza della sua esistenza come essere razionale, nel suo essere *causa noumenon*. Solo in virtù di questo piano intermedio della durata, che misura una duplice grandezza, il soggetto morale mette in atto con la libertà la realizzazione di una *causa noumenon* nel mondo.

Per quanto concerne l'uomo la stessa nozione di durata, dunque, indica sia l'aspetto temporale della vita umana sensibile sia l'aspetto eterno del suo essere in sé. Il primo aspetto indica la grandezza estensiva delle cose temporali ed è misura della scienza, mentre il secondo indica la grandezza intensiva dell'adesione dell'intenzione alla legge, ed è misura dell'ampiezza della libertà. Riferita all'essere razionale sensibile, la durata è una medesima *Größe* (finita o infinita) in cui i mutamenti delle riforme sensibili e i progressi dei miglioramenti morali (e le rivoluzioni) rispondono a due logiche di successione differenti, o meglio, a due tempi di diversa natura. Il primo è il tempo sensibile dell'intuizione e della successione lineare, il secondo un tempo logico e non sensibile, perché logico e non sensibile è lo iato – e con esso il passaggio – tra *homo phaenomenon* e *homo noumenon*, tra carattere sensibile e intelligibile, tra immaginazione e ragione.

L'unica soluzione che si prospetta, kantianamente, è di pensare l'unità del carattere (così come anche l'unità della coscienza) come sintetica, un'unità che si costituisce in una sintesi negativa: l'unità del carattere, dunque, come un atto spontaneo nel tempo che ad esso si sottrae, ritraendosi a margine sulla soglia del

[362] Come vedremo a breve, qui resta valido il quadro della *Rel*: di fatto si hanno cambiamenti, diversi dalla logica temporale della successione (rispondono piuttosto a una logica di esplosione e di torsione, di rivoluzione e di conversione.

tempo. Solo in quanto sintetica la negazione del tempo non finisce per annullarsi e irretirsi misticamente nell'istante[363]; essa piuttosto si dà solo in una sintesi con il tempo e insieme a tutte le determinazioni che esso implica, in una sintesi con il contingente. L'abisso che concerne il carattere, e con esso la libertà – ci ritorneremo con le analisi de *La Religione* – è nel cuore, in quel fondo imperscrutabile della *Gesinnung*.

Nell'impossibilità di farsi un concetto della propria durata infinita, la ragione propone rappresentazioni temporali della durata soprasensibile nella formula del progresso infinito nel tempo, come se l'uomo non potesse fare a meno di pensare quella durata intelligibile quantomeno *anche* come progresso, nel continuo tendere al suo *telos*. L'immaginazione stessa si ribella a una vita caratterizzata dal raggiungimento dell'*eschaton*, dell'istante che segni la fine di tutto il tempo, e con esso del pensiero stesso.

> Per un essere che può divenir consapevole della propria esistenza e della sua estensione (come durata) solamente nel tempo, una vita del genere, se mai può chiamarsi tale, deve apparire uguale all'annientamento: perché per immaginarsi un tale stato, si deve pur pensare qualcosa; il pensiero, però, contiene un riflettere che a sua volta può accadere solo nel tempo[364].

L'essere razionale finito non può che rappresentare i suoi mutamenti come futuri e in progressione temporale. Questo rappresentazione, tuttavia, non soddisfa la sua ragione: tra la via dei continui mutamenti e la rappresentazione del suo fine ultimo resta sempre uno scarto strutturale: lo scarto tra la rappresentazione futura della realizzazione dell'idea regolativa e l'attuale stato morale, la inconoscibilità e la noumenicità della propria qualità morale[365]. Come è emerso fin qui, l'idea di una vita futura intesa come una vita fuori dal tempo ha una positiva realtà pratica; senza tempo, tuttavia, una vita futura non può essere compresa come progresso ma solo come uno stato morale di assenza di mutamenti, e con ciò come fine della stessa riflessione e del pensiero. Dal momento che in uno stato di quiete non è

---

[363] La ragione trova soddisfazione nell'immaginare che il suo fine sia raggiunto una volta per tutte, nel pensare il *telos* come la fine del tempo, fine e annullamento di ogni progredire. Nella mistica, il tempo si annulla nell'istante, la durata infinita si contrae nel nulla della puntualità dell'istate: in ciò consiste, kantianamente, l'annientamento della personalità. Tale pensiero di un'eterna quiete corrisponde a una pura assenza di pensiero, a un mero sentimento privo della fatica del pensare.

[364] QC 46.

[365] «Se noi assumiamo lo stato fisico-morale dell'uomo qui, in questa vita, anche nella sua versione migliore, e cioè come un continuo progredire e approssimarsi al sommo bene (a lui fissato come meta), egli tuttavia (persino nella coscienza dell'immutabilità della sua intenzione) non può certo trovar *soddisfazione* nella prospettiva di un mutamento del suo stato (tanto morale che fisico) che duri in eterno. Lo stato in cui egli si trova adesso, infatti, rimane pur sempre un male a paragone del migliore nel quale è in procinto di entrare; e la rappresentazione di un infinito progredire verso il fine ultimo è nello stesso tempo il prospetto di un'infinita serie di mali che, seppur vengano superati dal bene maggiore, non concedono però quella soddisfazione che l'uomo può immaginarsi solo in quanto il *fine ultimo* sia finalmente *raggiunto* una volta per tutte» [QC 47]. Su tale scarto torneremo con le analisi de *La Religione*.

concepibile alcun progresso, ciò che resta all'essere sensibile, al cospetto della sua autonomia, è agire affinché tutti i cambiamenti e gli sviluppi etici in suo potere accadano nel presente[366].

[366] Questa soluzione è stata suggerita da: Perovich, A., *Immortality, Religion, and The End of All Things*, in «Kant's Philosophy of Religion Reconsidered», ed. a cura di P. Rossi e M. Wreen, Bloomington, Indiana University Press, 1991, pp. 165-173.

V

IL POSTULATO DI DIO. IL PENSIERO DI UN TEMPO SINCRONICO

Con il postulato dell'esistenza di Dio nella *Dialettica* della *Seconda Critica,* Kant risponde effettivamente alla domanda portante dello scritto riguardo la possibilità pratica del sommo bene e si sviluppa definitivamente il nesso argomentativo, che abbiamo fin qui sospeso nella nostra analisi, tra i concetti di sommo bene, felicità e Dio[367]. Dell'esposizione e del passaggio kantiano che avviene in queste pagine dalla morale alla religione, s'intende mettere a fuoco principalmente tre tematiche.

La prima è quella dell'implicazione, nel postulato di una corrispondenza di moralità e felicità, dell'idea di un tempo morale, differente dalla *Zeit*, in cui prevale, seppur implicitamente, la dimensione di un tempo sincronico. La seconda riguarda il parallelismo che nel §V della *Dialettica* Kant instaura tra la dottrina morale cristiana e la filosofia critica: qui si nota un mutamento di significato del concetto di felicità che, come è emerso finora, interessa il problema della collocazione del bene in un tempo presente, futuro prossimo o in un futuro irraggiungibile. La terza tematica concerne lo statuto di pensabilità dei postulati esposti qui nella *Dialettica*. L'indagine critica deve rispondere alla domanda: come è possibile pensare come reale ciò di cui la ragione pura, nel suo interesse pratico, ha solo bisogno?[368]

Attraverso la prima questione ricerchiamo se nel postulato di un sommo bene originario sia presente un riferimento, per analogia, al modo del tempo della simultaneità (*Zugleichsein*); con la seconda sarà ripresa la questione del *quando?*

---

[367] Per un quadro complessivo della letteratura kantiana contemporanea sulle discussioni della coerenza o meno di questo nesso strutturale, cfr. Zeldin, M. B., *The summum Bonum, the moral Low, and the Existence of God*, in: «Kantstudien», 62, 1971, pp. 43-54.

[368] Tale domanda non troverà come è noto piena soddisfazione nell'esposizione della *Seconda Critica*, ma pone piuttosto per la prima volta il problema in termini di pensabilità. Solo nelle opere successive, in particolar modo ne *La religione* si tradurrà in termini di realizzabilità, aspetto che era in parte già presente nelle *Lezioni di Filosofia della Religione* [Kant, I., *Lezioni di filosofia della religione*, Bibliopolis, Napoli 1988]. Su questo aspetto cfr.: Esposito, C., *Sulla dottrina kantiana della religione*, in: Pirillo, N. (a cura di), *Kant e la filosofia della religione*, Morcelliana, Brescia 1996, vol. I, pp. 223-46. Accenniamo che qui e negli scritti di storia la domanda sulla praticabilità dei postulati della ragione pura pratica troverà il suo pieno svolgimento, nello sviluppo kantiano tendenzialmente sistematico della filosofia della religione, del diritto e della storia. Qui è compreso l'elemento del contingente-storico nell'intero programma etico della ragione: come è noto però questo sarà possibile solo in seguito alla "scoperta" del giudizio teleologico della *Critica del giudizio*. Per la tesi e l'approfondimento della tendenza sistematica dello sviluppo del pensiero etico, religioso e politico e la comprensione all'interno dell'indagine critica dell'elemento storico nell'etica kantiana, cfr.: Troeltsch, E., *Das Historische in Kants Religionsphilosophie*, in: «Kantstudien», 9, 1904.

della realizzazione del bene sommo; nella terza tematica, lo statuto epistemologico di asserzioni teoretiche, riguardo a oggetti privi d'intuizione corrispondente, può suggerire uno strumento per comprendere lo statuto stesso dell'idea di tempo morale e della sua realtà.

Ad apertura del paragrafo dedicato al secondo postulato, Kant introduce l'esistenza di Dio in connessione alla seconda parte del sommo bene (la felicità) e il suo stretto legame con la legge morale: data la necessità della legge, è data anche la necessità del suo oggetto, il sommo bene, e di ciò che ne segue come condizione della sua realizzazione:

> Questa stessa legge deve anche condurre alla possibilità del secondo elemento del sommo bene, cioè alla FELICITA' proporzionata a quella moralità, con tanto disinteresse come prima, per semplice e imparziale ragione, vale a dire alla supposizione dell'esistenza di una causa adeguata a questo effetto, cioè deve postulare l' e s i s t e n z a di Dio, come appartenente necessariamente alla possibilità del sommo bene (il quale oggetto della nostra volontà è legato necessariamente con la legislazione morale della ragion pura)[369]

Qui la felicità, secondo elemento del sommo bene, o sommo bene derivato richiesto come oggetto della ragione autodeterminata razionalmente, è la ripetuta felicità proporzionata alla moralità di cui Kant ha già parlato; per questa proporzione, che si esige incondizionatamente, è richiesta la supposizione dell'esistenza di Dio come 'causa adeguata a questo effetto'. L'esigenza della felicità così intesa è connessa all'impossibilità di fatto di attestare nel mondo reale la sua presenza. Kant prosegue dando una delle definizioni più celebri e complete di felicità[370]:

> La felicità è la condizione (*Zustand*) di un essere nel mondo, a cui, in tutto il corso della vita, tutto avviene secondo il suo desiderio, e la sua volontà, e si fonda quindi sull'accordo della natura con il fine totale di esso, e così pure col motivo determinante essenziale della sua volontà[371].

La felicità è la corrispondenza assoluta degli eventi del mondo ai propri desideri e alla propria volontà: essa si fonda sull'accordo necessario della natura come l'insieme totale delle sue connessioni e l'insieme di tutti gli uomini in ogni tempo, al fine totale del mondo, all'insieme dei fini di tutte le determinazioni pure della volontà. L'accordo è rappresentato qui dal lato dell'oggetto e riguarda una

[369] KpV A 223-224.
[370] Per uno sguardo d'insieme sulle più importanti definizioni kantiane di felicità, cfr. Wimmer R., *Kants kritische Religionsphilosophie*, de Gruyter, Berlin-New York 1990, pp. 32-35.
[371] KpV A 224.

situazione empirica. La connessione richiesta in questa condizione (*Zustand*) è una connessione oggettiva e al tempo stesso necessaria.

> Ora la legge morale, come la legge della libertà, comanda mediante motivi determinanti, che devono essere affatto indipendenti dalla natura e dall'accordo di essi con la nostra facoltà di desiderare (come moventi); ma l'essere razionale agente nel mondo non è tuttavia nello stesso tempo causa del mondo e della natura stessa[372].

Il problema qui posto da Kant è la frattura strutturale nell'essere razionale finito tra il movente morale e i 'moventi' del mondo naturale: la natura è costituita in modo tale da presentarsi sempre indifferente e indipendente nel suo meccanismo dalla legge morale; l'uomo cioè, nel suo agire morale, non crea di fatto la struttura del mondo o dell'andamento delle cose in esso, ma egli deve, e quindi può, pensare la propria realizzazione morale in accordo con la natura e con le sue differenti leggi[373]. Con questa definizione di felicità Kant sottolinea l'aspetto della strutturale finitezza umana, sempre inscindibile dal mondo sensibile. Per quanto si determini incondizionatamente, egli, nella direzione del fine del dovere, non può astrarsi dalla propria facoltà di desiderare e dalle leggi esterne della natura: risulta allora difficile l'attingimento concreto della felicità. Si rifiuta qualunque tipo di conseguimento immediato di essa sia in un raggiungimento ascetico – che condurrebbe a un'astrazione del soggetto dalla sua natura finita – sia in un isolamento sociale dagli altri uomini; elementi, questi, strutturalmente coinvolti nella domanda kantiana.
La legge morale non è sufficiente a determinare direttamente il suo oggetto nel mondo, perché in essa «non vi è il minimo principio di una connessione necessaria tra la moralità e la felicità, ad essa proporzionata, di un essere che […] non può con le proprie forze produrre continuamente l'accordo di questa natura con i propri principi pratici»[374].

> Tuttavia nel problema pratico della ragion pura, cioè nel lavoro necessario pel sommo bene, una tal connessione vien postulata come necessaria: noi dobbiamo cercare di promuovere il sommo bene (che quindi deve tuttavia essere possibile). Dunque viene anche postulata l'esistenza di una causa di tutta la natura, non solamente con la legge della volontà degli esseri razionali, ma con la rappresentazione di questa l e g g e in quanto questi esseri la pongono a motivo determinante supremo della volontà, e quindi non semplicemente coi costumi quanto alla forma, ma anche quanto alla loro

[372] *Ibid.*
[373] Per un approfondimento della visione kantiana del 'corso del mondo', cfr.: Landucci, S., *Sull'etica di Kant*, Guerini, Milano 1994, in particolare *La virtù e il corso del mondo* del capitolo *Moralità e legalità* (pp. 205-211).
[374] KpV A 224.

> moralità come motivo determinante di essi, cioè con la loro intenzione morale[375].

Attraverso l'argomentazione già incontrata del 'devi dunque puoi' la felicità è fatta derivare necessariamente dall'esigenza del completamento del dovere: il soggetto deve compiere il fine morale, e se deve, ci saranno anche le condizioni della sua possibilità. Di qui è ammessa la condizione necessaria alla sua attuazione, cioè l'esistenza di una 'causa di tutta la natura', diversa dalla natura stessa, che si accordi con la causa determinante della moralità degli uomini[376]. Di qui risulterà il vero accordo morale – e non semplicemente legale o casuale – tra moralità e felicità. Per agire moralmente in vista del fine, la ragione ha bisogno di rappresentare una causa che agisca secondo lo stesso funzionamento della determinazione morale del soggetto umano, cioè attraverso la volontà secondo la rappresentazione della medesima legge morale: si postula così «un'i n t e l l i g e n z a (essere razionale)» e «la sua v o l o n t à», vale a dire un «un essere che mediante l'i n t e l l e t t o e la v o l o n t à è la causa (perciò l'autore) della natura, cioè Dio». Di conseguenza «il postulato della possibilità del s o m m o b e n e derivato del mondo ottimo è nello stesso tempo il postulato della realtà di un s o m m o b e n e o r i g i n a r i o, cioè dell'esistenza di Dio»[377]. Solo attraverso il sommo bene originario come causa esterna del mondo è possibile pensare il sommo bene derivato oggettivo ed effettivo, vale a dire un mondo morale che possa rendere l'uomo felice.

Con il sommo bene originario si pone dunque la domanda di come possano ordinarsi, in un intero, le diverse e molteplici manifestazioni del libero arbitrio umano; come la natura del singolo possa farsi mondo e in particolare *mondo morale*, unità pratica dell'esperienza.

Il compito morale di istaurare tale realtà richiede la produzione di una totalità di mondo: il sommo bene non può essere realizzato attraverso azioni isolate e non coordinate tra loro e richiede inoltre l'armonia della natura con i desideri e le volontà degli uomini, prevede cioè un accordo tra natura e legge morale. Il postulato del sommo bene originario (Dio) è il pensiero di una causa che dia origine – nello stesso tempo – alla natura e al mondo, principio dunque di convergenza di sensibile e morale.

Nel corso dell'argomentazione Kant sottolinea l'aspetto soggettivo della postulazione: l'esigenza del postulato nasce da un bisogno del soggetto al cospetto della legge morale. Per soggettivo qui Kant intende anche lo stesso rapporto che devono intrattenere gli individui con il mondo, affinché le proprie azioni morali

[375] KpV A 224-5.
[376] Come suggerisce Ricken qui per natura si intende la natura insieme sensibile e intelligibile (cfr.: Ricken, F., *Die Postulate der reinen praktischen Vernunft*, in: O. Höffe (hrsg. von), *Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft*, Berlin 2002, p. 172).
[377] KpV A 226.

acquisiscano un senso[378]. Dio non è né il principio né l'oggetto dell'obbligazione: la legge morale resta l'unico movente alla produzione e al promovimento del sommo bene nel mondo, la cui possibilità è concepibile solo attraverso l'ammissione di un'intelligenza di questo tipo. Vediamo innanzitutto che la domanda di come sia possibile praticamente il sommo bene ha condotto Kant a porre *in primis* la questione di come sia concepibile, vale a dire pensabile, la sua attuazione.

Dal punto di vista soggettivo, attraverso questo postulato, al rispetto della legge si aggiunge la rappresentazione dell'esistenza possibile del sommo bene, del quale si è accertata la conformità alla legge universale. Il riferimento al postulato è dunque l'unico modo in cui un essere finito possa rappresentarsi la possibilità del sommo bene. Il passaggio alla religione è giustificato, dunque, dal bisogno soggettivo dell'uomo di comprendere la possibilità di realizzare un comando oggettivo che la ragione gli impone nella forma dell'obbligatorietà categorica della legge.

Il terreno principale nel quale si muove qui Kant, dunque, è quello della concepibilità della realizzazione morale, e non tanto dell'effettiva concretizzazione dell'agire[379]. Questo punto è rilevante nel constatare che l'esigenza dell'indagine critica mira, nel porre per la prima volta la questione della realizzazione morale, a trovare quelle condizioni di possibilità in cui in primo luogo il soggetto agente si pensi come soggetto di un'azione morale che acquisti un senso nel mondo. Porre le condizioni di pensabilità del senso morale dell'azione umana è la priorità della filosofia pratica kantiana esposta nella seconda *Critica*[380]: il terreno dell'azione è il luogo della successiva attestazione e verifica di una determinazione della volontà, la cui aderenza alla legge – e dunque la cui validità – si gioca sul piano della configurazione dell'ordine dei moventi, che è un piano che precede l'effettiva visibilità dell'agire. Per queste ragioni

[378] Promuovere il sommo bene è «non solo un diritto, ma anche una necessità legata come bisogno al dovere, supporre la possibilità di questo sommo bene; il quale, avendo luogo soltanto con la condizione dell'esistenza di Dio, lega inseparabilmente la supposizione di questa esistenza col dovere, ossia è moralmente necessario ammettere l'esistenza di Dio» [KpV A 226].

[379] A questo riguardo si riportano i commenti di M. Mori: «Dunque il riferimento ai postulati non sembra condizionare direttamente la possibilità dell'azione morale in generale, sia perché la determinazione della volontà da parte della legge è indipendente dal sommo bene, sia perchè i postulati, intesi come condizione di possibilità, riguardano esclusivamente il sommo bene» [cfr. Mori, M., *Felicità, virtù e religione in Kant*, cit., p. 76].

[380] Nello sviluppo della filosofia pratica kantiana degli anni '90, il sommo bene e le sue condizioni religiose svolgono un ruolo in cui vi è una più stretta connessione tra il sommo bene e i postulati, e la teoria generale dell'azione: qui viene sottolineato con maggiore forza il rapporto inscindibile e più diretto tra volontà e suo scopo. Si legge ancora in M. Mori: «è vero che nella *Critica* la definizione del sommo bene comporta già necessariamente la postulazione, come condizioni della propria possibilità, dei due assunti fondamentali della fede cristiana e, quindi, il passaggio dalla morale alla religione. Ma, anche se Kant mantiene qualche ambiguità sulla funzione determinante del sommo bene nei confronti della volontà pura, egli non giunge ancora a fare di esso la condizione dell'efficacia dell'azione morale. Questo è invece il presupposto de *La Religione*: qui la speranza nella felicità morale futura, che soltanto Dio può dare, acquista una posizione di primo piano nella stessa vita morale dell'uomo» [Mori, M., *Felicità, virtù e religione in Kant*, cit., p. 79].

l'ammissione della «esistenza di questa intelligenza è così legata con la coscienza del nostro dovere»[381].

> In relazione all'intelligibilità di un oggetto (il sommo bene) dato a noi tuttavia mediante la legge morale, e quindi di un bisogno nel rispetto pratico, può chiamarsi f e d e, ed invero f e d e r a z i o n a l e p u r a, perché semplicemente la ragion pura (tanto secondo il suo uso teoretico tanto secondo quello pratico) è la sorgente da cui deriva[382].

Il valore pratico della postulazione consiste nel fatto che il postulato entra nella determinazione stessa dell'intenzione morale: il soggetto kantiano postula tale esistenza nell'operare continuo del suo esercizio morale. Nella moralità intesa come continuo esercizio di perfezionamento del compimento del dovere, il soggetto mette in gioco e postula ogni volta l'esistenza di Dio nel determinare la sua volontà. Sul piano pratico dell'agire, egli spera in ogni azione che questa conduca al fine ultimo, che lo renderà felice in base al proprio merito e in conformità al merito di tutti gli altri uomini.

Tale postulazione instaura un rapporto di intelligibilità tra il soggetto e l'oggetto della sua stessa autonomia, tra il soggetto e il sommo bene: questo rapporto è chiamato da Kant 'fede razionale pura'. Essa proviene dalla ragione pura pratica e pone la connessione necessaria tra la comprensibilità del sommo bene derivato, che la legge esige, e il sommo bene originario: soltanto attraverso il postulato è possibile 'comprendere' il sommo bene che si è comunque chiamati ad eseguire e a promuovere[383].

Nella formulazione kantiana della realizzazione della moralità, la natura è compresa proprio come terreno della visibilità morale, per cui si presuppone un autore morale di essa al fine di dare senso all'azione[384]. La prospettiva data dalla *Dialettica*, quindi, non concepisce affatto la natura come nullità morale: la natura non è più il terreno delle inclinazioni sensibili da cui astrarsi nella determinazione della propria libertà secondo la legge morale, ma il terreno in cui manifestare la

---

[381] KpV A 227.

[382] *Ibid.*

[383] «Sebbene l'uomo non possa affatto rendersi comprensibile, sotto l'aspetto teoretico-dogmatico, la possibilità dello scopo finale a cui deve tendere […] tuttavia gli rimane un principio pratico-dogmatico del passaggio a questo ideale della perfezione universale, e malgrado l'obiezione che il procedere del mondo quale fenomeno ponga un ostacolo contro questo progresso, egli può ammettere entro questo stesso mondo, considerato come un oggetto in sé, una tale connessione morale-teleologica che proceda verso lo scopo finale, quale fine soprasensibile della ragione pratica, cioè quale sommo bene, secondo un ordine della natura a lui incomprensibile» [AA XX 306-307].

[384] Ivaldo ricorda a più riprese che Kant «non intende con ciò affermare che la religione è un punto di vista che conduce e conferisce *valore* al dovere, ma è un punto di vista che si apre nella dialettica fra la sequela del dovere e la sua (mai garantita) riuscita/corrispondenza nel mondo fattuale, è un punto di vista cioè sul *senso* dell'agire» [Ivaldo, M., *'La concezione morale del mondo' e le sue distorsioni nella Fenomenologia dello Spirito. Una ricostruzione critica*, in: «Il Cannocchiale», n. 3, 2007, p. 180].

moralità, il mondo in cui è possibile la realizzazione dell'oggetto incondizionato della ragione. Essa deve essere completamente sottoposta all'intero orizzonte razionale della moralità: questo è l'aspetto centrale dell'intero tentativo kantiano di superare il dualismo tra sensibilità e moralità nell'ordine del senso morale.
Kant pensa l'effettualità e la concretezza della libertà nei termini di una ricerca di senso morale nell'agire, in vista del fine ultimo della realizzazione del sommo bene, che tenga insieme moralità e natura. L'azione morale può trovare senso solo nel credere in un autore morale del mondo[385]. La domanda di Kant che conduce al postulato di Dio non è una domanda sulla doverosità dell'esistenza morale: la coscienza morale kantiana non si apre alla fede razionale per conoscere l'imperativo e il dovere. Quello che emerge dall'esigenza critica del postulato dell'esistenza di Dio è la risposta alla domanda sul senso ultimo dell'agire già autonomamente morale, di fronte alla possibilità reale che nella visibilità dell'agire risulti il fallimento dell'azione, seppure intenzionalmente buona.
Credere in Dio conferisce dunque un'espressione concreta alla fiducia dell'uomo nel fatto che il mondo delle sue azioni sia un mondo morale, che la natura cooperi con la sua volontà e nel quale gli effetti del suo agire non siano privi di senso; per l'uomo kantiano il credere in Dio non è che espressione di una fiducia riguardo agli effetti della propria autonomia[386]. Ogni uomo deve tenere fermo per se stesso il fine dell'unità di dignità e felicità, di sensibilità e ragione, del dovere e del suo compimento. Presupporre tale unità, che eccede il potere dell'individuo, ma che pur àncora il senso del suo agire incerto a un terreno fidato, accresce il valore del singolo tendere morale al bene[387].
Il significato e l'interesse che nutre l'uomo kantiano per Dio testimonia la potenza – effettivamente pratica in quanto agisce sul suo essere – di ciò che non appartiene al sapere. In questo senso la fede kantiana è un atto individuale che deriva dalla richiesta di tener insieme – in un unico essere e anche oltre i limiti della propria esperienza – mondo e ragione.

Con il pensiero di Dio e di un mondo morale è concepita la concordanza del fine scelto dal singolo con i fini di tutti coloro che operano secondo i fini razionali. Il presupposto di un mondo morale è il presupposto di un'armonia di più soggetti attivi regolati da una norma necessaria, attraverso cui la natura diventi

[385] Kant ha di vista la visione dello svolgimento immanente di un'idea della ragione pratica come principio che determina la realizzazione. Il programma kantiano è quello di comprendere ciò che deve essere fatto, l'atto di rendere reale la verità razionale della legge morale. Questo è il senso della ragione pratica e dell'azione etica.
[386] Per l'interpretazione della fede in Dio come fiducia, cfr.: Wood, A., *Kant's moral Religion*, Cornell University Press, Ithaca and London, 2009, pp. 160-175; cfr. anche Id., *Rational Theology, moral faith, and religion*, in: Guyer, P. (Eds. by), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge Univ. Press, New York 1992, pp. 394-416.
[387] Secondo Reinhard Brandt nell'idea di un agire all'unisono (*Gleichklang*) compare talvolta in Kant l'idea di un futuro morale complementare ai modi del tempo [cfr.: Brandt, R., *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2007, p. 179].

mondo[388]. Il divenire fisico è attraversato dalle 'libere' azioni umane, le quali, secondo la definizione di libertà trascendentale, sono indipendenti da quel divenire e costituiscono un inizio. Le plurali causalità libere, in atto nel mondo, istituiscono una legge necessaria che prescrive come risultato dell'agire un armonizzarsi delle *Handlungen*, una sorta di *sincronizzazione* di tutte le azioni.
Un tale risultato costituisce l'unità di un intero corpo agente formato da ogni individuo che eserciti la propria libertà. Si noti, qui, che tale cooperazione s'instaura necessariamente anche con tutti coloro che hanno agito in passato e agiranno in futuro. Proprio l'imperscrutabilità delle intenzioni proprie e altrui lascia il soggetto supporre la moralità del sé e dell'altro indipendentemente da ogni condizione di tempo. Pensare una convergenza all'unisono di tutte le intenzioni di tutti i soggetti liberi che agiscono *nel* mondo implica pensare una contemporaneità – uno *Zugleichsein* – di agenti morali.
Se con il postulare una durata infinta della sua personalità il soggetto postula una *consecutio* di elementi del singolo, quali le unità di determinazione della sua volontà (le diverse scelte), così con il postulare Dio come il sommo bene originario egli pensa una *consecutio* di più soggetti implicati nella realizzazione del sommo bene comune sulla terra: in particolare pensa un simultaneo agire nella medesima direzione di tutti i soggetti agenti e al tempo stesso dell'intera natura. Per il raggiungimento del sommo bene nel mondo è richiesto il concorso di una serie di più cause e di tutte le serie causali che sono effettive in generale nella natura. Dio, in quanto autore della natura, produce una proporzione tra il regno dei costumi e il regno naturale, in quanto in grado di intervenire nell'ordine naturale del mondo sensibile per istituire una conformità tra moralità e natura. Con il pensiero di un sommo bene originario si pensa dunque il contemporaneo concorso di più serie causali, noumeniche e sensibili. Emerge qui il modello di un'unitaria struttura sincronica che caratterizza il mondo morale. Seppure Kant non utilizzi mai il termine *Zugleichsein* in contesti di filosofia pratica[389], nel postulato kantiano e nella fede razionale è presente implicitamente, a nostro avviso, un significato morale di simultaneità[390].

[388] Per un approfondimento sui diversi significati di *Natur* e *Welt* in questo contesto, e sull'utilizzo kantiano delle due espressioni, rimandiamo a: Friedo, R., *Die Postulate der reinen praktischen Vernunft*, cit., pp. 161-202.
[389] Il termine *Zugleichsein* compare ventuno volte nell'intero *corpus* kantiano, quindici volte nelle *Analogie dell'esperienza* [KrV A 177/B 219; A 182ss/B 224ss.; A 211ss/B 256ss], due volte nello *Schematismo* [KrV A 144/B 183; A 144/B 184], una volta nella *Prefazione* della Edizione II [KrV B XLI], una nei *Prolegomena* [Prol, KGS IV, 307] e una volta nell'*Analitica del Sublime* della *Critica del Giudizio* [KU, KGS V, 259]. Su quest'ultimo utilizzo del termine, che differisce dagli altri, cfr.: Olson, M.J., *The Intuition of Simultaneity: 'Zugleichsein' and the Constitution of Extensive Magnitudes*, in: «Kant-Studien», 101, 2010, pp. 429-444.
[390] Una tale interpretazione è conciliabile, a nostro avviso, con la tesi di Volker Gerhardt sul primato del presente (*Der Primat der Gegenwart*) che emerge dall'etica kantiana [cfr.: Gerhardt, V., *Immanuel Kant, Vernunft und Leben*, Reclam, Stuttgart 2002, pp. 241-243].

Al fine di comprendere il problema della collocazione temporale della realtà del sommo bene, vediamo ora come Kant, nel confronto con la dottrina morale cristiana, apporti una sottile modifica al significato del concetto di felicità[391]. Nell'esposizione della dottrina cristiana come dottrina morale prima ancora che come dottrina religiosa, Kant tratta i nuclei teorici in essa contenuti translitterandoli nella prospettiva critica della dottrina dei postulati[392]. Nel regno di Dio è così da individuare il sommo bene e dunque la risposta alla problematica morale della ragione pura pratica[393]: il cristianesimo sarebbe conforme, senza spostamenti teoretici, alla dottrina dei postulati. In questo tentativo di mostrare tale coincidenza contenutistica avviene tuttavia una sottile ma significativa modifica del concetto di felicità rispetto alla sua celebre definizione di secondo elemento del sommo bene. Inclusa nel concetto di quest'ultimo, essa indicava lì la presenzialità della felicità nell'agire (seppure in un preciso ordine di nozioni), esprimendo la concordanza dell'intera natura e dell'intera facoltà di desiderare al fine morale, presentando infine la centralità dell'elemento empirico della soddisfazione.

> La santità dei costumi vien già mostrata in questa vita come modello; ma il benessere proporzionato ad essa, la b e a t i t u d i n e, è rappresentata come raggiungibile solo in un'eternità; q u e l l a (la santità) infatti deve sempre essere il prototipo del modo di procedere di ogni stato, e il progredire verso di essa è già possibile e necessario in questa vita, q u e s t a invece in questo mondo, col nome di felicità, non può affatto esser raggiunta (per quanto dipende dal nostro potere), e perciò può essere oggetto solo di speranza [A 232].

Qui la felicità non è posta come l'oggetto necessario, fin da sempre presente e compreso nella rappresentazione del sommo bene (quel che ha reso necessaria la

---

[391] Già alcune *Reflexionen* (cfr. *Refl.* 6872 [XIX, 187], 7060 [XIX, 238]) si avvicinavano ai concetti del cristianesimo di un Dio provvidente e di una *futura* beatitudine eterna.

[392] Prima di addentrarsi nella considerazione della dottrina del cristianesimo Kant conduce una disamina in cui si prendono in considerazione le conseguenze delle dottrine antiche sul concetto di felicità. La felicità si configura per gli epicurei come un ideale di felicità moderato, in conformità con i criteri prudenziali dei loro precetti, mentre dalla dottrina stoica si desume una visione della felicità del tutto coincidente con quella di moralità, che rischia di diventare fanatismo morale.

[393] KpV A 231-232. Vanno a questo proposito sottolineate le difficoltà che sorgono nel confrontare questa esplicita tesi con la problematica interpretazione della grazia cristiana, su cui torneremo più avanti. Per la segnalazione di questo problema, che non possiamo qui approfondire, cfr.: Gonnelli, F., *Guida alla lettura della Critica della ragion pratica di Kant*, Laterza, Bari 2006, p. 178. Sulla lettura del cristianesimo a fronte dell'interiorizzazione della legge e sullo sviluppo storico delle forme della copertura cultuale della verità morale qui esposta della religione cristiana, sviluppate ne *La religione entro i limiti della sola ragione*, cfr. Silber J. R., *The Ethical Significance of Kant's Religion*, in: I. Kant, *Religion within the limits of Reason alone*, Arper & Row, New York 1960, e Wimmer R., *Kants kritische Religionsphilosophie*, cit. Per la traslitterazione dei concetti cristiani e per la contestualizzazione storica dell'ermeneutica kantiana, cfr.: D'Alessandro, G., *Kant e l'ermeneutica. La religione kantiana e gli inizi della sua ricezione*, Rubettino, Catanzaro 2000.

postulazione), ma è accennata in una forma diversa: essa è presentata come elemento corrispettivo 'in questo mondo' della beatitudine, della salvezza o del paradiso. Così intesa, però – e questo è il punto rilevante – essa «non può affatto esser raggiunta», ed è «oggetto *solo* di speranza». In questo modo la felicità è collocata in un futuro irraggiungibile e si intrattiene con essa soltanto un rapporto di speranza.

Sulla base del postulato di una durata infinita della personalità intelligibile questo rapporto verso l'irraggiungibile era stato razionalizzato e quindi reso presente nella determinazione morale. Nell'esposizione della vicinanza della dottrina kantiana al cristianesimo, invece, questa stessa felicità comincia a essere differita in un mondo intelligibile. La santità raggiungibile solo all'infinito (postulato dell'immortalità dell'anima) è il prototipo del progredire in questa vita, e, come è emerso, del costante esercizio in cui consiste l'effettiva moralità; la beatitudine, invece, sotto il nome di felicità in questa vita, sembra non avere alcun rapporto con l'immediatezza e la presenzialità dell'agire e dell'esercizio morale; sembra essere uno stato di cose che è solo possibile sperare in un futuro non attingibile, trascendente.

Nell'esporre la propria filosofia morale dalla prospettiva cristiana, Kant pone l'argomentazione partendo dal punto di vista della totalità: colloca, cioè, parallelamente i concetti cristiani di santità e beatitudine – come totalità – accanto a quella di sommo bene. In questo senso abbandona il tema della felicità – e con essa il suo innegabile significato empirico – e parla di un benessere proporzionato alla santità, due totalità in cui, tuttavia, l'uomo e la sua felicità come soddisfazione empirica dell'intera facoltà di desiderare, non c'entrano. Si abbandona dunque il problema della felicità e si pone quello della speranza nella beatitudine ultraterrena. Il paradiso e la salvezza, la beatitudine cristiana, è il bene proporzionato alla santità (in analogia alla proporzione tra moralità e felicità in questa vita); ora, questo bene non si può descrivere come piena felicità, ma dire felicità è l'unico modo in cui ci possiamo rappresentare questo bene. Naturalmente questo è un modo di rappresentazione sotto condizioni sensibili, sotto il nome di felicità, un benessere totale che in questa vita non può appartenere agli uomini[394].

Avremmo in questo senso uno sdoppiamento del significato di felicità. Da una parte si ha una felicità rappresentata, vale a dire la rappresentazione della totalità della beatitudine che non è di questo mondo (questa sarebbe la totalità delle condizioni dell'intera facoltà di desiderare trasposta oltre la condizione temporale

[394] A questo proposito Victoria Wike confronta questo particolare tipo di felicità con la felicità morale e la contentezza di sé. Per questi concetti, che esprimono piuttosto un analogo della felicità, sorge la domanda: come si può parlare di soddisfazione dei nostri bisogni e inclinazioni all'interno di un mondo intelligibile? L'autrice ipotizza che forse queste accezioni di benessere potrebbero essere comprese come felicità, ma esclusivamente in relazione al mondo intelligibile, e non a questo mondo. Resta il problema di una sorta di felicità intelligibile (cfr. Wike, V.S., *Kant on happiness in Ethics*, State University of New York Press, New York 1994, pp. 19-20).

nell'eternità, e sarebbe piuttosto una sorta di analogo intelligibile della felicità); dall'altra, si ha la felicità come effetto proporzionato nel mondo sensibile (richiesta come conseguenza e oggetto del dovere, la quale non è attestata nel mondo della natura ma insita nel concetto di sommo bene).
Kant sta tentando, nella collocazione di questo ordine di concetti, di creare un parallelismo tra la totalità del sommo bene e la totalità, impossibile nel mondo, della beatitudine. La prima è *presente* nella stessa legge morale, oggetto del dovere proporzionato alla moralità (dimensione da pensare possibile perché dovuta). La seconda, invece, indica un bene proporzionato alla santità[395], che sembra piuttosto una felicità in quanto conformità tra santità e il suo bene corrispondente, la quale non attiene affatto al terreno dell'agire morale, ma è da rappresentarsi piuttosto in un *futuro irrealizzabile* e inattingibile dal soggetto umano.

> Ciò nondimeno il principio cristiano della morale stessa non è teologico (quindi eteronomia), ma autonomia della ragion pura pratica per se stessa, perché essa, della cognizione di Dio e della sua volontà, non fa il principio di queste leggi, ma soltanto il principio del pervenire al sommo bene, con la condizione dell'osservanza di queste leggi: ed anche il m o v e n t e proprio dell'osservanza di queste leggi, non lo pone nelle conseguenze desiderate di essa, ma solo nel fedele adempimento di questo consiste il merito onde ottenere la felicità[396]

Con quest'affermazione Kant ritorna alla centralità dell'autonomia e la felicità torna a essere il merito del fedele adempimento del comando morale[397]. Il filosofo attribuisce qui lo *status* di comandamento divino, proveniente dal Dio appena postulato, a ogni dovere determinato, a ogni legge pratica e massima morale del soggetto, ponendo con questo un peculiare rapporto soggettivo. Il soggetto morale, nella formazione progressiva del proprio carattere, stabilisce, in maggiore o minore approssimazione al dovere puro, le innumerevoli massime che determinano concretamente il suo agire: in ciò consiste la relazione soggettiva al Dio postulato, il quale è pensato come autore di questi comandamenti. L'obiettivo di fondo di queste pagine è quello di non lasciare alla religione i concetti

[395] Per un maggiore chiarimento dell'ordine di questi concetti che qui Kant sovrappone e per la distinzione di questi due modi di intendere qui la felicità, cfr.: Albrecht, M., *Kants Antinomie der Praktischen Vernunft,* cit., p. 129.
[396] KpV A 232.
[397] «In questo modo la legge morale […] conduce alla r e l i g i o n e, c i o è a l l a c o n o s c e n z a d i t u t t i i d o v e r i c o m e c o m a n d a m e n t i d i v i n i, n o n c o m e s a n z i o n i, c i o è d e c r e t i a r b i t r a r i e p e r s e s t e s s i a c c i d e n t a l i d i u n a v o l o n t à e s t r a n e a, ma come leggi essenziali di ogni volontà libera per se stessa, che però devono essere considerate come comandamenti dell'essere supremo, perché soltanto da una volontà moralmente perfetta (santa e buona), e nello stesso tempo anche onnipotente, possiamo sperare il sommo bene, che la legge morale ci fa un dovere di porre come oggetto dei nostri sforzi, e quindi possiamo sperare di giungervi mediante l'accordo con questa volontà. Anche qui perciò tutto rimane disinteressato e fondato semplicemente sul dovere» [KpV A 233].

irrazionali e misteriosi che potrebbero inficiare la stessa morale. Per la morale kantiana i comandamenti divini non sono nulla di oscuro e misterioso ma sono quei principi pratico-morali che il soggetto segue nella determinazione continua delle massime del proprio agire. Queste ultime, sulla base del postulato di un'intelligenza e di una volontà razionale che fornisce senso all'agire unicamente per il dovere, vengono ad avere validità morale e possono anche chiamarsi comandamenti.

Si veda ora più da vicino qual è lo statuto dei postulati kantiani, al fine di chiarire la stessa pensabilità dell'idea morale di una simultaneità di natura e mondo che è emersa fin qui.
All'interno della celebre esposizione della dottrina dell'estensione (*Erweiterung*) della ragione pura nel suo uso pratico, Kant tematizza, nei paragrafi conclusivi della *Dialettica*, la questione della pensabilità dei postulati. Nel VI paragrafo, *Sui postulati della ragione pura pratica in generale*, essi sono definiti come «s u p p o s i z i o n i (*Voraussetzungen*) da un punto di vista necessariamente pratico, e quindi non estendono la conoscenza speculativa, ma danno alle idee della ragione speculativa i n g e n e r e (*allgemeinen*) – mediante la relazione con ciò che è pratico – realtà oggettiva (*objektive Realität*)»[398]. Senza soffermarci in questa sede sul problema dell'introduzione del postulato *sui generis* della libertà[399], seguiamo l'argomento della legittimazione della pensabilità delle idee postulate: a partire dal dovere morale e dalla possibilità che esso presuppone del sommo bene (l'argomento del devo dunque posso), si deduce la possibilità di postulare la realtà di queste idee[400]. Sul piano logico è avvenuto, riguardo alle idee della ragione, un passaggio fondamentale del loro valore modale, dallo statuto di idee problematiche allo statuto di idee assertorie: di fronte la necessità del sommo bene si è costretti a rendere assertorio il rapporto con le condizioni che rendono possibile il sommo bene.

> In tal modo, mediante la ragione pura pratica, viene estesa (*erweitert*) realmente la nostra conoscenza […] ma s o l t a n t o n e l r i s p e t t o p r a t i c o. […] Abbiamo soltanto riunito i concetti di esse nel concetto pratico del sommo bene come oggetto della nostra volontà ed affatto a priori, mediante la ragion pura, benché solo mediante la legge morale, ed anche semplicemente rispetto a questa, in vista dell'oggetto che essa comanda[401].

---

[398] KpV A 238.
[399] La libertà riveste un ruolo differente rispetto agli altri postulati, perché non è supposta attraverso la mediazione del sommo bene ma è derivato direttamente dall'esposizione dell'*Analitica*. Per i problemi relativi alla libertà intesa qui come postulato non annunciato dall'argomentazione strutturale, e per la differenza, che qui Kant sembra non tenere conto riguardo la realtà oggettiva delle idee di Dio da una parte e l'idea della libertà dall'altra, cfr.: Albrecht, M., *Kants Antinomie der Praktischen Vernunft,* cit., p. 167-83.
[400] KpV A 239.
[401] KpV A 240.

Nel VII paragrafo della *Dialettica*, *Come sia concepibile un'estensione della ragion pura, nel rispetto pratico, senza che perciò nello stesso tempo sia estesa la sua conoscenza come ragione speculativa*, Kant conduce un'argomentazione trascendentale attraverso le seguenti premesse: per estendere a priori la ragione pura, sulla base dell'unità di essa, c'è bisogno di individuare il suo fine, il suo scopo; esso viene fornito solo dal dominio pratico come oggetto incondizionato derivato dall'imperativo categorico (il sommo bene) ed è stato possibile affermare la sua esistenza solo tramite la presupposizione (*Voraussetzung*) di concetti teoretici. La dottrina che qui espone Kant dell'estensione della ragione pura è dettata dal voler delimitare e circoscrivere quale genere di sapere si può attribuire ai postulati, affinché non siano collocati oltre i limiti della ragione pura. La difficoltà che qui Kant affronta è quella di specificare che essi non possano essere considerati oggetti di conoscenza metafisica[402].

La collocazione del concetto di sommo bene come fine pratico necessario estende praticamente una conoscenza pura: è la stessa nozione di sommo bene, il cui concetto è stato possibile determinare attraverso la postulazione dell'immortalità dell'anima e di Dio, che implica l'estensione della ragione pura. Questi concetti «adesso sono conosciuti in modo assertorio come tali a cui realmente convengono oggetti, perché la ragion pratica abbisogna inevitabilmente dell'esistenza di essi per la possibilità del suo oggetto, il sommo bene, che praticamente è assolutamente necessario; e quella teoretica perciò è giustificata a presupporli»[403].

In tale conoscenza pratica dei postulati, e insieme dei riferimenti ad essi implicitamente connessi delle dimensioni di un tempo morale non condizionato dalla *Zeit*, «non ci può esser dato niente che spetti all'intuizione di essi. […] Essi sono p e n s i e r i (trascendenti), in cui non è contenuto niente di impossibile»[404].

La conoscenza assertoria delle idee attribuisce loro la categoria di realtà, e si può predicare la loro esistenza. La relazione con la legge morale resta un rapporto di costrizione; la relazione con i postulati che da essa derivano, invece, è un rapporto di libera scelta. Nel dare valore assertorio a queste proposizioni il soggetto morale considera e crede diversamente in Dio, nell'immortalità, nella libertà e con ciò in un mondo morale di cui è responsabile. Si attua il passaggio da un sapere solo soggettivo e problematico ad una pura rappresentazione oggettiva, che fornisce ai postulati – e con essi alle dimensioni morali del presente e del futuro prossimo – un oggetto, e instaura con essi un rapporto di adesione.

---

[402] «Dunque, mediante la legge pratica, la quale comanda l'esistenza (*Existenz*) del sommo bene possibile nel mondo, vien postulata la possibilità di quegli oggetti della ragione pura speculativa, la realtà oggettiva (*objective Realität*) che questa non poteva loro assicurare» [KpV A 242].
[403] KpV A 242-3.
[404] *Ibid.*

Kant sottolinea il bisogno per la *praktische Vernunft*[405], nella sua determinazione a realizzarsi, della realtà di tali idee. Cosa significa pensare i postulati come reali? E in cosa consiste per noi la realtà di un tempo morale legato ad essi? Nel relazionare a oggetti le idee di Dio, immortalità, libertà[406] – e potremmo dire anche del mondo morale e del suo tempo – consiste l'estensione (*Erweiterung*) della ragione (e non della conoscenza)[407].
Attraverso l'argomento dell'estensione della ragione pura secondo la prospettiva pratica, le idee guadagnano la definizione di idee costitutive e immanenti[408]: questo è l'obiettivo principale dell'argomento trascendentale che qui conduce Kant.

> Qui esse diventano i m m a n e n t i e c o s t i t u t i v e, perché sono principi della possibilità di realizzare (*wirklich zu machen*) l' o g g e t t o n e c e s s a r i o della ragion pura pratica (il sommo bene), giacché, senza ciò, sono principi t r a s c e n d e n t i e semplicemente r e g o l a t i v i della ragione speculativa, i quali le impongono, non di ammettere un nuovo oggetto oltre l'esperienza, ma soltanto di avvicinare alla perfezione il suo uso nell'esperienza[409].

Qui 'immanente' e 'costitutivo' vanno intesi come trascendentali: essi sono principi della possibilità di realizzare l'oggetto necessario della ragione pura pratica, il sommo bene. Essi permettono quindi l'esperienza pratica morale, sono le condizioni di possibilità dello stesso darsi della morale: il loro carattere costitutivo e non regolativo consiste nel creare quel dominio in cui tali idee

[405] Il bisogno pratico di senso indica la necessità soggettiva della ragione pura pratica di aderire al dovere e al suo oggetto, che non necessita di alcuna attestazione oggettiva della 'opinione teoretica sulla natura delle cose' (*Beschaffenheit der Dinge*), come costituzione attuale ed empirica dell'esistente [cfr.: KpV 258]. Qui Kant sottolinea che la costituzione della cose come costituzione oggettiva, empirica dell'esistente è tale solo in quanto giudicata dalla stessa ragione pura; essa, indagata criticamente nel proprio esser di fatto (soggettivamente) costituita, nel dominio pratico, di un dovere a cui obbedisce, giudica in base a questa sua natura sulla oggettiva costituzione delle cose. In altri termini la struttura dell'ordine delle cose è data in un certo modo solo in quanto la natura stessa della ragione pura pratica la giudica così in base al ciò che le è per costituzione prescritto.
[406] Accenniamo di nuovo al problema, più volte rilevato dalla letteratura kantiana, che qui Kant, per amor di sistema, sta parlando indistintamente dei tre postulati, come se la loro realtà oggettiva venisse fornita secondo lo stesso procedimento: ma come già dimostrato nell'*Analitica*, l'oggetto della libertà è il fatto della ragione, e non può essere lo stesso oggetto che viene fornito ai postulati come oggetto in genere, cioè il significato delle categorie corrispondenti.
[407] «Quindi con ciò non vi è alcuna estensione della conoscenza (*keine Erweiterung der Erkenntnis*) di d a t i o g g e t t i s o p r a s e n s i b i l i, ma tuttavia un'estensione della ragion teoretica (*Erweiterung der theoretischen Vernunft*) e della conoscenza di essa rispetto al soprasensibile in generale, in quanto essa è obbligata ad ammettere che v i s o n o t a l i o g g e t t i, senza però poterli determinare di più» [KpV A 244].
[408] Questo è il primo luogo negli scritti di Kant in cui le idee sono chiamate costitutive e immanenti.
[409] KpV A 244.

regolano ciò che accade[410], e la ragione ne fa un uso esclusivamente in riferimento a oggetti in generale e non a intuizioni[411].

Nel determinare il concetto di sommo bene, la ragione pura ha bisogno praticamente delle idee della determinazione pura della volontà, di una durata infinità della personalità del soggetto morale e di un sommo bene originario (dotato di intelligenza e volontà)[412]. L'argomento trascendentale che ha legittimato la pensabilità dei postulati spiega dal punto di vista critico cosa accade da sempre nell'agire umano sotto un profilo morale: lo scopo del procedimento filosofico-critico è di costruire appositamente a posteriori concetti che l'uomo già da sempre pensa di fatto nell'agire, e di legittimarli nella giusta collocazione all'interno della struttura della ragione finita[413]. La legittimazione dello statuto assertorio delle idee dei postulati della ragione pratica indica, dimostra e legittima come di fatto i soggetti morali si pensano in quanto tali. Prima ancora dell'azione attestabile come moralmente compiuta o come fallimentare, l'indagine critica focalizza l'attenzione sui presupposti di un attore morale che, pensandosi tale, tenta di agire moralmente, di assumersi e determinare la propria moralità, in vista dell'azione[414].

La ragione ha a che fare con idee e con la loro realtà ed esistenza, il cui riferimento empirico non è mai quello dell'esperienza ma quello della

---

[410] Kant sta qui specificando le condizioni per la realizzazione del sommo bene, ma queste argomentazioni si collocano nell'ordine di indagare sotto il profilo critico, come rendere reale l'oggetto del sommo bene unicamente nel pensiero, attraverso appunto la realtà oggettiva di un concetto. Questa è la ragione per cui Kant qui utilizza il termine '*wirklich zu machen*', e non '*realizieren*', che indica la realizzazione morale nel fenomeno dell'azione.

[411] «Qui non si tratta neanche della conoscenza teoretica di queste idee, sebbene soltanto del fatto che esse hanno degli oggetti in genere (*überhaupt Objecte*). Questa realtà procura la ragion pura pratica, e perciò la ragione teoretica non ha nient'altro da fare che p e n s a r e quegli oggetti mediante le categorie» [KpV A 245]. Il problema che Kant si trova ad affrontare è il seguente: perché possiamo pensare per le categorie un oggetto in genere e non necessariamente un oggetto determinato, uno schema, dato quindi un'intuizione, e dunque supplire alla nostra ignoranza circa il loro contenuto significativo di esse? Nella sola facoltà di pensare il significato delle categorie stesse è dato dal riferimento all'oggetto in genere, come oggetto solo pensabile, ma il fatto che questo oggetto esista realmente, ovvero che la categoria abbia senso pur senza riferimento all'intuizione, è legittimato dal fatto indubitabile che la ragione, nel dominio pratico, ne fa uso (dando ad esse un significato).

[412] Tale realtà è stata affermata non empiricamente, ma tuttavia oggettivamente, dalla ragione teoretica in questo specifico riferimento all'oggetto in generale, formulando rispetto ad essi proposizioni assertore di realtà: ma, sottolinea più volte Kant, è solo a partire dall'esigenza pratica di rispondere all'adempimento completo della realizzazione del dovere, che si può giungere a questo.

[413] La ragione umana è fatta in modo tale da pensare queste idee in questo modo, in riferimento alla stessa costituzione della ragione, che non può conoscerle ma le deve e le può asserire di fronte al costitutivo dovere morale e all'oggetto incondizionato di essa.

[414] La centralità della critica dell'agire pratico consiste nel legittimare non l'azione effettiva del soggetto agente ma il pensarsi del soggetto 'in vista' dell'agire; quel che interessa è guardare al soggetto morale nella sua consapevolezza, prima ancora che come attore morale; si guarda al come giunge il soggetto a pensarsi come essere morale prima ancora che come agente morale. Dietro l'azione determinata in vista della morale c'è già da sempre questo pensare, il vero oggetto della filosofia critica.

costituzione stessa della ragione umana, in quanto dotata di fatto della legge morale, di cui fa una particolarissima esperienza. Il concetto di Dio appartiene esclusivamente alla morale e non alla fisica. Quando si attribuiscono a Dio gli attributi di intelletto e volontà, in relazione tra loro, si resta nell'ambito dell'uso pratico della ragione. Per relazione tra intelletto e volontà Kant intende la speciale categoria della causalità a cui riferire il concetto di libertà: si tratta della relazione causale tra ragione pura e volontà, che acquista oggetto, come abbiamo detto, direttamente dal fatto della ragione.

L'uso analogico delle categorie, per cui è possibile pensare Dio e l'immortalità dell'anima, è permesso solo a partire dalla realtà oggettiva, fornita dal fatto della ragione, del concetto soprasensibile di libertà, con cui si dà realtà alla relazione causale tra intelletto e volontà. Di qui ha realtà oggettiva anche il concetto di sommo bene, le condizioni che lo rendono possibile e le implicazioni di un tempo che non trova più riscontro nelle forme pure dell'intuizione.
A partire dalla necessità pratica dell'ammissione di un Dio, è possibile, all'interno dei limiti ormai consolidati sotto il profilo critico, attribuire ad esso gli attributi di 'onnisciente' (a garanzia della perfetta aderenza della *Gesinnung* alla legge morale) e di 'onnipotente' (per la creazione della conformità di felicità e condotta morale)[415]. Solo in questo modo sono giustificati gli attributi del Dio cristiano, confutata ogni loro validità teoretico-conoscitiva e legittimata invece un'esclusiva validità morale. La relazione tra la legge morale e i postulati resta, così, per la filosofia critica, inviolabile[416].

Sulla base della dottrina del fatto della ragione si fonda la possibilità di agire per il soggetto morale con la finalità pratica del promovimento, possibile con tutte le proprie forze, del sommo bene. Solo così si risponde per Kant alla domanda di senso ultimo dell'agire morale, come direzione di senso, che nella presenzialità dell'azione esercita continuamente la fede razionale pura nei postulati ammessi. Mentre il rapporto con il dovere è sempre costitutivamente un rapporto di obbligazione, il rapporto con i postulati ha il carattere della scelta, e precisamente della scelta di coprire di senso ultimo l'agire per il dovere. In ciò consiste la fede razionale[417].

---

[415] KpV A 250-251.
[416] KpV A 254-255.
[417] «L'uomo onesto può ben dire: io v o g l i o che vi sia un Dio: che la mia esistenza in questo mondo, anche fuori della connessione naturale, sia ancora un'esistenza in un mondo puro dell'intelletto; e finalmente, anche che la mia durata sia senza fine; io persisto in ciò e non mi lascio togliere questa fede […]. Solo il modo in cui noi dobbiamo concepire una tale armonia delle leggi naturali con quelle della libertà, ha in sé qualcosa riguardo a cui ci spetta una s c e l t a […]. La nostra ragione trova i m p o s s i b i l e per essa concepire, secondo il semplice corso della natura, una connessione così esattamente determinata, e così continuamente conforme a fini, tra due eventi del mondo che succedono secondo leggi così diverse» [KpV 258-261]. Sulla 'scelta' dell'esistenza di Dio in Kant in connessione alla collocazione del sommo bene, cfr.: Wike, V., *Kant on Happiness*, cit., p. 157.

Si può scorgere qui ancora una volta come il punto kantiano che recupera il senso dell'agire morale sia la persistenza e la costanza nell'agire morale, che acquista il proprio senso "fuori dalla connessione naturale". Il soggetto che agisce di volta in volta per il dovere tiene fermo, indipendentemente dall'effetto, parziale o addirittura fallimentare dell'azione, il pensiero dell'appartenenza ad un "mondo puro dell'intelletto" (postulato della libertà), alla durata senza fine della propria esistenza come noumeno (immortalità dell'anima) e a un ordine effettivo delle cose in cui la felicità viene corrisposta alla dignità (postulato dell'esistenza di un sommo bene originario).

Da una parte abbiamo la necessità oggettiva del sommo bene come oggetto della ragione pura pratica derivata dal dovere; dall'altra il modo in cui il soggetto possa farsi un concetto di esso, attraverso il pensiero di un saggio autore del mondo, che è al tempo stesso il pensiero di un mondo morale strutturato da una simultaneità di cause agenti. Credere e aderire soggettivamente a un tempo sincronico – che di fatto non è riscontrabile nel tempo empirico della natura né nel tempo come condizione della conoscenza di essa – resta una scelta, fondata su un libero interesse pratico della ragione nel voler dare senso al proprio agire per il dovere. Formulare un giudizio su tale essere – così come, diremmo noi, formulare un giudizio sul tempo morale – non fornisce oggettività alla conoscenza ma risponde a un bisogno soggettivo[418]. Kant definisce lo statuto di un simile giudizio il 'principio di una massima dell'adesione (*Fürwahrhalten)*', in cui propriamente consiste la 'fede razionale pura pratica'.

[418] Sul significato di 'soggettivo' e il confronto con la prima *Critica* si legge in Gonnelli: «La seconda *Critica* ha modificato il concetto di "soggettivo". L'incertezza 'soggettiva' della ragione riguardo all'esistenza di Dio sta infatti in un suo limite, non nella soggettività del singolo soggetto; e dunque il valore di verità dei postulati rispetto all'interesse pratico della ragione, è quello della "realtà oggettiva pratica". Il giudizio della ragione, secondo la *Critica della ragion pratica*, aderisce liberamente alla proposizione '*è* moralmente certo che vi sia un Dio', senza alcun bisogno di limitarlo ad un'adesione soggettiva in senso stretto. Il concetto di fede assume così la caratteristica più ampia che sopra abbiamo attribuito ai postulati: la condizione di senso dell'agire morale» [Gonnelli F., *Guida alla lettura della Critica della ragion pratica di Kant,* cit., pp. 189-190].

VI

LO SCHEMATISMO PRATICO

La *Dottrina del metodo* della *Dialettica* della *Critica della ragion pura* assicura la pensabilità di due prospettive, del fenomeno e della cosa in sé: l'utilizzo eterogeneo dei due punti di vista permette di pensare l'*identità* dell'essere umano da un duplice angolo visuale. La conoscenza non può spingersi oltre l'affermazione di una semplice possibilità di unione tra il carattere intelligibile e il carattere sensibile; non può esser determinato, cioè, alcun concetto che affermi come il carattere intelligibile influisca nell'empirico o produca in esso un'inversione.
Come è già emerso fin qui, il carattere empirico del soggetto indica la causa sensibile di tutte le sue azioni nel mondo, ma essa stessa, a sua volta, ha una causalità libera alla base, il suo carattere intelligibile[419]. Come le categorie a priori sono vuote dell'esperienza e richiedono uno schema per la loro applicazione, così il carattere intelligibile – argomentava Kant, come abbiamo visto, nella *Critica* – può essere inteso come una forma morale a priori che richiede lo schema del carattere empirico per la sua concreta attualizzazione nel mondo[420]. Le stesse azioni compiute dall'uomo nel mondo sensibile sono chiamate da Kant *Schemata* del mondo intelligibile[421].

> Le azioni qui nel mondo sono semplici schemi dell'intelligibile; e dunque, questi fenomeni (questa parola già significa uno schema) ricadono in accordo con le leggi empiriche, se si considera la ragione stessa essere un fenomeno (del carattere) in accordo con le loro manifestazioni. Ma la causa di ciò non la troviamo nei fenomeni[422].

Con questa riflessione è presentata l'identità reale di libertà e realtà fenomenica, concepibile solo dal punto di vista della prassi: di qui si comprende come l'agire della ragione non consiste solo in rappresentazioni di possibilità, ma nella sua stessa realizzazione. I concetti pratici presentano uno statuto epistemologico del

---

[419] Cfr.: KrV A 552/B 580 e KpV 100.
[420] Si vedano i passi già citati di KrV A 5539/B 567-A 541/B 569.
[421] Cfr. Daval, R., *La Metaphysique de Kant-Perspectives sur la métaphtsique de Kant d'aprés la théorie du schématisme*, P.U.F., Paris 1950, p. 231.
[422] «Die Handlungen hier in der Welt sind bloße *Schemata* von der intelligiblen; indessen hängen diese Erscheinungen (dies wort bedeutet schon Schema) doch nach empirischen Gesetzen zusammen, wenn man die Vernunft selbst nach ihren äußerungen als ein *phaenomenon* (des Charakters) ansieht. Was aber die Ursache davon sey, finden wir nicht *in phaenomenis*» [RM n. 5.612, in KGS, XVIII, p. 253].

tutto peculiare che testimoniano la stretta coimplicazione di teoria e prassi: nel campo pratico la conoscenza non ha bisogno di uno schema per la concretizzazione dei concetti pratici quanto piuttosto del fare stesso, inteso quest'ultimo come una sorta di 'schema pratico'.

> Siccome in tutti i precetti della ragion pura pratica si tratta soltanto della determinazione della volontà, e non delle condizioni naturali (della facoltà pratica) dell'attuazione del suo fine, i concetti pratici a priori in relazione con il principio supremo della libertà diventano tosto conoscenze, e non devono aspettare le intuizioni per avere un significato; e questo per l'importante ragione che producono essi stessi realtà (*Wirklichkeit*) di quello a cui si riferiscono [l'intenzione della volontà (*Willensgesinnung*)], il che non succede punto coi concetti teoretici[423].

Dal punto di vista pratico è possibile pensare l'identità di libertà e fenomeno e sperare che attraverso l'agire vengano prodotti fenomeni in cui la libertà si mostri come realizzata. I fenomeni, che dal punto di vista teoretico sono contenuti rappresentativi determinati da leggi razionali, sono anche, dal punto di vista della prassi, figure autonome che si estendono nello spazio e nel tempo e che testimoniano l'esercizio della libertà. La *Handlung* che prende parte alla storia fenomenica sarà descrivibile come esternazione e manifestazione (*Äusserung*) di un libero movimento interno della volontà agente. Il carattere fenomenico dell'azione secondo volontà non mostra il piano della natura ma quello della storia in quanto tale, il terreno di mondo in cui l'agente si rende di volta in volta presente: con essa l'agente manifesta l'attualità del suo agire portando la ragione nella storia.
Con il concetto di causalità empiricamente incondizionata la conoscenza teoretica subisce lo scacco di un riferimento a un oggetto incondizionato, a cui non può conferire realtà;

> […] Nella legge morale invece, e quindi nel rapporto pratico, gli vien dato un significato; e così io non ho alcuna intuizione, che ne determini la realtà oggettiva teoretica, ma esso ha nondimeno un'applicazione reale, che si manifesta *in concreto* nelle intenzioni, ossia nelle massime: che cioè ha una realtà pratica che può essere indicata; il che poi è sufficiente a giustificarlo anche riguardo ai noumeni[424].

L'intero processo di costituzione della volontà (*Willensgesinnung*) dell'agente rappresenta la libertà e manifesta nel fenomeno tale fondamento noumenico investendolo del suo carattere storico. Nella conoscenza pratica la ragione vuol riconoscere, nell'azione libera, ciò che resta escluso nel concetto teoretico di

[423] KpV A 116.
[424] KpV A 98-99.

determinazione: l'autonomia che ne è a fondamento[425]. In questa prospettiva la cosa in sé non è da intendersi come una semplice idea ma come realtà del carattere agente: in questa identità reale di libertà e natura non possono essere divisi aspetti liberi e aspetti naturali.
Nella filosofia morale si tratta di fornire non già descrizioni di figure storiche e di azioni ma la loro normatività: le idee pratiche in generale e la *Gesinnung* determinata dalla legge devono trovare la loro espressione nelle figure agenti. Questa richiesta è un'istanza di prassi che introduce la domanda sul significato pratico del concetto di schema. La regola suprema dell'intelligibile è una regola a priori, situata nel regno della noumenicità, ma l'intelletto va portato a esperienza: deve darsi un nesso che sia vincolato a entrambi i lati, quello dell'*a priori* e dell'*a posteriori*.
Nella *Tipica* Kant introduce il problema ponendo la questione nei termini dell'applicabilità della legge morale. Poiché i casi di azione sono sempre casi di azioni possibili e dunque empiriche, si ricerca la possibilità di trovare nel mondo dell'esperienza un caso di azione che, pur sottoposta alle leggi di natura, consenta tuttavia di riconoscere l'applicazione concreta dell'universale incondizionato, dell'idea razionale del 'moralmente buono'. Come può una legge della libertà essere applicata ad azioni che accadono nel mondo dei sensi e appartengono dunque alla natura? Per definizione, la regola pratica non presenta nulla di sensibile ed è impossibile una produzione di uno schema che, in quanto intuizione sensibile a priori, fornisca contenuto e significato a un concetto dell'intelletto.
Al fine di focalizzare l'attenzione sul problema dello schematismo che si pone nel dominio pratico, Kant presenta qui l'applicazione della legge morale in analogia con lo schematismo trascendentale. In sede pratica, la facoltà del giudizio si trova ad affrontare difficoltà speciali rispetto a quelle incontrate in sede teoretica[426]: in quest'ultima il giudizio procede per sintesi a priori di intuizioni, esercitando la sua funzione conoscitiva mediante schemi e realizzandosi attraverso la sussunzione del particolare sotto regole universali. Nel dominio pratico, per decidere se un'azione da compiere cada o meno sotto il caso di un'azione conforme a regola pratica, occorre un giudizio che applichi all'azione determinata in concreto ciò che è prescritto universalmente dalla regola *in abstracto*.
Nel dominio pratico, dunque, non si tratta di sussumere un'azione in quanto *Begebenheit in der Sinnenwelt* (come evento che accade nel mondo sensibile)

[425] «Possiamo arrivare solo alla conoscenza dei *fenomeni*, in nessun caso delle *cose in sé*. Non appena venga fatta questa distinzione […] allora viene da sé che dietro i fenomeni si debba pur ammettere e assumere ancora qualcos'altro, vale a dire le cose in sé, seppure ammettiamo già da noi stessi che, in quanto non potranno mai esserci manifeste, bensì conosciamo sempre e soltanto come esse ci impressionano, non possiamo avvicinarci ad esse e sapere cosa siano in sé. Ciò deve fornire una distinzione, per quanto elementare, tra mondo sensibile e mondo intelligibile, il primo dei quali, secondo la diversità della sensibilità, può essere in vari osservatori del mondo anche assai diverso, mentre il secondo, che gli sta a fondamento, resta sempre lo stesso» [GMS 451].
[426] KpV A 120ss.

sotto la legge pura pratica[427]. Non si dà qui la possibilità, come nel caso del dominio teoretico, di una rappresentazione oggettiva che, mediante uno schema temporale, fornisca un contenuto al concetto di causalità. La conoscenza teoretica è possibile in virtù della sussunzione di un effetto sotto il concetto di causa: si tratta di conoscere oggettivamente eventi come predeterminati dal meccanicismo fisico, da cui è svincolato l'atto della libertà[428]. La conoscenza teoretica non può determinare un evento come effetto della *causa noumenon* e dunque, per sua costituzione, non conosce alcun effetto di cause intelligibili nel mondo dei sensi[429].

> Ma qui non si tratta dello schema di un caso secondo leggi, ma dello schema (se qui è propria questa parola) di una legge, perché la d e t e r m i n a z i o n e d e l l a v o l o n t à (non l'azione relativamente al suo risultato) solo mediante la legge, senza un altro motivo determinante, lega il concetto della causalità a condizioni affatto diverse da quelle che costituiscono la connessione della natura[430].

L'oggetto della conoscenza teoretica è sempre sensibile e in quanto tale la sua intelligibilità sarà mediata e manifestata nel sensibile. Nonostante l'azione non possa che prodursi nell'ordine fenomenico della realtà, la determinazione della volontà trova in se stessa, direttamente, la propria legge e la sua realtà oggettiva. Nell'ambito pratico si ricerca dunque uno schema della legge in quanto effetto concreto della determinazione pura della volontà. A rigore il termine schema risulta improprio: «alla legge della libertà […] e quindi al concetto dell'incondizionatamente buono, non può essere sottoposta nessuna intuizione, e quindi nessuno schema per la sua applicazione *in concreto*»[431].
L'analogia posta da Kant tra l'applicazione del concetto puro nell'uso teoretico della ragione e l'applicazione del principio di moralità nel suo uso pratico consiste unicamente nell'occorrenza, in entrambi i casi, di un elemento di mediazione, di un ponte che, nel caso del dominio pratico, colleghi la legge della libertà e gli avvenimenti del mondo sensibile. In un'etica normativa la legge, come concetto universale di azione, non può essere applicata direttamente a figure percepibili e

[427] Cfr. KpV A 121.
[428] Sullo schematismo e sull'immaginazione nella *Kritik der reinen Vernunft*, e per un rinvio all'ampia letteratura critica sull'argomento, cfr.: Düsing, K., *Schema und Einbildungskraft in Kants Kritik der reinen Vernunft*, in: Kreimendahl, L., *Aufklärung und Skepsis. Studien zur Philosophie und Geistesgeschichte des 17. Und 18. Jahrhunderts*, Fromman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, pp. 47 ss.
[429] A tal proposito Heinrichs afferma che la conoscenza teoretica, la quale considera l'evento come effetto, toglie ad esso ogni carattere di futuro, sia nel caso di un evento passato sia nel caso di un evento atteso, non distinguendo i modi del tempo, pur essendo il tempo dell'intuizione sensibile la condizione di possibilità di ogni conoscenza teoretica [Heinrichs, J., *Das problem der Zeit*, cit., pp. 75-88].
[430] KpV A 121.
[431] KpV A 122.

descrivibili del comportamento: come si è visto finora, tra la legge e la configurazione dell'azione sensibile da essa richiesta giace il terreno della volontà e della sua costituzione.

Nel testo della *Tipica* l'analogo pratico dello schema trascendentale è chiamato da Kant il *tipo*[432]: nella prospettiva pratica ciò che viene alla conoscenza è un *tipo* del fenomeno. L'elemento mediatore che svolge qui la funzione di uno schema è il concetto di natura, un concetto puro dell'intelletto attraverso il quale il soggetto trasforma mentalmente la legge morale in una legge naturale del sensibile. Non si tratta dunque di produrre un'immagine della legge pratica (una sua sensibilizzazione o incarnazione) ma di riferire al sensibile la sua forma universale di obbligazione morale.

L'incondizionato, attraverso la mediazione indiretta, da una parte preserva la sua differenza dal mondo empirico e dall'altra si connette ad esso. Una tale mediazione è un'attività del comprendere; qui la comprensione è messa al servizio della ragione pratica, in quanto la facoltà di produrre concetti universali rispecchia l'incondizionatezza della stessa legge morale. Ponendo all'uomo una richiesta di esistenza, quest'ultima lo induce a utilizzare le sue capacità di comprensione in vista della sua vocazione in quanto essere morale[433].

Se la legge naturale è il tipo della legge morale, il soggetto, determinando la propria volontà, trasforma la legge morale in legge di natura, chiedendosi: la massima di questo atto determinato può rivestire la forma di una legge di natura? Proprio come nel caso del rapporto tra legge e massima, l'elemento che accomuna la legge morale alla legge di natura è unicamente la forma legislativa[434]: «se la

---

[432] Nella legge morale non si presenta altra facoltà che medi la sua realizzazione nel sensibile se non l'intelletto, il quale non mostra nulla di empirico e non può sottoporre all'idea della ragione pratica alcuno schema. L'idea morale di 'incondizionatamente buono' espresso dalla legge formale della libertà non può avere come schema nient'altro che la forma legislativa del dovere, tipo della legge morale: la legge morale non schematizzabile viene così tipizzata. La dottrina della *Tipica del giudizio puro pratico* è del tutto coerente alla dottrina kantiana della formazione delle massime: nel momento di giudicare un'azione da compiere, il soggetto deve chiedere a se stesso se la massima che la regola presenti la medesima forza obbligante di una legge universale di natura.

[433] Cfr.: Bielefeldt, H., *Kants Symbolik*, cit., p. 47-53. Per l'interpretazione del comando morale come richiesta pratica di esistenza umana e non teoretica di cognizione, cfr.: SILBER, JOHN R., *Der Schematismus der praktischen Vernunft*, in: «Kant-Studien», 56, 1965-66, pp. 253-273. Secondo Karl Jasper si ha qui una forma di riflessione della necessità intelligibile della legge morale [JASPER, K., *Die großen Philosophen*, Bd. I, Piper, München 1989, p. 483].

[434] «All'uso dei concetti morali è adatto solo il razionalismo del giudizio, il quale della natura sensibile non prende nient'altro se non ciò che anche la ragion pura per sé può pensare, cioè la conformità a legge, e nella natura soprasensibile non introduce se non ciò che al contrario si può manifestare realmente mediante le azioni nel mondo sensibile secondo la regola formale di una legge naturale in genere» [KpV A 125]. L'azione risulta decisiva al giudizio qualora l'agente conosca e riconosca in essa la forma di legislazione di un mondo ideal-tipico: la forma è così al tempo stesso il contenuto della legge, e i contenuti delle massime vengono inquadrati nel contesto normativo 'mondano'. Dalla prospettiva pratica la filosofia kantiana afferma dunque l'identità reale di libertà e natura, di noumeno e fenomeno, laddove il fenomeno rappresenta ora un'integrità del Sé, un'identità in cui il soggetto rende presente nel concreto sensibile la sua volontà libera. Su quest'ultimo aspetto ha insistito a più riprese Kaulbach, F., *Das Prinzip Handlung*, cit.; ID., *Handlung bei Kant*, in: «Review of Metaphysics», vol. XXXIII, no. 4, 1980; ID., *Kants Theorie*

massima delle azioni non è tale da reggere il confronto con la forma di una legge naturale in genere, essa è moralmente impossibile»[435]. Risulta dunque legittimo «usare la natura del mondo sensibile come tipo di una natura intelligibile, purché non vi si trasportino le intuizioni […] ma vi si trasferisca semplicemente la forma della conformità alla legge in genere»[436]. Secondo la *Tipica*, dunque, non c'è uno schema di un caso di azione secondo la legge ma si solleva il bisogno di pensare uno schema della legge stessa; con la teoria del *tipo* della legge proposta qui da Kant, tuttavia, il problema di fondo non sembra risolto. L'idea pratica della ragione pura richiede di essere realizzata empiricamente; eppure, non c'è al mondo alcun fenomeno sensibile adeguato ad una tale realizzazione[437].

Nella domanda su uno schema trascendentale, che renda possibile l'applicazione di principi pratici al mondo sensibile, ci si muove in un terreno in cui lo stesso significato di applicazione del principio differisce essenzialmente da quello proprio della conoscenza teoretica[438]. La *Handlung*, che nel dominio pratico si distingue dalla *Begebenheit* (evento) e dalla *Wirkung* (effetto) indica, pur restando teoreticamente inconoscibile, qualcosa che richiede nel mondo sensibile il suo riconoscimento. La *Handlung* indica pur sempre una sorta di schema della libera azione nel mondo dei sensi: è innegabile qui una sorta di schematismo proprio perché risulta indispensabile da un punto di vista pratico. Eppure Kant deve tenere ferma l'impossibilità di uno schema pratico, al fine di mantenere salda la tesi dell'indipendenza delle azioni libere dal tempo empirico[439]. La questione, dunque, dell'impossibilità di uno schematismo pratico della ragione e delle sue idee sarà sempre condizionata dalla tesi della *zeitliche Unabhängigkeit* della determinazione libera della volontà.

---

des Handelns, cit., pp. 67 – 83; Id., *Schema, Bild und Modell nach den Voraussetzungen des Kantischen Denkens*, in: «Studium Generale», 18, 1965, pp. 464-479 [in: G. Prauss (Hrsg.), *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Köln 1973, pp. 105-129].

[435] KpV A 123.

[436] KpV A 123-4.

[437] Siamo in assenza di uno schematismo dell'esperienza morale del soggetto: l'incommensurabilità tra il sensibile e la legge morale si esplica nell'assenza di uno schema della legge morale. Per il soggetto, tuttavia, questo problema non può essere insormontabile: secondo l'inflessibilità del comando morale egli deve pur realizzare il sommo bene nel mondo. Secondo l'idea di sommo bene come trascendente e secondo l'impossibilità della sua realizzazione, resta sempre all'uomo il compito di produrre uno schema diretto della legge morale, un compito sempre insoddisfacente. La responsabilità dell'uomo ricade nella limitazione delle possibilità umane, nell'impossibilità della piena realizzazione di un'idea della ragione. Di fronte a questo, l'uomo può avvicinarsi all'idea solo secondo un'approssimazione.

[438] Lo stesso paradigma dell'applicazione della legge morale, come abbiamo già visto finora, risulta inappropriato di fronte al più corretto paradigma della formazione delle massime e dello sviluppo del carattere intelligibile.

[439] La tesi dell'impossibilità di uno schema della legge morale e di ciò che è incondizionatamente buono è valida solo se qui con schema si intende lo schema della ragione teoretica. Per comprendere degli eventi come azioni resta il bisogno di uno schema di un concetto della ragione pratica come condizione di possibilità della prassi; schematizzando il concetto pratico si rende più comprensibile la richiesta di un comando che vincola l'uomo nel suo agire.

Al di là dell'apparente soluzione kantiana dello schematismo pratico in una tipica della ragione – il cui contenuto era peraltro già presente nella stessa formula dell'universalità dell'imperativo categorico – la questione dello schema pratico resta aperta in quanto centrale alla domanda sulla realizzazione della libertà. Il problema della manifestazione e dell'instaurazione della legge morale *nel* mondo occupa la principale interrogazione kantiana nella fase matura della sua teoria morale, in cui si viene a modificare il modo stesso di porre la questione dello schematismo pratico. Negli scritti successivi alla *Tipica* Kant mitiga la tesi rigorosa dell'impossibilità di uno schema pratico, estendendo la dottrina dello schematismo oltre i termini indicati nella *Critica della ragion pratica*, fino ad affermare una teoria dello schematismo simbolico (o schematismo dell'analogia) e a riconoscere degli schemi storici, pur non mutando l'assetto di fondo della posizione di partenza[440]. Ora, su quali basi può essere legittima un'estensione della dottrina dello schematismo? della ragione pura nel suo uso pratico? E inoltre: tale estensione conduce anche ad una estensione del concetto e del ruolo del tempo, elemento essenziale dello schematismo trascendentale?

Per la ricerca di una struttura di tempo proprio dell'agire libero nel suo rapporto al tempo della *Zeit*, tale questione può fornire degli importanti elementi di analisi. Vediamo ora più da vicino quali sono gli elementi coinvolti nella questione e i termini del problema che essa solleva, in riferimento alle istanze normative e motivanti in cui si struttura la determinazione all'agire, e inoltre in riferimento all'istanza valutativa nella ricerca di una direzione sensata delle azioni. Nel dominio pratico si pongono cioè al contempo sia l'istanza realizzativa dello schematismo della legge come attuazione di un'idea della ragione sia l'istanza valutativa dell'acquisizione di senso delle azioni nel mondo secondo uno schematismo storico. In entrambi i casi siamo in assenza di una legittimazione teoretica, la quale non impedisce tuttavia di porre le questioni relative alla realizzazione della libertà (*Verwirklichung der Freiheit*).

L'istanza realizzativa della morale come schematismo della legge si pone a sua volta su due fronti. In primo luogo, si presenta nella configurazione della soggettività che presiede l'azione singola, in una prospettiva per così dire intensiva che interessa il rapporto tra la legge, la volontà del singolo e le componenti sensibili coinvolte nella singola determinazione della volontà. Qui è in gioco la mediazione dello schema di una singola azione; essa, tuttavia, non può che risultare parziale di fronte all'attuazione completa del dovere universale. In secondo luogo, dunque, la questione si pone nella sua completezza solo considerando il genere umano nella sua universalità, in quanto istanza realizzativa dell'intero oggetto della ragione pura pratica, del sommo bene nel mondo, in una prospettiva estensiva di realizzazione della volontà generale. Qui è in gioco lo

[440] Sullo schematismo estetico, che non tratteremo limitandoci allo studio dello schema pratico, rimandiamo alla trattazione di: L Rocca, C., *Soggetto e mondo. Studi su Kant*, Marsilio Editori, Venezia 2003, pp. 245-266.

schema dell'oggetto della ragione pura pratica, di sommo bene, come mediazione di intelligibile e sensibile, di moralità e felicità. Quest'ultima prospettiva mostra ulteriormente, come vedremo emergere dalla *Critica del Giudizio*, la parzialità – costitutiva all'essere umano nel riempimento del dovere – della realizzazione dell'idea razionale che presenta l'unità sintetica di moralità e felicità.
La morale pura esige, nella sua realizzazione, una morale storica; l'agire umano secondo un'idea pratica è sempre un agire in vista della situazione morale concreta che si vuole istituire[441]. Come già ampiamente mostrato dal processo di formazione delle massime, l'imperativo categorico trova la sua concretizzazione nel riferimento, indispensabile, alle conseguenze concrete dell'azione, esibite dai principi soggettivi che sono sempre riferiti a un contenuto. Nell'azione morale il soggetto deve rendere il tempo empirico significativo in quanto schema della ragione pratica.

L'istanza valutativa, la quale come è già emerso è sempre coimplicata nell'atto di determinazione della volontà[442], si presenta invece nel riconoscimento, operato dal giudizio, di un evento storico che acquisti una specifica rilevanza secondo le categorie della libertà. È qui in gioco il giudizio storico che ricerchi un criterio di leggibilità delle azioni umane. Come emergerà in seguito, inoltre, lo schema si propone nuovamente nelle tensioni che sono proprie alla realizzazione della sfera etica nella sua peculiare corrispondenza alla riduzione della positività religiosa affermata nella *Religione entro i limiti della sola ragione*. La chiesa visibile, seppur solo in determinati casi, è ammessa valere come schema del regno invisibile della libertà, come modello del processo storico.

Analizziamo ora l'istanza realizzativa. Si può designare in generale con schematismo quel processo attraverso il quale il concetto è compreso grazie all'aiuto di qualcosa di sensibile e a tal fine, deve darsi una commensurabilità tra sensibile e concettuale. In entrambi i domini (teoretico e pratico) si tratta di ordinare l'esperienza secondo unità sistematica del molteplice sensibile, secondo principi. In entrambi i casi deve esservi una forma e un contenuto materiale e inoltre uno schematismo proprio dell'esercizio del giudizio, riflettente, del soggetto conoscente o dell'agente morale[443]. Ma cosa s'intende per dato sensibile o contenuto materiale dell'esperienza morale, laddove è proprio dalle condizioni sensibili che la determinazione libera deve fare astrazione?

[441] Cfr.: Weil, E., *Philosophie morale*, VRIN, Paris 1961, nota.
[442] La valutazione sempre implicata nel momento della determinazione ad agire come valutazione degli effetti (del contenuto delle massime) del proprio agire.
[443] Nell'esperienza morale si deve produrre un ordine della rappresentazione che renda la sensibilità ordinata razionalmente, in un senso morale.

Analizziamo la prospettiva intensiva del singolo. Come Kant afferma per la conoscenza teoretica che le «intuizioni senza concetti sono vuoti» così nel dominio della libertà la «legge morale senza inclinazione è vuota»[444].
L'elemento sensibile del dominio pratico è la *Begerungsvermögen*: la volontà del soggetto agente è quella ragione che comprende la facoltà di desiderare, il contenuto del suo volere, il quale si esplica sempre secondo desideri e inclinazioni [445]. Nell'esperienza morale le inclinazioni e i desideri sono indispensabili alla volontà affinché essa acceda al suo contenuto e si instauri nel mondo. L'intera facoltà di desiderare dunque rappresenta la materia prima a cui si rivolge la volontà nel suo realizzarsi, anche se tale materia non è data affatto come ordinata o come ad essa conforme.
Come già emerso dall'analisi della determinazione della volontà in quanto formazione di massime, lo schema pratico deve costruire, in primo luogo, un ponte che colleghi da una parte la legge e dall'altra la *Willensgesinnung*, l'intenzione volontaria a seguirla[446]. Si presenta poi, in secondo luogo, un'altra distanza da superare, quella tra la volontà determinata e la figura dell'azione, oggetto concreto verso cui è diretta la scelta morale.
Lo schema pratico non produce un caso di descrizione figurativa secondo una regola, come l'abituale schema della ragione teoretica. La determinazione della volontà mediante legge morale non è paragonabile sotto alcun aspetto all'intuizione sensibile dello schema trascendentale, proprio in virtù dell'assoluta indipendenza da ogni elemento sensibile della causalità incondizionata secondo libertà. Coerentemente al significato trascendentale della libertà come *sinnlische Unabhängigkeit* e al suo significato pratico d'instaurazione nell'ordine empirico di un differente ordine normativo, la produzione propria dell'elemento sensibile dello schema della legge non potrà consistere in una configurazione di un'immagine diretta di essa. La relazione tra l'universale della legge e l'azione sensibile dovrà essere sempre mediata dalla produzione di un carattere – intelligibile – della volontà[447], il quale a sua volta trova espressione nel carattere empirico del soggetto agente, dunque nell'azione sensibile.
La funzione dello schema pratico consiste piuttosto nell'instaurarsi (*herstellen*), attraverso l'orientamento alla legislazione universale di un mondo regolato razionalmente, di una volontà buona. Questa, dal canto suo, fa riferimento a un piano sottostante in quanto universale al suo particolare: all'azione propria del

[444] KpV A 118 (si veda anche: KpV A 222). Eppure nonostante l'analogia tra i due domini il modo in cui le componenti formali e materiali si unificano, come vedremo, è radicalmente differente.
[445] Le inclinazioni risultano cieche e servili laddove non sono ordinate secondo la regola del bene: cieche, in quanto si è in assenza di una direzione più alta, e servili in quanto, in assenza di un riferimento alla legge, l'autonomia risulta minacciata.
[446] Qui non c'è niente di sensibile eppure nelle massime è già presente la configurazione dell'azione e delle conseguenze che essa apporta nel luogo della sua attuazione, nel mondo.
[447] Come abbiamo già visto questo è il terreno intermedio della formazione delle massime, analizzato nella *Prima Parte* di questo lavoro.

fenomeno, in cui il soggetto riconosce e ammette la sua responsabilità, in cui rivendica cioè la sua autonomia[448].
Attraverso questa mediazione indiretta l'incondizionato da una parte preserva la sua differenza dal mondo empirico e dall'altra si rapporta ad esso. Una tale mediazione è un'attività della comprensione, messa qui al servizio della ragione pratica, in quanto la facoltà di produrre concetti universali rispecchia l'incondizionatezza della stessa legge morale. Quest'ultima, ponendo all'uomo una richiesta di esistenza, lo induce a utilizzare le sue capacità di comprensione in vista della sua vocazione morale.

Come già emerso, attraverso la norma contenuta nell'imperativo nella sua formalità non si regolano le azioni concrete (o la condotta osservabile nel tempo empirico dell'azione sensibile) ma la stessa *Gesinnung*, l'intenzione; si normativizza, cioè, il carattere intelligibile – e non empirico – dell'agente. Il riferimento a una totalità del carattere nella sua integrità e noumenicità, necessario alla mediazione, implica il riferimento a quella costanza dei principi soggettivi (massime) di cui, come abbiamo visto, si costituisce il carattere intelligibile o l'Io voglio. La determinazione singola della volontà si comprende ancora una volta nello *Jetzt*, nello 'ora' del compimento della scelta, che devii dal tempo empirico, o meglio che qualifichi il tempo presente dell'atto empirico, caricandolo di senso morale, in quanto atto della libertà.

Tornando allo schema, laddove nel dominio pratico si parla di *Schema* o *Schemata*, si ha a che fare sempre con 'una sorta' di schema della legge morale. Lo stesso termine, come avverte Kant nella *Tipica*, non sarebbe propriamente adeguato, perché a rigore si dovrebbe ricercare nel sensibile uno schema dell'intero atto di determinazione della volontà universale in quanto tale.
Ora, dato il primato della ragione pratica, inoltre, per contenuto dell'esperienza morale non si intende solo la facoltà di desiderare ma anche l'intera conoscenza teoretica e l'intera esperienza dell'agente. Il contenuto della legge, proprio come è stato visto nell'analisi del carattere intelligibile è la totalità in un duplice senso: da una parte indica l'intera conoscenza teoretica – un intero guadagnabile solo dalla prospettiva pratica – e dall'altra l'intera esperienza umana che il carattere intelligibile rappresenta. In questo peculiare elemento sensibile dell'esperienza morale non è dato alcun ordine cronologico, alcun elemento schematico-temporale che fornisca un senso.
Il tempo che caratterizza l'esperienza interna del soggetto non è presente qui come schema, come terzo che combina sensibilità e idea di ragione. Né le inclinazioni né il senso interno indicano nel dominio pratico un ordine morale dato. A partire

[448] Le azioni che si fondano sulla libertà valgono non più come natura calcolabile ma come evento storico *nel* fenomeno, di cui il soggetto si rende responsabile. L'azione è così non solo una produzione (*Hervorbringen*) di effetti, ma un produrre (*Produzieren*) eventi. Questi sono i due piani differenti, le due prospettive attraverso cui guardare lo schema pratico, e l'intera questione dello schematismo.

dal risultato dello schematismo trascendentale, le rappresentazioni e gli oggetti della conoscenza determinata non sono connessi in modo da offrire un significato morale: nell'ordine conoscitivo non si riscontra un ordine di libertà. Il contenuto della conoscenza (le rappresentazioni sensibili) e il contenuto della ragione pratica (le inclinazioni e i desideri) non sono connessi per rappresentare in un tutto la realizzazione della libertà, in quanto risultato dell'istanza di realizzazione della ragione pura universale. La ragione pratica tende verso la creazione di un nuovo ordine del mondo secondo la legge morale. Nel dominio pratico, infatti, la ragione deve trovare nel mondo il riempimento del dovere al fine di dare contenuto all'idea di sommo bene. In esso si coglie meglio l'essenza del dovere morale come dovere etico di realizzare un mondo in quanto insieme di esseri sensibili che vivono in armonia con la legge morale. Ordinare nuovamente il mondo sensibile sotto il punto di vista del sommo bene significa creare un ordine morale nell'intero mondo sensibile.

Con ciò veniamo all'istanza realizzativa considerata in prospettiva globale. Qui il dato sensibile deve possedere già un significato, e precisamente quello di essere inteso come un mondo (*Welt*). Con ciò lo schema della legge sarebbe una rappresentazione sensibile dell'oggetto (*Gegenstand*) della volontà in generale[449]. In questo senso l'idea del mondo morale si può comprendere come schema della ragione in analogia con uno schema teoretico: la ragione rende possibile l'applicazione dell'idea attraverso la legge[450].
Con la teoria del sommo bene, come è già emerso fin qui, la teoria etica come applicabilità della legge morale acquista la sua completezza, considerando la legge morale non soltanto il principio sommo del dovere ma anche come il principio che la volontà dirige per la determinazione del bene – in quanto suo oggetto – nel mondo. La ragione prospetta l'oggetto della sua completa realizzazione (*Verwirklichung*). Il sommo bene come oggetto della ragione pura

[449] Secondo Heinrichs conservare il termine *schema trascendentale* mantiene il significato della ricerca kantiana della possibilità di una conoscenza oggettiva non teoretica. Secondo l'autore la volontà in generale (*Der Wille überhaupt*) è lo schema stesso della ragion pratica. L'oggetto di applicazione del dovere è un oggetto (*Gegenstand*) della volontà in generale in generale e rende possibile l'applicazione del dovere sul suo oggetto (*Objekt*) nel mondo sensibile (cfr.: Heinrichs, J., *Das problem der Zeit*, cit., pp. 75-100). Secondo Silber, il problema dello schematismo morale è strettamente connesso alla realizzazione del sommo bene, chiarendo meglio cosa sia richiesto dal dovere nella vita concreta, di fronte alla debolezza e alla malvagità delle azioni singole che ne impediscono la realizzazione. L'autore suggerisce di guardare alla qualità morale attraverso la chiave dell'ipotiposi: la *Verwirklichung* del sommo bene a rigore non è uno schema ma un simbolo, in quanto analogo dello schema (Silber, J.R., *Der Schematismus der praktischen Vernunft*, cit., p. 215). Torneremo più avanti alla discussione tra i due studiosi e la centralità che assume nel dibattito il concetto di un tempo morale.
[450] Qui la ragione stessa costituisce il suo proprio schematismo: l'idea trascendentale di sommo bene come scopo ultimo della ragione è al tempo stesso il suo schema e la ragione non ha bisogno di un'altra facoltà per la mediazione. Su questo, cfr.: Souriau, M., *Le jugement réfléchissant dans la philosophie de Kant*, Alcan, Paris 1926, pp. 27-45.

nel suo utilizzo pratico è unificazione di formale e materiale, di tutta l'esperienza e l'esistenza, è oggetto contenutisticamente necessario per la volontà.

Nella *Tipica* Kant evita di parlare di schema proprio perché nel concetto teoretico di schema è implicata una temporalizzazione che sarebbe impossibile secondo il concetto ortodosso del tempo della *Zeit*. Di fatto la sensibilità si presenta sempre non adeguata alla volontà; se la ragione disponesse già di uno schema del sommo bene, il mondo sarebbe strutturalmente già adeguato ad esso e verrebbe meno lo statuto del dovere morale e della libertà come autodeterminazione della ragione. Cercare uno schema come una configurazione, sensibile e già data, della legge significherebbe ricercare la libertà e il dovere in un contesto che già esclude entrambi.

La causalità secondo libertà è possibile unicamente al di fuori del tempo, ma la libertà deve mantenere sempre un rapporto con il tempo, deve cioè essere pensata sempre come libertà di creare effetti *nel* mondo. Di qui si apre, inevitabilmente dal punto di vista pratico, il pensiero di una futurità che sia aperta alla realizzazione concreta della libertà, di uno *Zukunft* entro la cui dimensione – non prevedibile eppur pensabile – sia concepibile l'applicabilità in concreto della legge e del suo contenuto. Il futuro qui in questione non si lascia immaginare come un'estensione temporale in un al di là, come una sorta di futuro trascendente, quanto piuttosto come futuro *del* mondo, inteso quest'ultimo come mondo morale da instaurarsi nel mondo sensibile. Si tratta di un futuro, dunque, necessario ma non calcolabile secondo i parametri di un tempo empirico, non prognosticabile e dunque nemmeno teoreticamente conoscibile, il quale pur si offre come idea del pensiero; sembra essere un'idea della ragione che, per così dire, la accompagna nella sua estensione (*Erweiterung*) oltre i limiti della conoscenza nel dominio aperto dalla sua istanza di prassi[451].

Il comandamento della legge deve essere compreso come ciò che nel mondo sensibile deve essere reale (*wirklich*). Nel dovere di instaurare l'idea della ragione nel mondo si indica la strutturale tendenza al futuro della ragione nella sua istanza realizzativa, una tendenza al 'non ancora' del completo compimento del dovere, della completa schematizzazione della ragione. Tale tendenza propria della costituzione di una ragione autonoma indica una struttura aperta della dimensione del futuro in cui si fonda la speranza umana in un'armonia ultima.

[451] La realtà dell'oggetto del dovere può essere attesa in una temporalità futura; la tendenza al futuro è resa possibile nella stessa persona che è anche un essere sensibile sottoposto alle condizioni temporali, nel significato del 'dover essere' come qualcosa che ancora 'non è'. Nella questione dello schematismo della ragione pratica e nell'elaborazione kantiana di un *futuro aperto*, si anticipa il ruolo fondamentale che ha avuto nella storia della filosofia la dimensione temporale del futuro e in particolare del futuro aperto nella teorizzazione del progresso (cfr. il già citato: Koselleck, R. und Meier, C., *Fortschritt*, cit. 1975 e Düsing, K., *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, in: «Kant-Studien. Ergänzungshefte», 96, H. Bouvier und Co. Verlag, Bonn 1968).

Nella sua determinazione pura la ragione pratica produce il presente del futuro, una nuova dimensione di tempo della presenzialità di un futuro[452]. La presenzialità dell'azione è possibile attraverso la volontà in quanto determinazione temporale di un futuro aperto. L'applicazione di un possibile schema pratico, dunque, è anche una determinazione di tempo in quanto creazione di effetti della volontà nel mondo dei sensi. Questo è il tempo di un futuro aperto che conosce un certo divenire, il dinamismo proprio dell'orientamento di ogni istante delle determinazioni singole ad un fine ultimo, in cui il nuovo e il buono diventi 'migliore'. In questo senso il concetto di volontà in generale trova il suo schema nel tempo futuro del completo compimento del sommo bene. Tale dimensione del futuro aperto, inscindibile dal dovere costitutivo della ragione, è l'unica condizione di possibilità per comprendere il dovere nella sua istanza di realizzazione, e in questo senso uno schema come determinazione trascendentale di un tempo differente dall'intuizione sensibile.

La filosofia kantiana non avrebbe compreso, tuttavia, il tempo in una sua strutturazione specifica; la costituzione finalistica della ragione che tende a scopo, sembra sufficiente alla teoria morale per legittimare l'uso implicito di una dimensione di tempo, la quale effettivamente non trova una sua collocazione esplicita all'interno della dottrina del della *Zeit*. Una comprensione del dovere richiede per la sua ammissione già questa dimensione del tempo[453]; essa si inscrive sempre nella tensione costante tra realizzazione e promovimento del sommo bene. Secondo la prima, il dovere si prospetta come un'esigenza di comprendere il tempo empirico come tempo storico, in quanto schema diretto, cioè, della legge morale. Nel secondo significato, invece, l'uomo, in grado unicamente di promuovere e non di realizzare il sommo bene, è capace di uno schematismo simbolico – e non diretto – della legge morale. Con l'introduzione dello schematismo simbolico Kant ha introdotto e fornito il fondamento per la mediazione pratica e al tempo stesso teoretica di finito e infinito, di formale e materiale.

L'approccio conoscitivo della realtà noumenica trova dunque una mediazione attraverso i simboli e le analogie. Kant utilizza nozioni di schemi e simboli nel discorso storico depotenziando i termini della prima *Critica*. La limitazione dell'esperienza, e dunque l'affermazione della noumenicità, è opera della ragione che stabilisce essa stessa il limite dell'esperienza.

La problematica dell'analogia che investe lo schema-tipo della *Critica della ragion pratica* ritorna in questi termini all'interno di un contesto differente nella *Critica del giudizio*, in cui Kant presenta lo schema-simbolo delle idee della

[452] Cfr.: Fischer, N., *Kants Metaphysik der reinen praktischen Vernunft*, cit., 2004.

[453] Con il futuro aperto si comprende una dimensione di tempo propria del dovere: con il termine *offene Zukunft* Henirichs designa l'orizzonte di applicabilità del dovere morale e dunque il piano stesso della comprensibilità della legge morale: qui si riconosce, secondo l'autore, una vera e propria estensione, da parte di Kant, della *Zeitlehre* [Heinrichs, J., *Das problem der Zeit*, cit., pp. 75-88].

ragione prive di intuizione sensibile[454]. Già secondo i *Prolegomena* la conoscenza per analogia «non esprime, come s'intende per l'universale, una imperfetta somiglianza tra due cose, ma una somiglianza perfetta di due rapporti tra cose del tutto dissimili»[455]. Nel § 59 della *Critica del Giudizio* l'argomento kantiano introduce il termine generico ipotiposi[456] per indicare tutte le attività di designazione in cui si fa un uso sensibile dei concetti puri della ragione privi di intuizione sensibile, le idee. Con questa estensione dello schematismo i concetti a priori pervengono a rapporti simbolici[457].

> Per provare la realtà dei nostri concetti sono sempre richieste intuizioni. Se i concetti sono empirici, le intuizioni si chiamano e s e m p i (*B e i s p i e l e*). Se sono concetti puri dell'intelletto, le intuizioni sono dette s c h e m i (*S c h e m a t e*). Se poi si pretende che sia provata la realtà oggettiva dei concetti della ragione, cioè delle idee, e precisamente a vantaggio della loro conoscenza teoretica, si vuole qualcosa di impossibile, poiché non può essere data assolutamente alcuna intuizione che sia loro adeguata[458].

Il modo di rappresentazione intuitiva si divide in specie rappresentativa schematica e simbolica. Kant presenta qui la duplicità dell'ipotiposi o esibizione (*Darstellung*): essa sarà schematica «laddove a un concetto colto dall'intelletto viene data a priori la corrispondente intuizione», procedendo secondo dimostrazione (*Demonstration*)[459], e sarà invece simbolica o analogica,

> laddove a un concetto che solo la ragione può pensare e al quale nessuna intuizione sensibile può essere adeguata, ne viene sottoposta una nei cui confronti il modo di procedere della forza di giudizio è semplicemente analogo a quello che quest'ultima segue nello schematizzare, cioè essa si accorda con il concetto semplicemente secondo la regola di questo modo di

---

[454] Cfr.: Salvucci, P., *L'uomo di Kant*, Argalia Edit., Urbino 1961, pp. 132-141 (in part. pp. 137-9); dello stesso autore si veda anche: ID., «*Kant e la temporalità*», in: G. Casertano (a cura di), *Il concetto di tempo. Atti del XXXII Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana*, Loffredo, Napoli, 49-69.

[455] Kant, I., *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783) [hrsg. von B. Erdmann], in: KGS, IV, pp. 253 – 384, cit. p. 357 [tr. it.: Kant, I., *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, (a cura di P. Caraballese e H. Hohenegger), Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 239].

[456] Sulla capacità di designazione, cfr. anche: ApH 191.

[457] L'idea razionale di totalità attinge alla sua realizzazione non attraverso uno schema diretto, bensì attraverso una connessione schematica analogica alla ragione: con l'introduzione del principio di unità della natura, della conformità a scopi e con l'aiuto del giudizio teleologico, si offre qualcosa di analogo alla schematizzazione della ragione stessa.

[458] KU 254. Sulla conoscenza simbolica, cfr. anche: Melchiorre, V., *L' immaginazione simbolica. Saggio di antropologia filosofica*, I.S.U., Milano 1972 (1998[3]) e Meo, O., *«Un arte celata nel profondo…». Gli aspetti semiotici del pensiero di Kant*, Il Melangolo, Genova 2004.

[459] «Io chiamo schema di un concetto la rappresentazione (*Vorstellung*) del procedimento generale con il quale l'immaginazione porge ad esso la sua immagine» [KrV A 140].

> procedere e non secondo l'intuizione stessa, di conseguenza semplicemente secondo la forma della riflessione e non secondo il contenuto[460].

Tali modi rappresentativi o esibizioni (*exhibitiones*), diretti nel caso degli schemi e indiretti nel caso dei simboli, servono a questi ultimi solo soggettivamente come «mezzo di riproduzione secondo la legge dell'associazione della forza di immaginazione […]; questi sono o parole o segni visibili (algebrici, persino mimici), in quanto semplici espressioni per concetti»[461]. A differenza delle esibizioni schematiche che mirano direttamente alla dimostrazione, i simboli presentano un duplice movimento:

> La forza di giudizio esegue un duplice compito che consiste, in primo luogo, nell'applicare il concetto all'oggetto dell'intuizione sensibile e poi, in secondo luogo, nell'applicare la semplice regola della riflessione su quella dell'intuizione a un tutt'altro oggetto di cui il primo è solo il simbolo[462].

La distinzione tra schema e simbolo avviene nel dominio attivo e produttivo del giudizio: Kant sottolinea con ciò il doppio ruolo dell'immaginazione, la quale, da una parte deve raggiungere una rappresentazione schematica del concetto applicandolo a intuizioni sensibili e dall'altra deve impiegare questi oggetti come simbolo per il concetto che non è in grado di una perfetta e diretta comprensibilità. Qui l'immaginazione riflette sull'oggetto del fenomeno: il concetto non è identico all'oggetto, il quale, attraverso la rappresentazione simbolica, diviene un nuovo concetto. L'ipotiposi simbolica è un'espressione per concetti che si verifica non attraverso una diretta connessione col fenomeno ma attraverso l'analogia con esso[463].
Il simbolo è uno schema indiretto che rimanda a uno schema diretto: è schema di uno schema, un simbolo per la riflessione[464]. Il corpo animato è simbolo di uno Stato monarchico retto da leggi popolari, mentre il mulino a braccia é simbolo di

---

[460] KU 255.
[461] *Ibid*. I segni in genere indicano, con l'aiuto di marchi sensibili, concetti. In tale applicazione del concetto non vi è una connessione necessaria o interna all'oggetto in questione. È il caso, ad esempio, dei segni matematici e musicali: non cedendo ai fenomeni, essi sono simbolici: qui il concetto resta sempre imperfetto e analogo.
[462] *Ibid*.
[463] A differenza della rappresentazione schematica, in cui il corrispondente sensibile del concetto (l'intuizione) è dato a priori, nell'ipotiposi simbolica al concetto che la ragione pensa non è adeguato alcun oggetto. L'idea non rappresentabile sensibilmente è rappresentata secondo analogia: viene sottoposto cioè al concetto un'intuizione sensibile solo attraverso un processo analogico del giudizio, attraverso il riferimento alla semplice regola del processo e non al fenomeno stesso (si connette solo la forma della riflessione e non il contenuto). La presentazione simbolica non ha un significato diretto rilevante per la natura del noumeno: in essa, tuttavia, l'uomo si trova in una posizione dialettica tra sensibilità e ragione.
[464] Cfr.: Lehmann, G., «System und Geschichte in Kants Philosophie», in: Id.: *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, Berlin 1969, pp. 152-160 [tr. it. a cura di L. Schirollo in: «Il Pensiero», 1958, n. 1, pp. 14-34].

uno Stato retto dispoticamente[465]. L'analogia risiede nella somiglianza delle regole di riflessione su queste due cose e la loro causalità[466]. Si tratta di una necessità per noi per ciò che non possiamo che rendere comprensibile se non attraverso l'analogia a qualcosa di sensibile. Questo è il caso delle rappresentazioni di ogni idea della ragione, che non trovi un'intuizione corrispondente nel mondo dei sensi. Qui Kant porta l'esempio dell'idea di Dio, la cui conoscenza può essere solo simbolica, ma ciò vale anche per le idee di anima e di mondo, e con esse di tutti i concetti di cui fa uso la ragione nel suo uso pratico. Nel caso dell'idea pura della ragione, a cui non può esser fornita una oggettivazione teoretica, ci si trova in un terreno in cui non può agire lo schematismo ma solo un'esposizione simbolica, attraverso la quale vien sottoposta all'idea della ragione una intuizione particolare. Un'intuizione a cui perviene il processo dell'attività del giudizio solo in quanto esso è analogo al processo dello schematismo, e più precisamente analogo della regola del funzionamento del processo, alla forma della riflessione[467].

L'agire, come è emerso nell'istanza realizzativa della morale, è allo tempo stesso una produzione di storie, di configurazioni di eventi, in cui la volontà agente e il suo carattere *si rendono presenti*[468]. Il mondo morale, dunque, è da istituire nel sensibile in modo tale che il tempo storico appaia come schema costitutivo della legge morale; in cui il tempo dello schema, cioè, sia un tempo, per così dire, della legge e della ragione – non dell'intuizione sensibile – e in cui l'ordine delle rappresentazioni, degli oggetti e degli eventi sia comprensibile sotto le categorie della libertà. Il problema dello schematismo morale è inevitabilmente legato alla questione dello schematismo storico, proprio in virtù dell'inscindibilità

[465] KdU 257. Qui la rappresentazione è solo simbolica: non indica, cioè, una realizzazione sensibile, schematica, del concetto di monarchia, ma solo una regola per lo studio di questo concetto sotto il filo conduttore del modello scelto.

[466] In un'importante nota della *Religion* al secondo paragrafo del secondo capitolo (*Realtà oggettiva di quest'idea*, su cui torneremo più avanti) Kant chiarisce il significato dello schematismo dell'analogia in quanto funzionale alla spiegazione (*zur Erläuterung*). Tale schematismo è qualcosa di altro rispetto allo *schematismo della determinazione oggettiva* (*Objectsbestimmung*) che è teso a estendere, e non a chiarire, la conoscenza [*Rel*, tr. it., cit., p. 68]. Ricordiamo che schemi, simboli e analogie sono formati sempre in funzione della strutturale finitezza del conoscere umano, della conoscenza propria a un *intellectus ectypus*, discorsivo e pertanto, bisognoso di immagini.

[467] Il promovimento, dunque, consiste nella manifestazione simbolica dell'idea: questo è ciò che l'uomo ha in suo potere. L'essere razionale finito non può eseguire che un'incarnazione simbolica (incorporazione) dell'idea; la richiesta trascendente di una realizzazione che oltrepassi la semplice rappresentazione simbolica del sommo bene non è mai soddisfatta dall'uomo, il quale tuttavia può avvicinarsi all'idea nella misura in cui egli riempie la richiesta immanente della ragione attraverso il raggiungimento di una manifestazione simbolica di questa idea. Attraverso il simbolo, la richiesta morale trascendente diviene immanente. Il simbolo, inoltre, non può essere inteso come manifestazione diretta dell'idea della ragione perché significherebbe la totale negazione del completo senso normativo dell'etica.

[468] Di qui Kaulbach porta avanti la tesi secondo cui Kant, con il carattere produttivo dell'azione, si avvicina sia alla tradizione aristotelica del concetto di prassi sia al concetto di azione hegeliana (cfr.: Kaulbach, F., *Das Prinzip Handlung*, cit., pp. 323-331.

della determinazione morale dalla realizzazione del suo oggetto, il quale innanzitutto attraverso l'idea di un bene sommo, pone una questione di senso.
Lo schematismo della ragione pratica conduce, come è emerso, alla domanda filosofica sulla storia. Quell'idea che produce rivoluzioni nella storia è un'idea conforme a fini, è il fine supremo che fonda l'unità architettonica o unità sistematica della ragione. Lo schema pratico, dunque, deve contenere (a priori) il quadro del tutto e la divisione delle parti[469].
L'idea della ragione nel suo valore normativo e costitutivo non è mai pienamente realizzabile; deve esserci dunque una finalità storica e in questa un inarrestabile progresso dei tempi. Gli scritti di Kant più significativi sulla storia appaiono tra la *Critica della ragion pura* e la *Critica della ragion pratica*, proprio nel momento della riflessione etico-morale in cui il tema della speranza, come abbiamo visto, diventa centrale. La ricerca di una fondazione della speranza umana nei principi della ragione pratica si traduce così in una ricerca di metodo: gli eventi storici sono indagati ricercando in essi un criterio di leggibilità del loro corso[470].
Veniamo, con questo, alla questione dello schematismo storico.
Il regno dei fini nella sua totalità è un'idea della ragione non fondabile sull'esperienza storica ma tale da avere una realtà pratica. Come riconoscere questa presenza noumenica nell'effettualità storica concreta e quale dialettica relaziona la finalità noumenica e accadimenti storici?
Nell'*Idea per una storia universale* (1794) Kant prospetta una conversione di senso all'interno delle contraddizioni della storia, attraverso le quali la coscienza storica diventa progressivamente attiva. Una dialettica attiva si sostituisce via via a una dialettica passiva, ma quest'ultima è la condizione della prima: l'opera di una forza noumenale agisce entro e al contempo al di sopra della storia. A poco a poco tutte le attività e le disposizioni umane, come abbiamo già visto, si sviluppano in un quadro in cui la guerra e gli stermini risultano inevitabili al progresso stesso.

La teleologia globale, la direzione verso cui si muove il discorso di Kant del

[469] Quel fine è la natura di *Idea di storia universale*: la natura provvidenziale qui tematizzata è lo schema dell'idea, la quale produce rivoluzioni metafisiche secondo leggi e che in conformità con l'idea (a priori) contiene il quadro del tutto e la distinzione delle parti). Interessante a questo proposito come Lehmann interroga il concetto di natura provvidenziale a partire dal capitolo della *Critica* intitolato *Storia della ragione*. Cfr., Lehmann, G., «System und Geschichte in Kants Philosophie», in: Id., *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, Berlin 1969, pp. 152-160 [tr. it. A cura di L. Schirollo in: «Il Pensiero», 1958, n. 1, pp. 14-34]. Per un contributo attuale sul capitolo della *Critica*, cfr.: Grandjean, A., 'Kant historien de la Métaphysique: Un Progrés sans historire', in: *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*, Band 4: Sektionen V-VII, Herausgegeben im Auftrag der Kant-Gesellschaft von Valerio Rohden, Ricardo R. Terra, Guido A. de Almeida und Margit Ruffing, Walter Guyter, Berlin, New York.
[470] Come afferma Melchiorre «il futuro visto da Kant è pur sempre una semplice possibilità non tanto di eventi precisi quanto di strutture funzionali. Resta, invece, con una valenza di perdurante rigore il criterio per individuare il possibile, per rintracciare il probabile, per giudicare il dato presente o passato» [Melchiorre, V., *Lo schematismo storico in kant*, in: «Studi di filosofia in onore di Gustavo Bontadini», vol. II, pp. 54].

Mutmaßlicher Anfang der Menschenbgeschichte (1786)[471], resta non rilevabile sul piano dell'esperienza. Quest'ultima non offre alcun criterio di senso, non permette cioè alcuna totalizzazione; come abbiamo visto finora, tale scacco conduce Kant a porre oltre i sensi un principio di legalità, nel legislatore di un tutto etico, in un sovrano morale superiore a tutte le comunità e al tempo stesso interno scrutatore di ogni coscienza. Tale idea di totalità, in quanto costituzione originaria interiore dell'uomo è il significato stesso della storia in quanto direzione della complessità dei suoi eventi.

Questi sono gli elementi portanti di ciò che è storico e della struttura che esso costituisce: il lato noumenico dell'integrità degli eventi è insieme essenza e fine, si pone cioè in una dialettica con gli eventi storici concreti. La ricerca storica indaga così la progressione di tale rapporto fornendo i criteri della ricerca. Lo storico dispone sempre solo di eventi e mai di intenzioni: di azioni come *Begebenheiten*, di dati empirici di fenomeni delle intenzioni che li producono[472]. La via del progresso legale e visibile è solo la via attraverso cui la natura attua tutti gli altri fini. La fine della negatività sarà solo la fine delle contraddizioni e non la fine della storia, del progresso storico come progresso dialettico. La dialettica degli antagonismi continua, ma non più sostanziata dalla negatività. La totalizzazione della storia operata da Kant nasce dal problema generale di un senso ultimo degli eventi e dunque dall'esigenza di un criterio per la leggibilità delle loro interrelazioni; una totalizzazione in vista dell'attribuzione di valore all'evento (valutazione) e in vista della possibile processualità (istanza di prassi).

Il problema della leggibilità posto inizialmente dalla *Tipica* diventa così per Kant un problema di criterio del valore e dell'individuazione delle forme storiche portanti. Nello scritto del 1798 *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio* Kant parla esplicitamente di 'schemi storici'. Non si tratta di eventi che rassicurano la raggiungibilità del regno dei fini ma di «*signum rememorativum, demonstrativum, prognosticum*»[473].

---

[471] MAM, pp. 107-124. In questo testo si riscontra una dialettica strutturale e ricorrente del processo storico come un progresso graduale: la cacciata dal paradiso produce una rottura con l'immediato e favorisce la capacità di produrre un nuovo tempo, nell'attesa del futuro, da parte di «questa facoltà che non si limita a godere del presente, ma che abbraccia un avvenire lontano, è il segno più caratteristico della natura privilegiata dell'uomo. Essa serve a preparare l'uomo per scopi lontani, conformi alla sua destinazione, ma è nel tempo stesso una fonte inesauribile di inquietudine e di preoccupazioni a causa dell'incertezza di questo avvenire, da cui gli animali vanno esenti (Gen. III, 13-19)» [MAM 113]. Si dipana dunque una duplice insicurezza del progresso dei singoli e delle generazioni future, da cui ha inizio la storia. Alla fine del testo Kant fa riferimento a un grado della storia: attraverso il grado deve essere compresa questa dialettica.

[472] L'analisi storica deve sempre avere come interesse centrale l'esperienza, la quale non è propriamente noumenica e che spesso contraddice la prossimità a un regno dei fini: i segni storici sono necessari ad ogni valutazione dello storico.

[473] OG, p. 84. In questo scritto Kant dichiara di cercare «un avvenimento che riveli, sia pure senza determinazione in rapporto al tempo, l'esistenza di una tale causa, e anche l'azione della sua causalità sull'umanità, in modo da far concludere al suo progresso verso il meglio come conseguenza inevitabile. La quale conclusione potrebbe allora anche estendersi alla storia del tempo passato (posto che sia sempre stato in progresso), sempreché tale avvenimento debba essere

Il carattere segnico dell'evento storico consiste nella concentrazione in un unico fatto dell'evidenza di una norma perdurante nella coscienza umana; manifestandosi in quell'evento specifico, tale perduranza si manifesta nel tempo empirico e costituisce un tassello, dimostrativo, del progresso storico. L'evento empirico rivestito del suo carattere storico è così significativo della mediazione tra l'ideale assolutezza storica e la sua concreta realizzabilità in un tempo determinato[474]. In virtù della capacità umana di ricondurre i nodi storici a un senso globale e comprensivo, l'evento diventa decisivo anche nella misura in cui istituisce nei soggetti una memoria storica, disegnando il progetto, la prognosi, di una possibilità per il meglio, una possibile permanente e dunque indimenticabile. L'indimenticabilità del fatto storico indica che «quell'avvenimento è troppo grande, è troppo legato all'interesse dell'umanità e per la sua influenza si estende troppo a tutte le parti del mondo, perché esso non debba ritornare, in qualsiasi ricorrere di circostanze favorevoli, al ricordo del popoli»[475]. Lo schema va inteso allora come modello, progetto e regola di costruzione, irriducibile a tavole di significati date una volta per tutte[476].
Secondo la loro struttura di rinvio e le loro modalità funzionanti, i segni sono mediazioni storicamente operanti. La repubblica morale è solo un'ideale cui ci si approssima attraverso società parziali, come parti che contribuiscono all'approssimazione al Tutto etico, che ne forniscono una rappresentazione o uno schema[477]. Come è noto gli eventi significativi che Kant vede nel suo tempo sono la rivoluzione francese e quei segni del rinnovamento tesi a superare la positività religiosa. Nell'affermare che l'invisibile ha sempre bisogno dei essere superato visibilmente, Kant non sembra credere all'effettiva superabilità della storia come fenomeno.

Nella nozione di schema è incluso il criterio di valutazione. Un senso della storia può essere rilevato solo nel riferimento a una sua totalizzazione: qui l'orizzonte della noumenicità è dunque la direzione di senso della complessità degli eventi. La totalizzazione storica mantiene con ciò il suo carattere di apertura, secondo il quale nessun evento rappresenterà il compimento della storia, piuttosto medierà sempre, attraverso rinvii e sporgenze, il processo nella sua direzione.

---

considerato non come sua causa, ma solo come indicazione, come *segno storico* (*signum rememorativum, demonstrativum, prognosticum*), così da poter dimostrare la tendenza della specie umana considerata nella sua totalità, cioè non secondo gli individui» [OG, p. 84; cfr. anche: SP, p. 218].

[474] A tal proposito leggiamo in Melchiorre: «Quando la temporalità diventa storia o connessione di eventi temporali, il problema di Kant è ancora più fortemente spinto sulla via dello schematismo: il mondo della umana noumenicità è qui più direttamente coinvolto in quello della molteplicità fenomenica; non solo quanto è regolato a priori, ma le stesse regole, le stesse sorgenti noumeniche dell'uomo sono coinvolte in un destino fisico» (MELCHIORRE, VIRGILIO, *Lo schematismo storico in Kant*, cit., pp. 53-85).

[475] OG, p. 88.

[476] Sul carattere di apertura della struttura simbolica, cfr.: Paci, E., *Critica dello schematismo trascendentale*, in: «Rivista di Filosofia», 1956, pp. 43 ss.

[477] RG 96, it. 98-131-it. 143.

Tale carattere di apertura dello storico riflette proprio la struttura aperta della realizzazione della libertà, nella cui tensione si muove il soggetto razionale agente nel mondo. Da un lato, il compito dell'uomo nell'esercizio della sua libertà è quello di portare il contenuto del dovere a determinazione, portarlo egli stesso a schema nell'esperienza ; dall'altro, il compito del giudizio è quello di interrogare gli esempi della legge morale che l'esperienza mostra.
L'idea di una totalità storica, liberata dall'incertezza dell'indeterminazione, non sarà mai completamente riconoscibile nella concretezza del reale e pertanto mantiene il suo valore regolativo[478]. Soltanto, dunque, se colti in una unità gli schemi storici acquisiscono senso: tale rinvio al Tutto etico fonda il giudizio storico, il quale individua una tendenza e una direzione del movimento storico. Lo schema diventa dunque un centro effettivamente carico di senso.

Con lo schematismo simbolico del sommo bene e la sua funzione nella comprensione dell'evento storico, l'unità della ragione trova espressione nel mondo sensibile; il soggetto morale può tendere, nella teoria come nella prassi, a realizzare l'unità di moralità e felicità. In assenza di un tale riferimento simbolico l'incommensurabilità tra sensibile e razionale resterebbe insormontabile.
Il simbolo si rivela dunque significativo per l'intera struttura dell'esperienza morale: il soggetto può ora pensare la *Zeit*, nella sua interezza, come rappresentazione simbolica dell'esperienza morale, e conferirle un carattere storico. Il tempo storico è così il simbolo della stessa esperienza morale, è esso stesso lo 'schema morale' della legge e del suo contenuto, sempre tuttavia in un senso indiretto e simbolico. Il tempo viene pensato secondo le dimensioni 'etiche' di un presente e di un futuro, simboli della realizzazione della legge morale, in quanto rinviano alla sua presenzialità nella determinazione della volontà e al momento della sua completa istaurazione nel mondo; tali forme simboliche sono portate all'esistenza attraverso la volontà morale. Per tutta la durata della realizzazione del sommo bene questo tempo è lo stesso simbolo, in quanto nesso tra sensibile e noumenico, tra *Begebenheit* e *Handlung*.

[478] Lo schema storico ha così sempre un carattere approssimativo e progressivo: il suo segno fondamentale è la permanente disponibilità a essere superato in altre figure. Secondo la tesi di Melchiorre, nello schematismo storico kantiano risulta incrinata la validità delle funzioni schematiche sulla base dell'impianto dualistico fondamentale della filosofia kantiana (Melchiorre, V., *Lo schematismo storico in Kant,* cit.).

PARTE TERZA

La mediazione della Dauer con il tempo della Zeit.
Sviluppo e Rivoluzione ne La religione entro i limiti della semplice ragione.

I

WILLE/WILLKÜR. ELEMENTI DELL'AGIRE LIBERO

Per comprendere il momento del cambiamento della *Gesinnung* ci rivolgiamo ancora una volta al cuore della determinazione della volontà. Al fine di comprendere la nozione di *Revolution der Denkungart* tematizzata da Kant nella *Religionsschrift*, ci soffermiamo inizialmente sull'importante distinzione tra volontà e arbitrio, che Kant mette a tema soltanto negli anni Novanta.

La coppia concettuale volontà–arbitrio articola il concetto della libertà nella direzione di un discorso etico concreto, che vada oltre l'identificazione di legge morale–ragione–volontà. Nel distinguere l'arbitrio dalla volontà, la teoria kantiana indaga le ragioni dell'atteggiamento indifferenziato della libertà umana nei confronti della legge morale, al fine di tenere salda la validità dell'imputabilità, e dunque della responsabilità umana[479]. Sebbene il rapporto tra volontà e arbitrio sia esposto con chiarezza solo nella *Metafisica dei Costumi*, esso opera già a pieno titolo nell'assetto teorico della *Religione entro i limiti della sola ragione*[480].

La centralità della massima emersa nel quadro della *Critica della ragion pratica* ha già mostrato, implicitamente, come un'azione malvagia dell'uomo non sarebbe imputabile se non pensata come assunta a regola del proprio agire, se non in

[479] Secondo Reinhold il rapporto kantiano di libertà (esegue la legge agendo eticamente) e ragione pratica (presenta la legge) non consentiva di pensare la libertà come facoltà duplice di seguire o di trasgredire la legge morale; piuttosto significava la personalizzazione della ragione, vale a dire l'affermazione dell'irresponsabilizzazione della persona e l'impossibilità di spiegare l'azione immorale come libera. e la discussione posta dalle *Lettere* al presunto determinismo morale dei kantiani: la realtà della libertà, secondo il filosofo viennese, non può dipendere soltanto dalla coscienza della legge morale, bensì dalla coscienza del contemporaneo presentarsi delle due richieste ugualmente valide dei due impulsi. Ciò sollevava il problema del male connesso al concetto kantiano di libertà e di qui nasceva la discussione interna al kantismo intorno alla *libertas indifferentiae*. Secondo Reinhold la libertà del volere, in quanto potere di seguire o meno il precetto dell'impulso disinteressato, è ben diversa dalla spontaneità della ragione, indipendente dalla sensibilità e dipendente necessariamente dalle leggi. La libertà del volere, invece, consiste nel potere di seguire o trasgredire quelle leggi, di usare la ragione come scopo o come mezzo; tale potere non può spettare alla ragione stessa, ma solo alla persona come unità di ragione e sensibilità. Cfr.: Reinhold, K. L., *Briefe über die Kantische Philosophie*, Bd. 2, Georg Joachim Göschen, Leipzig 1792. Per un commento al contenuto delle lettere, cfr.: Verra, V., *Reinhold e le lettere su la filosofia kantiana*, Edizioni di "Filosofia", Torino 1952; sulle motivazioni religiose che spingevano Reinhold negli anni di Jena, cfr.: Pupi, A., *La formazione della filosofia dei K. L. Reinhold*, 1784-1794, Società editrice Vita e Pensiero, Milano 1966, pp. 455-510.

[480] Per questa ragione la stessa *Metafisica dei Costumi* assume una valenza sistematica all'interno del *corpus* kantiano, riconosciuta in particolar modo dagli studi di: Fonnesu, L., (a cura di), *Etica e mondo in Kant*, Il Mulino, Bologna 2008; Id., *Per un'etica concreta. Studi sulla filosofia classica tedesca*, Il Mulino, Bologna 2010 e Ivaldo, M., *Libertà e moralità. A partire da Kant*, Il Prato, Saonara 2009.

qualche modo scelta nell'assunzione di una massima. In questo senso viene abbandonata l'idea, propria della *Fondazione*, di una violazione della legge morale intesa come il sopravvento dei moventi sensibili sull'autonomia: se l'azione malvagia fosse confinata ad un agire eteronomo ne andrebbe della sua imputabilità[481].
Come abbiamo visto, il concetto positivo pratico della libertà si dimostra reale perché la legge morale determina l'arbitrio come imperativo incondizionato, e ciò attesta che l'arbitrio umano è libero (la legge è *ratio cognoscendi* della libertà); per altro verso la forma imperativa della legge morale mostra nel soggetto la presenza di una volontà pura, cioè la ragione pratica stessa, nella quale tali leggi hanno la loro origine. Il testo della *Introduzione alla metafisica dei costumi* aggiunge un peculiare nesso sistematico tra libertà–legge morale–volontà pura–arbitrio.

> Le leggi derivano dalla volontà; le massime dall'arbitrio. L'arbitrio è nell'uomo un libero arbitrio; invece la volontà, che non si riferisce a null'altro che alla legge, non può essere chiamata né libera né non libera, perché essa non ha nessun rapporto con le azioni, ma solo immediatamente con la legislazione sulla quale devono fondarsi le massime delle azioni (vale a dire ha rapporto con la ragione pratica stessa), ed è per questo che è assolutamente necessaria e non è di per sé *suscettibile* di nessuna costrizione. Soltanto l'*arbitrio*, dunque, può essere chiamato *libero*[482].

In quanto facoltà della legge la volontà può volere, cioè può avere come suo oggetto, solo la massima nella sua forma legislativa ed è in relazione esclusivamente con essa, non può volere direttamente un oggetto sensibile; a differenza dell'arbitrio non può a rigore essere 'patologicamente affetta'. La volontà pura non si identifica con l'intero della libertà pratico–morale, anzi non può essere nemmeno qualificata come libera. Libero è piuttosto l'arbitrio umano.

> L'inclinazione si dirige a un oggetto (*Object*), l'arbitrio ad un oggetto in rapporto ad altri oggetti (*Objecte*) delle inclinazioni, la volontà ad oggetti (*Gegenstände*) dell'arbitrio o dei desideri o a tutti i desideri presi insieme. Ci sono così molte inclinazioni, un arbitrio di due specie e una sola volontà[483].

In quanto facoltà di massime anche l'arbitrio non appartiene all'ordine fenomenico-sensibile; esso fa però ad esso riferimento mediatamente, in virtù del

[481] L'esposizione dei due ordini di obbligatorietà della volontà e dell'arbitrio mira a rispondere a quesiti rimasti aperti dalla *Critica della ragion pratica*: come si spiega la violazione della legge di fronte al suo carattere obbligante? Se la volontà, una volta determinatasi a seguire il dovere, produce una necessità incondizionata, come può l'arbitrio umano dirsi ancora libero di scegliere?
[482] MS 332, in: AA VI, p. 226 [tr. it., p. 29].
[483] *Refl.* Nr. 1046, in: AA XV, p. 468. Ricordiamo che il terzo libro delle riflessioni sull'antropologia è interamente dedicato alla capacità di desiderare (*Begehrungsvermögen*).

contenuto sensibile di cui sono necessariamente dotate le massime. Nel processo della suo determinarsi l'arbitrio è coinvolto a tal punto con elementi sensibili a cui esse si riferiscono, da poter fare di quegli elementi di origine fenomenica il suo motivo di determinazione, assumerli cioè come fondamento delle massime.
La libertà dell'arbitrio è dunque negativa e consiste nell'indipendenza della sua determinazione dagli elementi sensibili. Dal momento che si tratta sempre di moventi e non di determinazioni necessarie, l'arbitrio si riconosce ad essi estraneo e quindi in grado di porsi nei loro confronti attraverso una mediazione come *praticamente* libero, differendo, manipolando e falsificando il suo rapporto a essi.
Nel dominio noumenico non può essere ammessa una libertà di scelta tra contrari perché si distruggerebbe il carattere necessitante della legge: la libertà della *Willkür* è una libertà *dai* fenomeni e non una libertà tra essi[484]. Dato questo rapporto tra volontà e arbitrio, la libertà della *Willkür* è possibile nella misura in cui esso sia determinato da un suo peculiare rapporto alla legge.
Già con la distinzione della *Willkür* in arbitrio libero e *brutum*, precedentemente esposta nella *Critica della ragion pura*, era implicita una distinzione tra il tipo di libertà dell'arbitrio e il tipo di libertà della volontà[485]. Negli appunti preparatori alla stesura della prefazione e dell'introduzione alla Dottrina della virtù (*Vorarbeiten zur Vorrede und Einleitung in die Tugendlehre*) si distinguono un *frei Wille* e una *freie Willkür***.**

> La volontà è pertanto la ragione pratica […]. La volontà è in sé *libera*, cioè non viene determinata da stimoli della natura, poiché [ne] è motivo di determinazione la regola, perciò la ragione in quanto si serve della rappresentazione mediante concetti. L'*arbitrio* può essere *libero*, ma può essere anche sensibilmente necessitato[486] .

Al livello della volontà non si pone il problema delle inclinazioni: il *Wille* non può volere altrimenti rispetto alla legge, dal momento che «la volontà non è sotto

---

[484] «Aber sie ist doch eben darum auch ein obgleich uns unbegreifliches Vermögen der Willkühr jenen sinlichen Triebfedern zu w i e d e r s t e h e n (die an sich weder Gut noch böse sind) nicht blos ein Vermögen zwischen ihnen zu wählen [Ma la libertà dell'arbitrio è proprio perciò una facoltà, per quanto a noi incomprendsibile, di r e s i s t e r e a quei moventi sensibili (che in sé non sono né buoni né cattivi), non semplicemente una facoltà di scegliere tra essi Una facoltà indifferenziata di scelta sembra inapplicabile alla *Willkür*» [*Opus Postumum*, in: Ak XXI, p. 470].
[485] Cfr.: KrV A 533/B 561-A 534/B562. Così negli appunti preparatori alla *Metafisica dei Costumi* si legge: «Il principio di determinazione dell'arbitrio si chiama movente (*Triebfeder*). La volontà non ha movente perché essa mira non a un oggetto ma al modo di agire ed è [determinata] dalla rappresentazione di farsi una regola [dell'agire] stesso. Il movente è uno stimolo puramente sensibile oppure intellettuale. L'indipendenza dell'arbitrio dalla *determinazione* da parte di stimoli sensibili è la libertà dell'arbitrio. La dipendenza da essi [invece] l'arbitrio *animale* (*arbitrium brutum*). L'arbitrio intellettuale è l'arbitrio libero, in quanto è determinato soltanto dalla forma della legalità. L'arbitrio intellettuale di un essere che viene affetto (benché non determinato) da *stimoli* non è *arbitrium brutum*, ma nemmeno *purum*, bensì un *arbitrio impurum*, quale è l'arbitrio umano» [*Vorarbeiten zur Metaphysik der Sitten. Zweiter Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, in: AA, XXIII, pp. 378-379].
[486] *Vorarbeiten zur Vorrede und Einleitung in die Tugendlehre*, in: AA XXIII, p. 383.

la legge, ma è lei stessa il legislatore per l'arbitrio ed è spontaneità pratica assoluta nella determinazione dell'arbitrio»[487]. Per la volontà l'autonomia è ciò che la costituisce, per l'arbitrio è un compito. In questa fondamentale differenza è aperto lo spazio a priori della vita etica, come continua autodeterminazione dell'arbitrio umano, libero e impuro al tempo stesso.
La legge si pone da sé come logica obbligata del volere razionale e non è oggetto di una scelta. Al *Wille* inerisce la stessa libertà pratica, la «spontaneità pratica assoluta». Si sottrae, dunque, alla volontà quella forma di libertà (libertà negativa rispetto agli impulsi e libertà di resistenza all'obbligazione della legge) che è propria dell'arbitrio: «l'arbitrio è libero di fare o di omettere quello che la legge comanda»[488]. In quanto facoltà di massime, l'arbitrio è appellato categoricamente dall'imperativo morale a formarsi massime positive e proprio perciò è posto come arbitrio libero. La volontà, invece:

> è libera in un'altra maniera, dato che essa è *legislatrice*, e non è sottoposta né alla legge naturale né ad alcuna altra legge, e in questo senso la libertà è una facoltà positiva, non tanto di scegliere, che qui non v'è da determinare alcuna scelta, ma [v'è da determinare] il soggetto riguardo al fattore sensibile dell'azione [i.e. il soggetto come fenomeno][489].

La volontà è fonte della legge morale (produce la legge): ora, dalla coscienza di questa nell'uomo si può inferire la libertà della *Willkür*, vale a dire la libertà negativa come capacità di resistere ai moventi sensibili, rifiutarli e assumere la legge stessa a unico movente che determina l'azione. L'arbitrio è per costituzione affetto e non determinato dalle inclinazioni sensibili e in ciò consiste la sua libertà negativa, come possibilità di determinarsi indipendentemente da esse. Questa è la condizione affinché esso possa essere determinato dalla volontà, dunque la condizione di possibilità che la legge eserciti nel concreto la sua forza obbligante[490].
Nel momento della *Willensbestimmung*, la massima del soggetto viene presa in considerazione solo dal lato puramente formale, secondo la sua semplice possibilità di diventare principio di legislazione universale. Qualora questa capacità venisse confermata, l'elemento materiale, che caratterizzava la massima in quanto tale, viene meno e viene superato nella necessità della legge espressa dalla volontà razionale. In questo modo quella massima acquisisce una necessità pratica che prima non aveva e ogni massima contraria contraddirrebbe questa

[487] AA, XXIII, p. 248. Per un commento al brano citato, cfr. anche: Bittner, R., Cramer, K. (hrsg. von), *Materialen zu Kants «Kritik der praktischen Vernunft»*, Frankfurt/Main 1975, pp. 308-309.
[488] AA, XXIII, p. 249.
[489] *Ibid*.
[490] Nello spazio della indipendenza dagli elementi sensibili, il *Wille* si applica alla *Willkür* e la libertà negativa che caratterizzava quest'ultima diventa libertà positiva: con ciò si manifesta la «facoltà della ragione pura di essere per se stessa pratica» [AA VI 213-14; tr. it., p. 14].

necessità[491]: la massima diventa praticamente necessaria. Qui la massima è sottoposta a una trasformazione radicale e questo è il momento in cui la legge opera nel soggetto[492].

> Qualora l'arbitrio avverta come anche soggettiva la necessità obiettiva, allora non si troverebbe contro la libertà, e la facoltà di agire contrariamente alla necessità oggettiva, non dimostra libertà. Questa è spontaneità certo spontaneità pura dell'arbitrio[493].

Nel determinarsi secondo una massima 'sublimata' a legge, avviene il passaggio dalla necessità pratica oggettiva alla necessità pratica soggettiva, dalla *Notwendigkeit* alla *Nötigung*, dalla necessità della ragione alla costrizione del soggetto[494]. Il tipo di necessità della determinazione della *Willkür* da parte del *Wille* non è la necessità pura del *Sollen* – una necessità oggettiva riferita alla forma delle massime, per cui è necessario che la massima sia elevata a principio universale – è piuttosto una necessità soggettiva, una costrizione a cui l'arbitrio si deve voler sottoporre, assumendo la legge come fonte delle massime e proponendosi di agire effettivamente per il dovere.
In questa trasformazione della massima si articola la libertà positiva della volontà, la autodeterminazione della ragione nel soggetto concreto[495]. La volontà si applica all'arbitrio attraverso un atto di sottomissione della massima (il prodotto della *Willkür*) a legge (il prodotto del *Wille*). Questo atto di determinazione dell'arbitrio da parte della volontà è il nucleo stesso della *Willensbestimmung*. Qui il *Wille* trova nel campo della *Willkür* una massima considerata nella sua forma, il cui contenuto (l'oggetto sensibile a cui fa riferimento) non entra a far parte dei moventi possibili della sua determinazione: a motivare l'azione resta unicamente

---

[491] La possibilità per la massima di essere elevata a principio di legislazione universale equivale all'impossibilità per la ragione (che si muove nel campo dell'universale) di assumere la massima contraria.
[492] Claudio La Rocca ha chiamato questa trasformazione un'operazione di «*sublimazione modale* della massima» (La Rocca, C., *Strutture kantiane*, cit., p. 84).
[493] *Refl.* Nr. 1021, in: AA XV, pp. 457-458.
[494]«Ogni cosa della natura opera secondo leggi. Solo un essere razionale ha la facoltà di agire *secondo la rappresentazione* delle leggi, vale a dire secondo principi, ovvero ha una *volontà* (*einen Willen*). Poiché per la derivazione delle azioni dalle leggi è richiesta *la ragione* (*die Vernunft*), allora la volontà non è altro che la ragione pratica. Se la ragione determina immancabilmente la volontà, allora le azioni di un tale essere, che possono essere riconosciute come oggettivamente necessarie, sono anche soggettivamente necessarie, vale a dire che la volontà è una facoltà di scegliere *solo ciò* che la sua ragione, indipendentemente dall'inclinazione, riconosce come praticamente necessario, ossia come buono. […] Se la volontà non è *in sé* interamente conforme alla ragione (come è in effetti per gli uomini), allora le azioni che oggettivamente vengono riconosciute come necessarie sono soggettivamente contingenti, e la determinazione di una tale volontà in conformità a leggi oggettive è *costrizione* (*Nötigung*)» [GMS 412-413].
[495] Data la struttura complessa degli elementi in gioco nella formazione della massima, questa trasformazione coinvolge l'insieme delle facoltà morali e dei piani logici del dominio etico (*Wille*, *Willkür*, *Gesetz*, *Gesinnung*, *Maxime*).

il movente della legge.
Qui la volontà trova il suo terreno di determinazione pura: l'arbitrio assurge ora a volontà, *volendo* cioè esattamente il suo stesso oggetto per lo stesso motivo, e passando così da una libertà negativa a una libertà positiva.

> L'arbitrio con consapevolezza (*Bewusstseyn*) è la volontà. La facoltà dell'arbitrio, con il pieno potere di determinare se stesso, al contrario, è libertà[496].

Resta tuttavia che la necessità pratica della costrizione (*Nötigung*) non toglie libertà alla *freie Willkür* ma è piuttosto espressione stessa della libertà, dalla quale non segue direttamente la realtà del mondo fenomenico: l'arbitrio resta sempre suscettibile di determinarsi ancora sempre secondo massime contrarie alla legge. Il rapporto di necessità tra la *Willkür* e il *Wille* che la determina – rapporto che si è instaurato internamente alla facoltà di desiderare – non riguarda ancora la relazione tra la massima e l'azione, vale a dire tra la volontà e l'esecuzione reale dell'agire[497]. Nell'uomo la libertà si presenta piuttosto mediatamente, come una costrizione pratica, rivolta a un volere libero (l'arbitrio), costitutivamente relazionato, a sua volta, alla sensibilità. Questa è la ragione per cui «l'obbligazione non contiene soltanto una necessità pratica (come fa una legge in generale), ma anche costrizione, così l'imperativo è una legge che comanda e che vieta»[498]. Come è emerso fin qui, l'autonomia non è un *essere* compiuto una volta per tutte, piuttosto è data in un compito.

Tornando ora alla stabilità dei principi soggettivi richiesta per la formazione del carattere intelligibile, possiamo aggiungere alla nostra analisi alcune considerazioni prima di analizzare la *Religionschrift*. Se sul piano della volontà pura (o ragione pura pratica), l'orientamento alla legge morale è stabile in virtù di una costitutività oggettiva dell'elemento normativo universale, sul piano dell'arbitrio (pur determinato dalla volontà pura) il riferimento alla legge è stabile in virtù di un processo continuo di coimplicazione degli elementi normativi, motivanti e valoriali del soggetto[499].
La stabilità e la fermezza dei principi soggettivi che formano il corretto modo di pensare (*Denkungsart*) indicano dunque la permanenza di un *fare* e la continuità e

[496] *Refl.* Nr. 1057, in: AA XV, p. 471.
[497] Proprio nello spazio di questo rapporto interno alla facoltà di desiderare si porrà nella *Religione* il problema della violazione e del male, come problema che interessa il rapporto tra la volontà santa (un modello non umano) e la volontà pura (volontà umana affetta da bisogni sensibili).
[498] AA VI 223, tr. it., p. 25.
[499] Senza la mediazione del piano delle massime, concreta applicazione della legge in un universale soggettivo, non ci sarebbe influsso nel mondo dei sensi e si dovrebbe ammettere una volontà pura in atto. Sul tema dell'orientamento secondo l'universalizzazione della massime, cfr.: Illies, C., *Orientierung durch Universalisierung: Der Kantegorische Imperativ als Test für die Moralität von Maximen*, in: «Kant-Studien», 98, 2007, pp. 306-328.

la costanza di una formazione di atti liberi del volere, in cui la legge è assunta *regolarmente* (di volta in volta) a unico movente del proprio agire. La formazione delle massime e lo sviluppo del carattere, dunque, culminano in una struttura del volere così configurata che il libero arbitrio (*Willkür*) sia diretto al suo oggetto dalla forza di determinazione della volontà pura (*reiner Wille*): questa è la dimensione intelligibile e imperscrutabile del carattere come *Denkungsart*[500].
L'arbitrio, nella determinazione dalla volontà pura secondo necessità pratica, e nella mediazione della stabilità dell'ordine delle massime, è in grado in questo senso di provocare «un differente corso della sensibilità» in cui «tutto ciò che accade è determinato necessariamente, non già in base ai fenomeni»[501]. La libertà pratica può relazionarsi positivamente al tempo empirico conferendo ad esso un senso solo nei termini di una nuova *consecutio*.

La dialettica pratica di volontà e arbitrio che abbiamo appena analizzato intesse le indagini kantiane della *Religione entro i limiti della semplice ragione*, una dialettica, tra la facoltà delle leggi e la facoltà delle massime, che si incrocia con la dialettica interna all'arbitrio. Esso è libero ma esposto a determinarsi in base a massime che seguano l'impulso naturale, perciò sempre esposto al rischio di invertire i moventi e di contraddire di fatto la legge[502]. Se l'autonomia è data in un compito si comprende la vita etica come un continuo cammino, che risulta dalla sintesi concreta e puntuale della volontà morale con la massima del libero arbitrio[503].
Ora, data la forza della legge morale di imporre la propria necessità come *Nötigung*, essa rende inoltre necessaria, non solo la forma universale delle massime, ma anche l'atto di assunzione di tale forma. Nell'uomo la necessità del puro *Sollen* ha bisogno così di una duplice mediazione. Poiché egli può far valere

[500] E' impossibile individuare un'azione che abbia origine dall'interesse privato, dalle abitudini e dalle inclinazioni di chi ha agito: solo il sentimento morale, la coscienza della legge e l'autostima che ne segue sono le condizioni soggettive della recettività al concetto di dovere e non le condizioni oggettive della moralità. Per una lettura di questi elementi come prerequisiti per lo sviluppo del carattere, cfr.: Rumsey, J.P., *The Development of Character in Kantian Moral Theory*, in: «Journal of the History of Philosophy», XXVII, 1989, pp. 247-265.
[501] *Refl.* 5.616, in: AK XVIII, p. 255-256. In una riflessione precedente si legge che la ragione trae «gradualmente la sensibilità nello *habitus*, suscita moventi e forma così un carattere, che deve essere adeguato alla libertà e che non è sufficientemente fondato nei fenomeni» (*Refl.* 5.611, in: AK XVIII, p. 252-254). Solo con il corso del tempo (empirico) lo *habitus* si mostra nel carattere empirico: «La ragione, determinando liberamente la volontà, sviluppa e impronta un habitus della volontà buona, della motivazione giuridico-morale e si giunge, nel processo temporale della vita sensibile, ad una saldezza ed affidabilità che chiamiamo carattere empirico» (*Refl.* 5.616 in: AK XVIII, p. 255-256).
[502] Ne *La Religione* l'arbitrio è posto al centro dell'indagine sul fondamento del male: ciò implica, dal punto di vista sistematico, la distinzione tra volontà e arbitrio che Kant ha esposto compiutamente solo più tardi, come abbiamo visto, con la *Metafisica dei Costumi*. Il fondamento del male, come vedremo a breve, risiede in una massima e sarà lo stesso potere morale dell'arbitrio a essere segnato, in quanto tale, da una tendenza al male.
[503] Con la *Metafisica dei costumi* si ammette esplicitamente che la *libertas indifferentiae* non può appartenere né alla facoltà delle leggi né alla facoltà delle massime: l'arbitrio libero non è indifferente alla legge morale, è piuttosto la legge morale che rivela l'arbitrio come libero.

come suo movente un'inclinazione sensibile ma agisce pur sempre sulla base di massime soggettive riferite al mondo fenomenico, le massime possono essere buone se assunte nella loro forma legislativa. Esse sono tuttavia realmente efficaci nella determinazione solo se sottoposte a loro volta all'esame di questa loro forma, se assunte cioè in una decisione generale di volerle sottoporle innanzitutto a tale esame. Un tale proponimento, per così dire fondamentale dell'arbitrio, deve avvenire attraverso una *massima delle massime* che *decida* tale assunzione[504].

Questo atto più radicale e originario di assunzione della forma è situato anch'esso sul piano della *Willkür*, ma nel suo più vicino contatto con il *Wille*, indica cioè quel momento di passaggio da un dominio all'altro. Si tratta di quella decisione fondamentale che è alla base di ogni altra decisione e assunzione di massime. Kant mette a fuoco questo piano decisionale, e originario, dell'arbitrio all'interno dell'indagine, condotta nella *Religione*, sul principio a priori dell'esperienza etica, dove questa massima delle massime è chiamata intenzione (*Gesinnung*)[505]. Per l'attivazione della scelta, dunque, è necessaria una massima delle massime, una massima suprema (*oberste Maxime*). In questo dominio di una massima di 'secondo ordine'[506] si determina quale massima non è ammessa moralmente come fondamento di determinazione. Questo momento decide la dimensione qualitativa del carattere e della sua attività, definisce cioè essenzialmente lo stato e lo spirito della condotta umana di pensiero. Nel pensiero, e nel suo esercizio nel mondo, solo un certo tipo di massime specifiche si mostrano come principi formativi moralmente buoni. Nella *Gesinnung*, come vedremo, sarà in gioco la possibilità o l'impossibilità di un'azione autonoma, dunque della purezza della ragione pratica.

[504] Dalla semplice coscienza della legge morale come legge della volontà in generale si passa all'assunzione di questa coscienza della legge nella massima soggettiva: il soggetto assume nella massima il sentimento morale a motivo di determinazione (e questo si accompagna alla coscienza morale); di qui si attiva un'altra mediazione, quella tra *Tat* e *Handlung*, tra massima soggettiva (l'atto della decisione di assumere la massima fondamentale) e l'azione da svolgere. Si passa così dall'affermazione sulla necessità di una possibile determinazione della *Willkür* (ci sono leggi pratiche necessarie) alla necessità di connettere la regola nel soggetto con il movente della *Willkür* (la mia regola è il mio movente) legare, cioè, la legge morale con una massima delle massime che assume la legge come motivo determinante dell'agire.

[505] La traduzione italiana del termine *Gesinnung* con 'intenzione' non va confusa con il termina 'intenzione' che traduce la *Absicht* (Cfr.: La Rocca, C., *Strutture kantiane*, cit., p. 88-89n).

[506] In alcuni studi recenti la distinzione tra il piano della decisione come assunzione di massima e quello della decisione più radicale di sottoporre tale assunzione a esame, è stata chiarita attraverso una distinzione delle massime in 'massima di primo ordine' e 'massima di secondo ordine'. Questa terminologia, coniata da: Schwartz, M., *Der Begriff der Maxime bei Kant*, cit., 2006 è accolta anche da: Torralba, J., *La teoría de la acción de Kant,* cit., pp. 17-61; Id., «The Two Objects of Practical Reason», cit., pp. 693-705.

II

LA NATURA UMANA COME LIBERTÀ. LA *GESINNUNG* E IL MALE RADICALE

La distinzione tra *Wille* e *Willkür* rende impossibile concepire il male come un atto di scelta di un *böser Wille*, di una volontà malvagia, propriamente diabolica. Nell'ipotesi di una vera e propria volontà del male, si farebbe valere un principio contrario alla legge come unico motivo sufficiente alla determinazione fondamentale dell'agire; ciò significherebbe, per Kant, ipotizzare un principio di una forma particolare (principio contrario alla legge) che abbia in sé una forza di determinazione tale da negare la forma universale della legge morale, un principio dunque contraddittorio, di una forma particolare che contraddica l'universalizzabilità delle massime[507].

Nel primo capitolo de *La Religione* il dominio proprio dell'arbitrio (*Willkür*), costituito da una normatività generale soggettiva, è chiamato da Kant *natura umana* (*Natur des Menschen*): dato il suo carattere normativo, esso è un dominio *a priori*, e dato il suo carattere di libertà, è questo il dominio imputabile dell'agire.

> Con la parola «natura dell'uomo» si intende unicamente il fondamento soggettivo dell'uso della libertà umana in generale (sotto le leggi morali soggettive): fondamento che è anteriore ad ogni fatto che cade sotto i sensi […] che sia esso stesso un atto di libertà [perché altrimenti non gli si potrebbe imputare l'uso o l'abuso che l'uomo fa dell'arbitrio (*Willkür*), in rapporto alla legge morale, né potrebbe essere detto morale il bene – o il male – intimo in lui[508].

Si delinea così un principio che regola soggettivamente l'esperienza secondo la sua qualità morale, in virtù del quale essa possa dirsi etica; tale principio è indicato come il fondamento dell'uso della libertà umana, che si può assumere come orientato al bene o al male. L'uomo per sua natura (in quanto libero),

> ha in sé un fondamento originario - per noi impenetrabile - (*ersten Grund – uns unerforchlichen*) pel quale egli adotta massime buone o cattive (opposte alla legge). […] esso è *innato* in noi e tuttavia ammetteremo sempre che non

[507] Se la possibilità della legge universale è fondata in virtù del suo darsi come fatto della ragione (*Faktum der Vernunft*), il suo contrario, come principio di una forma particolare, non potrà mai mostrare di essere il solo principio determinante l'agire, perché nella sua particolarità non porrebbe limitazione ai molti altri moventi sensibili che inevitabilmente si presentano: tale principio non potrà mai porsi come principio *unico* contrario alla legge.
[508] *Rel.*, p. 20.

> la natura ne porta la colpa (se l'uomo è cattivo) o il merito (se l'uomo è buono); ma che l'uomo stesso ne è l'autore[509].

Il principio dell'esperienza etica, che indica il bene o male nell'uomo (*das Gute oder Böse im Menschen*) è dunque la "prima ragione soggettiva dell'adozione di tale o tal altra massima, in rapporto alla legge morale" ed è principio *a priori* nel senso che "è posto alla base, anteriormente ad ogni uso della libertà nel campo dell'esperienza", è un fondamento primo che, "sempre di nuovo (*immer wiererum*) bisogna si trovi esso stesso nel libero arbitrio" e non può essere "dato nell'esperienza"[510].
Il principio etico, vero terreno dell'imputabilità morale, non è da ricercare, dunque, né nel campo modale della necessità oggettiva della legge morale (la *Nötigung* costitutiva della razionalità pratica come autonoma), né in quello della necessità naturale del determinarsi secondo inclinazioni[511]. Piuttosto, il fondamento soggettivo contrario alla legge che si attesta nell'esperienza, deve essere anch'esso comprensibile unicamente come un atto di libertà propriamente umana, della *Willkür,* e va individuato soltanto "in una regola, che l'arbitrio (*Willkür*) da a se stesso per l'uso delle sua libertà, vale a dire in una massima"[512], dunque su un piano normativo intermedio.

Il fondamento del male nell'uomo è da ricercare nel campo più proprio della sua libertà, sul piano delle massime, ad un livello logico trascendentale diverso da quello della legge morale[513]. Con ciò l'imputazione non ricade sull'agire come effetto di un atto libero, non sull'azione come *Begebenheit*[514], bensì sull'atto, atemporale e intelligibile, di *accoglimento* di una norma soggettiva che costituisce il fondamento dell'azione (intesa ora come *Handlung*)[515]. Dalla concatenazione di regole alla base dell'azione si risale a una regola generale, che ne dispone (di qui

---

[509] *Rel.*, p. 19-20.
[510] *Rel*., p. 20.
[511] "Se questo fondamento, in definitiva, fosse esso stesso non una massima, ma un semplice istinto naturale, l'uso della libertà potrebbe intieramente ricondursi ad una determinazione per mezzo di cause fisiche: il che sarebbe contraddittorio" [*Rel*., p. 19].
[512]Ricordiamo che disposizioni sono riferite esclusivamente all'uso dell'arbitrio, alla facoltà di desiderare (*Begehrungsvermögen*) e non all'insieme delle facoltà dell'animo.
[513] Il fatto del male attesta la possibilità per l'uomo di decidere liberamente di non far valere l'autodeterminazione della volontà (del *Wille*, necessaria assolutamente) come movente di determinazione fondamentale, la possibilità cioè per la *Willkür* di non assumere il *Wille* a *Gesinnung*, a massima delle massime. Leggiamo in J.S.Beck: "Questa ragione pratica, che si chiama anche volontà pura, è dunque solo la disposizione per la moralità, la mera possibilità nell'uomo della indipendenza dai moventi sensibili, ossia: la possibilità della libertà dell'arbitrio dell'uomo; e il predicato 'libertà' non può essere riferito alla volontà" [Beck, J.S., *Commentar über Kants Metaphysik der Sitten. Erster Teil welcher die metaphysischen Principien des Naturrechts enthält*, Halle 1798 (rist. anastatica: Culture et Civilisation, Bruxelles 1970), p. 83].
[514] Con ciò cade implicitamente la validità di ogni giudizio morale fondato unicamente sull'effetto della determinazione.
[515] Nella *Osservazione sulla Terza Antinomia* Kant definiva la assoluta spontaneità dell'azione "[…] vero e proprio fondamento di imputabilità dell'azione" [KrV A448/B476].

l'*atto di accoglimento* delle massime) la qualità morale[516].
Nella domanda sul fondamento del male, così come nell'interrogazione sulla possibilità e sulle modalità del suo superamento, si pone a tema ancora una volta, ora da una prospettiva antropologica, il problema della realizzazione della libertà umana.

> Per dire cattivo un uomo bisogna poter risalire *a priori* ad alcune azioni cattive (*böse Handlungen*), o anche ad una sola azione, compiute coscientemente, ad una massima cattiva posta a loro fondamento (*auf eine böse zum Grunde liegende Maxime*), e, da questa massima, ad un principio generale (*allgemein Grund*), che, a base di tutte le massime particolari, moralmente cattive, si trova nel soggetto e, a sua volta, è esso stesso una massima [p. 18-19].

L'imputabilità morale ricade dunque proprio sull'attività, irrilevabile *a posteriori*, dell'uso della libertà umana, dunque sull'atto intelligibile e imperscrutabile dell'accoglimento dei fondamenti soggettivi di ogni azione. Resta il fatto che „le massime non si possono osservare, nemmeno in se stesse, e di conseguenza non si può mai con sicurezza fondare sull'esperienza il giudizio che l'autore di questi atti sia un uomo cattivo"[517].
Per comprendere l'esperienza etica l'indagine critica, di fronte alla realtà del male, presuppone un principio di possibilità del *non* accoglimento di un ordine normativo autonomo dell'agire, un *atto scelto* di *non* applicazione della legge incondizionata. Come abbiamo visto, quest'assunzione è possibile alla filosofia critica solo avendo distinto la volontà (*Wille*), che opera sul piano normativo oggettivo della legge morale (la libertà come autonomia), dalla *Willkür*, che opera sul piano normativo soggettivo delle massime, vale a dire distinguendo il piano del soggetto, razionale autonomo, dal piano dell'uomo, cosciente della sua autonomia ma libero di non esercitarla.

Di fronte alla realtà del male, la condizione che rende possibile applicare la causalità incondizionata della libertà al particolare e al condizionato è un atto invertito di accoglimento della legge presente nella ragione. Di qui l'agire si comprende eticamente sia come una possibile determinazione concreta secondo autonomia – il volgersi dell'arbitrio alla determinazione secondo volontà e legge –

---

[516] Sull'interpretazione hegeliana dell' accoglimento come passività, cfr.: [*FS*, p. 881, *PdG*, p. 507-8].
[517] *Ivi*, p. 18. «Che il primo fondamento soggettivo dell'accettazione di massime morale sia impenetrabile [*unerforschlich*], è facile da scorgere. Infatti, poiché questa accettazione [*Annehmung*] è libera, il fondamento di essa (perché, ad esempio, ho adottato una cattiva piuttosto che una buona massima) non bisogna cercarlo in un impulso naturale, ma sempre più oltre in una massima; e siccome bisogna che questa abbia egualmente il suo fondamento, ma non si può, né si deve, oltre la massima, addurre alcun fondamento determinante [*Bestimmungsgrung*] il libero arbitrio, si vien respinti indietro sempre più lontano fino all'infinito nella serie dei fondamenti soggettivi di determinazione [*subjektive Bestimmungsgründe*], senza poter arrivare alla ragione prima» [*Rel.*, p. 19-20].

sia come una possibile realtà di scelta contraria alla ragione – scelta contraria alla propria autonomia – possibilità, quest'ultima, da cui l'uomo è sempre sedotto, non più secondo un'inclinazione, bensì come principio, motivato, *contro* ragione: secondo una tendenza.

Bene e male si rapportano secondo una relazione di contraddittorietà: secondo il principio di non contraddizione non è possibile pensare entrambi come fondamenti della medesima conseguenza, della medesima azione. Nell'*Annotazione* al primo capitolo Kant approfondisce la nozione di *Gesinnung*, centrale come vedremo per le nostre analisi, attraverso la confutazione del *latitudinarismo*[518], una visione degli atti o dei caratteri morali come *adiaphora*, secondo cui l'uomo è "cioè buono per alcuni lati, e cattivo per altri"[519]; si delinea così la posizione kantiana in linea con il rigorismo morale, che mira ad evitare che tutte le massime perdano precisione e stabilità, svolgendo in un'importante nota l'argomento formale secondo cui non esistono azioni che possano essere ritenute moralmente indifferenti[520]: a differenza dell'opposizione logica, l'opposizione tra bene e male è detta *reale*.

> In noi v'è un movente = A; dunque la mancanza di un accordo dell'arbitrio con questo movente (mancanza che è = 0) è possibile soltanto come conseguenza di una determinazione realmente opposta dell'arbitrio, cioè di una sua *opposizione*, = – A, è possibile cioè solo mediante un cattivo arbitrio. Dunque fra una buona e una cattiva intenzione (principio interiore delle massime), secondo la quale del resto bisogna giudicare la moralità dell'azione, non vi è via di mezzo[521].

---

[518] In riferimento a Baumgarten, scrive Kant nella *KpV*: «Nel nostro secolo sincretistico, in cui si è prodotto artificiosamente un certo sistema di coalizione [*Coalitions-system*] di principi che si contraddicono, pieno di slealtà e di superficialità". Ancora in *Logica*, AK IX, 55: "La necessità di una determinazione vaga o precisa dipende sempre dall'intento di una conoscenza. La determinazione lata lascia sempre un margine per l'errore che tuttavia può avere i suoi limiti determinati. L'errore ha luogo soprattutto quando una determinazione lata viene presa per una determinazione stretta, per es. nelle questioni della moralità, dove tutto dev'essere determinato in modo stretto. Coloro che non lo fanno vengono chiamati dagli inglesi latitudinari».

[519] *Rel.*, p. 21.

[520] *Ibid*. Per un maggiore approfondimento dell'opposizione presentata da Kant nell'argomento, cfr. anche: Kant, I., *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*, in: Kant, I., *Scritti Precritici*, Laterza, Roma-Bari 1982, pp. 249-290. Qui, come è noto, Kant distingue un'opposizione logica da un'opposizione reale: mentre con la prima, secondo il principio di contraddizione, si nega e allo stesso tempo si afferma un predicato di una stessa cosa, con la seconda (opposizione reale o ripugnanza reale) i due predicati si oppongono non logicamente. L'opposizione reale (Kant porta l'esempio delle forze motrici) produce un *repraesentabile*, uno stato di cose come effetto dell'opposizione (nell'esempio, la quiete). Tale risultato è un nulla non logico ma reale, che Kant definisce *nihil privativum raepresentabile*, un nulla che è negazione come sottrazione e non come difetto, in quanto risultato di opposizioni di elementi affermativi. Di qui, nelle azioni morali, non si può concludere che il male sia una *privatio boni* ma il risultato negativo di un'azione reale, che oppone *resistenza* alla legge del bene. Sullo stesso argomento, cfr. anche: *Refl.* 7234 [AK XIX, p. 291]. Per la letteratura critica sull'argomento, cfr.: Ivaldo, M., *Libertà e moralità. A partire da Kant*, Il Prato, Saonara 2009, pp. 67-70.

[521] *Rel.*, p. 21.

Come abbiamo già visto, essere buono o cattivo è una qualità morale dell'uomo data esclusivamente dalla piena universalità della massima che si assume a fondamento di determinazione dell'agire. In un unico soggetto, alla base dell'azione, non possono sussistere *a rigore* contemporaneamente due piene universalità: l'uomo, per natura, non può essere buono e allo stesso tempo anche cattivo[522]. Non è possibile dunque rappresentare la distanza tra male e bene in una scala quantitativa graduale.
Di qui, la qualità morale di un'azione, vale a dire la qualità della *Gesinnung* oggetto reale d'imputazione, è da considerarsi sempre come una totalità: alla base di un'azione, per Kant, o vi è una determinazione del principio soggettivo generale orientato alla legge o vi è una voluta determinazione dell'intenzione ad essa opposta.
Di fronte alla propensione – che resta operante nella dialettica della libertà – a sovvertire l'ordine morale dei moventi, la liberazione dal male va intesa anch'essa come un atto di libertà, un atto intelligibile (*Denkungsart*)[523], la cui completa attuazione sarà intesa come un compito: qui risiede la vera intenzionalità dell'indagine di Kant, e l'apporto significativo della dottrina delle disposizioni.

È da notare, dunque, che un'opposizione davvero *reale*, come qui sembra intenderla Kant, darebbe luogo a una disposizione originaria al male e alla possibilità di una scelta diabolica. La scelta per il male, invece, deve essere sempre pensata con Kant sotto la forma di un'inversione dei moventi, come determinazione per il non-bene, dove resta la superiorità della legge come elemento costitutivo della ragione come pura pratica.
Tornando all'analisi kantiana della *Gesinnung*, Kant ne afferma l'intemporalità:

> Avere l'una o l'altra intenzione (*Gesinnung*) come disposizione naturalmente innata, qui nemmeno significa che essa non sia stata acquisita dall'uomo che la manifesta, che l'uomo cioè non ne sia l'autore; ma soltanto che essa non è stata acquisita nel tempo (che l'uomo *dalla sua giovinezza è sempre* o l'uno o l'altro) [p. 23-24].

Rappresentare come innato, appartenente alla natura umana, l'atto fondamentale della scelta al bene o al male, non significa affermarne l'origine nel tempo. Di fronte ad ogni singola decisione rilevante moralmente, che emerge in determinati momenti di tempo, deve essere sempre presupposta come già compiuta una scelta fondamentale favorevole o contraria alla legge. Tale decisione fondamentale non può essere fissata temporalmente in un punto del corso della vita (né come inizio

[522] «Se egli è buono per una parte, vuol dire che ha preso la legge morale per sua massima; se egli dovesse dunque nel medesimo tempo essere cattivo per un'altra parte – siccome la legge morale che comanda in generale l'obbedienza al dovere è unica e universale – la massima basata su di essa sarebbe contemporaneamente universale e particolare; ciò che è contraddittori» [*Rel.*, p. 23].
[523] Resta saldo in questo modo il plesso kantiano di responsabilità morale e speranza che caratterizza l'etica kantiana fin dagli scritti di fondazione.

né come fine); essa è presupposta, invece, come una scelta primaria già da sempre accaduta e in questo senso intemporale: una decisione complessiva di orientamento alla legge o meno, eternamente presente, sulla base della quale ogni singola decisione acquisti coerenza e significato[524].

Pensare alla *Gesinnung* come massima somma (*oberste Mexime*), massima delle massime, principio portante (*leitende Grundsatz*) o fondamento di tutte le singole decisioni (*Grund aller Einzelmaximen, aller einzelentscheidungen*), può lasciar sembrare che si tratti di una decisione fondamentale posta all'inizio di una catena di decisioni singole dello stesso tipo. Tra decisione fondamentale e decisioni singole, invece, tra *Denkungsart* e massime subordinate, tra intensione basilare (*grundlegender*) e motivi singoli concreti, sussiste una differenza categoriale, corrispondente alla differenza tra ragione pura pratica e ragione pratica.

Mentre l'uomo può compiere scelte e decisioni singole in rapporto alle situazioni concrete di cui dispone, egli non dispone mai della capacità di decidere per il fondamento della sua libertà. In merito al suo essere morale, che costitutivamente si presenta come dovere assoluto, egli non può non agire, non può non essere *per* o *contro* il semplice bene incondizionato[525]. Nella decisione fondamentale si costituisce la persona nel suo essere morale, come uomo buono o malvagio, la sua autentica qualità, e perciò l'uomo, per sua natura, è nella costitutiva possibilità di dovere e potere sempre renderne conto. La dottrina kantiana del rigorismo presenta così il soggetto morale come configurato in un peculiare modo di pensare, in un rapporto pratico con il mondo come un rapporto di scelta: il soggetto non si rapporta mai al mondo in modo da essere ad esso indifferente, ma sempre motivato dalla consapevolezza della possibilità di poter agire meglio in avvenire.

La *Gesinnung* è il fondamento primo della determinazione ad agire, razionale e atemporale ed è "una proprietà dell'arbitrio, al quale spetta per natura"[526]. Essa è così un principio che non determina il suo effetto nel tempo, bensì nella rappresentazione intelligibile e razionale: il male non è un atto nel tempo. L'esistenza dell'effetto è per Kant un fatto razionale e non un fatto storico, o un temporale peccato originale ma è quel "fondamento dell'*uso* della libertà, che bisogna cercare (così come un motivo determinante del libero arbitrio in generale) unicamente in rappresentazioni razionali" [527] ; cosicché, scrive Kant, "interroghiamo il fatto non nel tempo ma solo nella ragione"[528].

---

[524] Tale atto fondamentale, istituente una *Gesinnung*, è il modo in cui la totalità di un essere umano è presso se stesso. Il singolo impulso decisionale, il singolo proposito, anche laddove sia di cambiare la sua intera vita, resta allora necessariamente subordinato alla risolutezza di un'altra decisione fondamentale.

[525] Se ha bisogno di ragioni ulteriori, o non ha capito di che si tratta o si sottrae alla richiesta imperativa a cui è esposto.

[526] *Rel.*, p. 24.

[527] *Ivi.*, p. 41.

[528] In una nota precedente Kant spiegava le ragioni dell'impenetrabilità del primo fondamento soggettivo di accettazione delle massime: «Poiché questa accettazione è libera, il fondamento di

> L'intenzione (*Gesinnung*), cioè il primo fondamento soggettivo dell'accettazione delle massime, non può essere che una sola e si estende universalmente all'intero uso della libertà. Ma bisogna che essa sia stata accettata anche mediante il libero arbitrio, perché altrimenti non sarebbe imputabile. Di tale accettazione non si può conoscere, a sua volta, né il fondamento soggettivo, né la causa (perché - sebbene sia inevitabile questa ricerca – bisognerebbe altrimenti addurre inoltre una massima in cui sia accettata questa intenzione, la quale, a sua volta abbisognerebbe d'un proprio fondamento[529].

L'uomo non ha la possibilità di risalire alla sua intenzione fondamentale, di trarsi fuori cioè dalla sua esistenza, sottrarsi così alla colpa morale: egli può però cambiare i propri confini dall'interno e rendere la sua esistenza più o meno estesa fino a comprendersi uomo nella sua pienezza, responsabile cioè per l'intero genere umano[530].

> Colla parola uomo tuttavia, quando diciamo che esso, è per natura buono o cattivo, siamo autorizzati a riferirci non a un singolo individuo […] ma bensì a tutto il genere umano[531].

Se la moralità qualifica l'uomo come intero ogni singolo tentativo di rendersi un altro uomo è parte di questo intero e contribuisce alla complessiva qualità morale dell'essere umano come totalità[532].

---

essa (perché, ad esempio ho adottato una cattiva massima piuttosto che una buona massima) non bisogna cercarlo in un impulso naturale, ma sempre più oltre in una massima; e siccome bisogna che questa anche abbia ugualmente il suo fondamento, ma non si può, né si deve, oltre la massima, addurre alcun *fondamento determinante* il libero arbitrio, si vien respinti indietro più lontano fino all'infinito nella serie dei fondamenti soggettivi di determinazione, senza poter arrivare alla ragione prima» [*Rel.*, p. 19-20].

[529] *Rel.*, p. 24.

[530] Cfr.: Wimmer, R., *Kants kritische Religionsphilosophie*, de Gruyter, Berlin-New York 1990, p. 136-37. Per un interessante studio sugli orizzonti privati indagati da Kant come aspetti particolari di strutture organiche, e di qui sull'ideale morale una continua trasformazione dell'orizzonte privato e di una liberazione dalla preoccupazione del sé, cfr.: Auxter, T., *Kant's Conception of the private sphere*, in: «The philosophical Forum», vol. XII, 4, 1981.

[531] *Rel*., p. 24.

[532] Nella *Gesinnung*, lo vedremo ancora, Kant ha pensato in una peculiare costellazione i concetti pratici di natura, libertà e uomo. Dalla natura dell'uomo come intero uso della libertà si delinea la totalità del genere umano e di qui, come vedremo al termine di questo capitolo, l'intero della *Gesinnung*, nella peculiare oscillazione dell'esposizione kantiana tra il piano individuale del singolo e quello totale della specie.

III

DISPOSIZIONI AL BENE E TENDENZA AL MALE

Dalla centrale nozione di natura umana come libertà e di uomo come totalità, Kant pone a tema, nel paragrafo *Della originaria disposizione al bene nella natura umana* (*Von der ursprünliche Anlage zum Guten in der menschlichen Natur*), la questione delle possibilità morali del ristabilimento su basi antropologiche, delineando la dottrina delle disposizioni al bene[533]. Seguiremo le esposizioni kantiane al fine di lasciar emergere come nel concetto stesso di *dispositio* sia implicita la nozione di sviluppo morale, per tornare nuovamente all'analisi della *Gesinnung* nel male radicale.

Le disposizioni sono dei modi (secondo il fine) dell'accoglimento delle massime nella struttura razionale del soggetto[534]. Esse rappresentano la possibilità (*potentia*) di assumere per scelta il fondamento soggettivo delle massime orientato alla legge morale, di determinarsi secondo una buona *Gesinnung*. Le disposizioni morali, dunque, sono per Kant i presupposti antropologici delle forme reali dell'azione, del concreto potere del soggetto morale in rapporto alla sua situazione costitutivamente finita. In altri termini, esse sono potenze e attributi originari indistruttibili, vale a dire necessari alla possibilità stessa dell'essere razionale

[533] Nell'esposizione della dottrina kantiana delle *Anlage* saranno importanti alcuni riferimenti agli *Scritti di Storia* degli anni ´80 e ´90. La nozione di *Anlage* compare per la prima volta in un contesto naturalistico nello scritto su *Le diverse razze degli uomini* (1777) come disposizione naturale: in virtu' dell'origine naturalistica del concetto ora utilizzato in sede morale, le disposizioni sembrano mantenere una componente teleologica, in quanto *potenze* destinate a porsi in *atto*; componente finalistica che è centrale per la comprensione del miglioramento morale tematizzato ne *La Religione*. La genesi e la storia della nozione di *Anlage*, che qui non trova spazio di analisi, è rintracciabile ricostruendo un filo conduttore a partire dall'utilizzo da parte di Kant del termine *Keime* [centrale nel dibattito a lui contemporaneo sulla costituzione antropologica che vedeva protagonisti il naturalista svizzero C. Bonnet (1720-1793) e il naturalista tedesco L.A. Blumenbach (1752-1840)], sino alle sintesi kantiane di elementi dell'epigenetismo e del preformismo, presenti negli scritti di *filosofia della storia* e in diversi paragrafi della *KdU*, in cui si riflette l'interesse e allo stesso tempo le difficoltà incontrate progressivamente da Kant nella ricerca di elementi a priori di un'etica e al tempo stesso l'interesse per una dottrina dell'essere razionale finito e delle sue disposizioni morali. Per l'analisi del passaggio dal contenuto teologico naturale dei *Keime*, che avrebbe implicato in terreno religioso una teodicea, e per il nesso contingente tra disposizione e responsabilizzazione della libertà antropologica, cfr.: Gonnelli, F., *Progresso e antropologia*, in: Id., *La filosofia politica di Kant*, Laterza, Bari 1996, pp. 237-243. Per una ricostruzione della genesi della nozione kantiana di *Anlage* anche come acquisizione progressiva delle sue diverse elaborazioni del concetto di *Keime*, che tuttavia non trova ancora ne *La Religione* la sua formulazione definitiva, cfr.: Fabbri Bertoletti, S., *Impulso, formazione e organismo. Per una storia del concetto di 'Bildungstrieb' nella cultura tedesca*, Olschki, Firenze 1990.

[534] Per l'esposizione kantiana della generale disposizione al bene nell'uomo, si veda anche l'intero paragrafo dell'*Antropologia pragmatica* intitolato *La disposizione morale* (tr. it. p. 219-220).

finito di divenire ciò che egli già è dal punto di vista noumenico[535]. Esse hanno lo specifico statuto di essere poste tra preformismo ed epigenesi: qualcosa che *in potenza* è nella totalità dell'uomo come intero genere umano, ma che necessita di peculiari occasioni perché siano attivate dinamiche storico-sociali contingenti, attraverso le quali le disposizioni si pongano effettivamente *in atto*.
Ad apertura del paragrafo dedicato alla disposizione, afferma Kant che "relativamente al fine (*Zweck*), noi possiamo, con ragione, distinguere questa disposizione in tre classi, come elementi di determinazione (*Bestimmung*) per l'uomo […]. Per disposizioni di un essere noi intendiamo non solamente gli elementi costitutivi (*Bestandstücke*) che gli sono necessari, ma anche le forme della loro congiunzione, onde un tale essere esista"[536].

Kant distingue tre classi della disposizione al bene nella natura umana. La prima è la disposizione all'*animalità* dell'uomo in quanto essere *vivente*, la quale "non ha per base la ragione". Si tratta "dell'amor di sé, fisico e semplicemente meccanico: cioè tale da non aver bisogno della ragione" [537]. Tale *Anlage* assume le tre forme di disposizione alla propria conservazione personale (istinto di autoconservazione), alla propagazione della propria specie (istinto sessuale) – dunque alla conservazione di tutto ciò che è procreato mediante questo istinto – , alla comunione con gli altri uomini (istinto sociale). Sul piano di questa disposizione il *Selbstliebe*[538] che accomuna l'uomo ad esseri non ragionevoli, è un istinto indistruttibile, che tuttavia è in grado, in forme di negazione o di convivenza, di accordarsi con la moralità.
I vizi che s'innestano in questa disposizione sono vizi di ogni genere, chiamati da Kant "vizi della *rozzezza* (*Rohigkeit*) della natura, e, al loro estremo punto di deviazione dallo scopo naturale, sono detti vizi *bestiali* (*viehisch*) della *intemperanza*, della *lussuria*, del *disprezzo selvaggio delle leggi* (nei rapporti con gli altri uomini)" [539]. Tali vizi possono essere innestati in questa prima disposizione, ma non le sono costitutivi: ciò è importante per notare come la sensibilità non sia di per se stessa elemento che costituisce e denota il male morale[540].

---

[535] I tre modi dell'uso della ragione, tecnico, pragmatico e morale corrispondono ai *teloi* dello sviluppo delle tre disposizioni, rispettivamente, l'abilità, la prudenza e la moralità mentre il loro sviluppo prende il nome di coltivazione, civilizzazione e sviluppo morale (o moralizzazione).
[536] *Rel.*, p. 24 e *Rel.,* p. 28.
[537] *Ivi.*, p. 27.
[538] In KpV A129 e in TL (333; 462) Kant lo definisce *Philautia*.
[539] *Rel.*, pp. 25-26.
[540] Fino ai testi precedenti alla *Religione*, in particolare negli scritti di *Filosofia della Storia*, la facoltà di desiderare a cui facevano riferimento le disposizioni, sembrava vertere o alla sensibilità o alla razionalità: qui sembrava che l'elemento della sensibilità fosse pensato come qualcosa che potesse essere completamente espunto dalla determinazione, *direttamente* attraverso il puro rispetto morale. Con la disposizione alla *Menscheit* Kant indaga in modo più realistico le difficoltà strutturali incontrate dall'arbitrio nel giungere a determinarsi moralmente: proprio qui emerge che la *Willkür* è sempre e comunque interessata anche a sé e non ad altro; che l'uomo, il quale per determinare la propria volontà ha sempre bisogno di un fine, non può essere interessato in modo

La disposizione umana all'*umanità* in quanto essere vivente e nello stesso tempo *ragionevole* "è senza dubbio radicata nella ragione pratica, ma su una ragione messa la servizio degli altri moventi"[541]. Si tratta qui:

> […] dell'amor di sé, sempre fisico, ma tuttavia comparato (per cui si richiede la ragione); in quanto ci si giudica felici o infelici solo in confronto con gli altri. Da questo amore di sé deriva l'inclinazione dell'uomo ad acquistarsi un valore nell'opinione altrui; ed, originariamente, ad acquistarsi, senza dubbio, solo il valore dell'uguaglianza, per cui a nessuno permettiamo la supremazia su noi stessi, sentendo insieme la costante preoccupazione che altri possa aspirarvi; sì che da questo timore, a poco a poco, spunta l'ingiusto desiderio d'acquisire noi stessi la supremazia sugli altri[542].

Il tratto caratteristico di tale disposizione è la socialità: il carattere di bontà intrinseco in tale disposizione consiste nel fatto che "la natura voleva solo impiegare l'idea di una tale emulazione (che in sé non esclude l'amore reciproco tra gli uomini) come stimolo [*Triebfeder*] alla cultura [*Kultur*]"[543]. Gelosia e rivalità sono quei vizi umani che Kant chiama "i vizi più grandi: inimicizie segrete e pubbliche contro tutti quelli che consideriamo estranei a noi". Ora, questi vizi non derivano dalla natura, piuttosto dal timore della superiorità altrui, da un'insicurezza, che spinge l'uomo precauzionalmente a una preponderanza sugli altri. Il concetto centrale in questa *Anlage* è la comparazione[544], che da un lato diventa spesso nell'uomo desiderio di supremazia, dall'altro gli provoca la consapevolezza di ricercare consenso in una società di eguali[545]. Di qui nascono:

---

immediato a determinare se stesso in base allo scopo finale della sua esistenza sulla terra. Questa difficoltà strutturale nella determinazione dell'arbitrio conduce Kant a pensare ora le concrete possibilità di vittoria del buon principio.

[541] *Rel.*, pp. 25-26.

[542] *Ibid*.

[543] *Ibid*.

[544] «La società fa sì che ci si valuti solo comparativamente. Se gli altri non sono meglio di me, allora sono buono, se gli altri sono tutti peggiori, allora sono perfetto» *Bemerkung* 145; 95,14, e ancora: «L'impulso a valutarsi solo comparativamente, sia riguardo al proprio valore che riguardo al proprio benessere è assai piu' esteso dell'impulso all'onore e lo comprende sotto di sé. È un Il desiderio di onore, che è uno stimolo per le scienze, scaturisce dalla comparazione del nostro giudizio con il giudizio altrui visto come mezzo. Presuppone dunque che si tenga in considerazione il giudizio altrui» [*Bemerkung* 227; 166,10].

[545] L'uomo «[…] comprese (per quanto solo oscuramente) di essere davvero il fine della natura, e che nulla di quello che vive sulla Terra poteva in ciò costituire per lui un rivale. La prima volta che egli disse alla pecora: *il vello che tu porti, la natura non te lo ha dato per te, ma per me*, la spogliò di esso e se ne vestì (III,21), egli ebbe coscienza di una prerogativa che, grazie alla sua natura, aveva su tutti gli altri animali, i quali allora non considerò più come suoi compagni nella creazione, ma come mezzi e strumenti lasciati al suo volere per il raggiungimento degli scopi che preferiva. Questa rappresentazione contiene (per quanto oscuramente) il concetto dell'inverso: che egli non potesse dire nulla di simile a nessun uomo, ma che dovesse considerarlo come egualmente partecipe del dono della natura; una lontana preparazione alle limitazioni che la ragione avrebbe in futuro imposto alla volontà riguardo al suo prossimo, e che è di gran lunga più necessaria della benevolenza e dell'instaurazione della società. E così l'uomo era entrato in una eguaglianza con tutti gli esseri razionali, qualunque fosse il loro rango (III,22): e cioè riguardo

> […] i vizi della *cultura*, e, nel loro più alto grado di cattiveria (allorché essi esprimono soltanto l'idea d'un massimo del male, che sorpassa l'umanità), come, per esempio, nell'*invidia*, nell'*ingratitudine*, nella *gioia dei mali altrui*, ecc., essi ricevono il nome di *vizi satanici*[546].

In poche righe emerge il giudizio complessivo di Kant sull'era contemporanea della cultura (*Kultur*)[547] e del lusso (*Üppigkeit*). La *Kultur* indica quanto un intero popolo sia stato in grado di coltivare se stesso, cioè il grado complessivo di maturità raggiunto in determinate epoche e luoghi, che si misura attraverso lo sviluppo delle scienze, dei modelli pedagogici e delle modalità di interazione interpersonale e internazionale. Caratteristico della *Kultur* contemporanea, come è noto, è per Kant il lusso, la sovrabbondanza di mezzi di sussistenza materiali. In essa si riconosce uno squilibrio delle condizioni di vita materiale, necessario alla nascita e allo sviluppo delle scienze e delle arti: in virtù di un impulso all'onore che spinge alcuni singoli a ricercare l'eccellenza nelle scienze si pone il problema della direzione delle scienze stesse. L'antagonismo[548], silente, della *Kultur* si manifesta nel fatto che la scienza appare motivata solo al desiderio di onore. Inoltre la cultura politica dell'ordine e il disciplinamento della condotta di vita dei cittadini mina l'estensione e l'esercizio della libertà e conduce alla "mollezza dei costumi, dell'ozio e della vanità"[549], ma è anche il terreno necessario per la nascita della scienza.
Le analisi kantiane sulle dinamiche etico-sociali qui condotte, su cui non ci soffermeremo, mirano a individuare nell'epoca a lui contemporanea quell'unica e specifica forma attraverso cui pensare in esse un dispiegamento della moralità[550].

L'elemento di ragionevolezza incluso nella disposizione all'umanità non è sufficiente a includere in essa il rapporto inscindibile, esclusivo per la moralità, tra ragione e legge morale: a configurare cioè un agire autonomo e leale.

> La tranquillità di coscienza di tanti uomini […] essi s'attribuiscono a merito il non sentirsi colpevoli di peccati di cui vedono carichi gli altri, senza tuttavia ricercare se il merito di ciò non spetti forse al caso, né se – data la maniera di pensare che, volendolo, potrebbero certo scoprire in se stessi –

---

all'esigenza di essere fine a se stesso, di essere riconosciuto da ogni altro come tale e di non essere utilizzato da nessuno semplicemente come mezzo per altri fini» [MAM*,* pp.107-108].
[546] *Rel.,* p. 26.
[547] "La cultura è il produrre l'idoneità di un essere razionale a scopi arbitrari in genere (di conseguenza alla sua libertà)" (KdU par. 83).
[548] «Benché l'uomo per natura non odi nessun altro uomo, tuttavia lo teme. Per questo sta in guardia e l'eguaglianza che egli crede di perdere ogni momento lo induce ad armarsi. Inizia ben presto lo stato di guerra» [*Bemerkungen* 153] da un lato sembra un elemento ontologicamente costitutivo dell'essere razionale finito, dall'altro sembra essere proprio di una specifica epoca storica, quella della *miseria brillante* [KdU par. 83, B393].
[549] Cfr.: KdU par. 83 e *Bemerkung* 83;42,10.
[550] Sul giudizio kantiano intorno alla propria epoca: *IaG*, VIII, 26; *Ped*, IX, 451 e *TP*, VIII, 310.

> uguali vizi non avrebbero potuto essere commessi da loro stessi, qualora l'incapacità, il temperamento, l'educazione, le circostanze di tempo e luogo, che inducono in tentazione (mere cose che non possono esserci imputate), non li avessero tenuti lontani da essi. Questa slealtà, che consiste nell'ingannare se stessi ed impedisce lo stabilirsi della vera intenzione morale in noi, si espande anche esteriormente nella falsità e nell'inganno verso gli altri[551] .

In assenza di uno stretto legame con la legge, in assenza cioè di coscienza morale, la ragione non potrebbe essere compresa come pratica per se stessa e non avrebbe alcun potere incondizionato di determinare l'arbitrio, poiché la semplice rappresentazione dell'universalità delle massime non è sufficiente a causare di fatto un agire libero[552].

La disposizione alla *personalità* è quell'unico modo di accoglimento delle massime che intrattiene un rapporto diretto con la legge morale: essa mostra sul piano antropologico come il soggetto, non solo sia in grado di disporre l'azione in quanto essere ragionevole, ma soprattutto anche in quanto essere suscettibile al tempo stesso d'*imputazione morale*. La *Persönlichkeit* è l'unica disposizione ad avere "per radice la ragione pratica per se stessa, cioè incondizionatamente legislatrice" ed esprimere:

> La capacità di sentire per la legge morale un rispetto che sia un movente, sufficiente per se stesso, dell'arbitrio. Questa capacità […] non costituisce ancora uno scopo della disposizione naturale, ma lo diventa solo in quanto esso è un movente dell'arbitrio. Ora, dal momento che questo è possibile solo se il libero arbitrio lo assume nella sua massima; allora la disposizione d'un tale arbitrio (a prendere cioè per movente il sentimento morale) costituisce il buon carattere[553].

La recettività non può essere diretta propriamente alla legge morale ma solo al rispetto per essa come unico movente della volontà. Per questo il sentimento morale non può essere di per sé il fine (*Zweck*) della disposizione naturale, ma lo

---

[551] *Rel*., p. 39-40.

[552] Come già mostrato dalla *Critica della ragion pratica*, il test di universalizzazione delle massime, esposto da Kant nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, non rende, effettivamente, la ragione pura una ragione pratica. Il ruolo fondamentale della coscienza della legge nella determinazione dell'agire è espresso ora nella *Religione* con queste parole: «Se questa legge non fosse innata in noi, con nessuna ragione per quanto sottile, la scopriremmo come tale o la proporremmo all'arbitrio. Tuttavia questa legge è l'unica, che ci rende coscienti dell'indipendenza del nostro arbitrio dalla determinazione per mezzo di qualunque altro movente (coscienti della nostra libertà) e nello stesso tempo perciò anche ci rende consapevoli dell'imputabilità di tutte le nostre azioni» [*Rel.*, p. 25]. Se l'essere ragionevole si declina in innumerevoli modi, come ad esempio un raziocinare sulla somma dei moventi o sui mezzi per raggiungere uno fine, essere imputabili si declina nell'unico modo del fare uso della propria ragione pratica come ragione pura pratica.

[553] *Rel*., p. 27.

si può considerare tale solo qualora esso costituisca un movente dell'arbitrio. La disposizione alla personalità può dirsi compiuta nella sua destinazione solo qualora l'uomo si riconosca come capace di muovere il proprio arbitrio assumendo unicamente come movente il semplice rispetto per la legge morale[554]. Ciò indica che vi è un fine che può porsi in atto, ma non che l'uomo sia in se stesso l'*atto* di questa *possibilità*. Il buon carattere:

> É una cosa che può essere solo acquistata; ma, perché ciò sia possibile, bisogna che sia presente nella nostra natura una disposizione, sulla quale non può essere innestato assolutamente nulla di cattivo. La sola idea della legge morale, unita col rispetto da essa inseparabile, non può opportunamente essere detta una disposizione alla personalità; essa è la personalità stessa (l'idea dell'umanità – *Menschheit* – considerata in una maniera completamente intellettuale)[555] .

La terza disposizione è la *Anlage* sulla base della quale si costituisce il buon carattere: il motivo per cui in essa non può innestarsi nulla di cattivo lo abbiamo visto, risiede nella differenza del piano normativo di determinazione assoluta della legge dal piano normativo di inversione dei moventi in riferimento ad essa, nella distinzione tra *propensio* e *dispositio*. All'altezza della *Anlage* alla *Persönlichkeit* risulta ora più chiaro perché secondo Kant il male si riconosce nella sua forma più nociva nei vizi dell'umanità, dove si individua la vera difficoltà ad assumere per scelta la propria costitutiva autonomia[556]. Conformemente alla seconda *Critica* il movente per la legge, cioè l'autentico rivolgimento dell'uomo alla moralità, benché Kant lo motivi attraverso il sentimento morale, non ha alcun carattere empirico: "il movente dell'intenzione morale dev'essere libero da ogni condizione sensibile"[557]. La personalità, cui l'uomo è per costituzione – *razionalmente* e non *ragionevolmente* – disposto, designa un agire unicamente secondo il rispetto per la legge. Qui l'intenzione (la *Gesinnung*) assume *di fatto* a fondamento di tutte le sue massime il rispetto come unico movente sufficiente ed è, antropologicamente, il risultato dell'intero sviluppo morale del genere umano. Lo svolgimento di tale disposizione non è qualcosa alla quale l'uomo può essere educato, per esempio

[554] «Il rispetto per la legge non è un movente alla moralità, ma è la moralità stessa considerata soggettivamente come movente, poiché la ragion pura pratica, per il fatto che abbatte ogni pretesa dell'amor di sé in contrasto con essa, procura autorità alla legge, la quale soltanto ora ha l'influsso» [KpV A 134]. Nella *Critica della ragion pratica* il discorso sul movente mirava al riconoscimento della personalità come valore, ed era identificata con l'umanità contrapposta alla animalità, in virtù dell'esigenza di assumere la moralità a movente autentico e di tener ferma la purezza dell'etica.
[555] Rel., p. 27.
[556] Come afferma Volker Gerhardt «Personalità e umanità si pongono in un rapporto fondato reciprocamente. In esse si concretizza l'unità processuale di individualità e universalità» [Gerhardt, V., *Immanuel Kant, Vernunft und Leben*, Reclam, Stuttgart 2002, p. 224].
[557] KpV A132.

mediante il disciplinamento, ma qualcosa che può pensare, secondo la specifica modalità di accoglimento delle massime (*Denkungsart*), nella sua attualità.
Nella coscienza morale il soggetto, sebbene favorisca per natura – in quanto dotato di un libero arbitrio – azioni provenienti da altre massime, s'imbatte improvvisamente nella richiesta incondizionata di opporsi al sistema di concatenazione naturale della sua volontà empirica (dell'arbitrio suscettibile da moventi sensibili). In altri termini s'imbatte nella richiesta di eseguire una rottura del naturale corso dell'amor di sé facendo leva sulla limitazione dell'amor proprio e sull'umiliazione della sua presunzione, vale a dire sugli effetti di un sentimento provocato dal dovere[558]. In questo l'uomo riconosce una corretta congiunzione di pensiero come qualcosa che è in suo potere e che gli permette di dispiegarsi integralmente in riferimento alle sue concrete capacità morali. L'uomo appare essere veramente tale quando riconosce anche la possibilità di agire a lui più propria.
Per "personalità stessa (l'idea dell'umanità – *Menschheit* – considerata in una maniera completamente intellettuale)", Kant intende l'idea *Menscheit* utilizzata nella terza formula dell'imperativo categorico[559]: essa non è da intendersi semplicemente come un nome collettivo che designi la totalità del genere umano, bensì il fondamento generale di possibile autodeterminazione morale individuale, comune a tutti gli uomini. Tale idea di umanità è la *Persönlichkeit* (personalità) stessa, la *Person* (persona) della terza formula che qui indica ogni singolo uomo come *homo noumenon*, nella misura in cui egli è effettivamente una parte di quell'umanità così compresa.
Se in sede fondativa la filosofia critica fondava l'etica direttamente dalla coscienza formale contenutisticamente obbligata in modo incondizionato, qui procede retrospettivamente a una riflessione trascendentale sul fondamento di possibilità della ragione. Tale fondamento, che è la condizione della libertà di quella coscienza, è chiamato *homo noumenon*. Il fondamento ultimo del *Sollen* incondizionato, la forma della legge morale, è dunque un essere: è proprio questo essere dell'*homo noumenon* il *contenuto* ultimo della legge morale[560].

---

[558] «L'oggetto del rispetto (*Achtung*) è l'integrità del carattere (*Rechtschaffenheit des Charakters*), che si presenta come esempio di una legge che abbatte la mia presunzione e mi fornisce la possibilità di eseguirla» [KpV A 137]. Cfr. anche: KpV A 129 ss.
[559] «Agisci in modo tale da trattare l'umanità (*Menschheit*), così nella tua persona come nella persona di ogni altro, sempre insieme come fine, mai semplicemente come mezzo» [GMS 429]. Per l'utilizzo da parte di Kant del termine *Menschheit*, cfr.: Wimmer, R., *Kants kritische Religionsphilosophie*, de Gruyter, Berlin-New York 1990, pp. 124-128. Per un'analisi delle tre formule della *Fondazione*, cfr.: Tafani, D., *Il fine della volontà buona in Kant*, in: Fonnesu, L. (a cura di), *Etica e mondo in Kant*, Il Mulino, Bologna 2008, pp. 145-164.
[560] Per una discussione di questo punto, cfr.: Wimmer, R., *Homo noumenon. Kants praktische-moralische Anthropologie*, in Fischer, N. (Hg.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2004, pp. 373-374.

> Ma il fondamento soggettivo per cui assumiamo, nelle nostre massime, questo rispetto come movente, sembra essere un'aggiunta alla personalità e meritare perciò il nome di una disposizione che favorisce la personalità[561].

La disposizione ad assumere un'intenzione orientata alla legge, una *reine Gesinnung*, indica un essere razionale capace allo stesso tempo di un'aggiunta. L'essere dell'uomo come *homo noumenon* (il suo essere fine in sé) non è inscritto nelle umane qualità naturali: è solo una disposizione che in quanto tale mantiene in sé diverse e quindi opposte possibilità di sviluppo.

Nel concetto di *dispositio* kantiana resta centrale il suo significato di *potentia*: l'originaria disposizione al bene nella natura umana lascia un permanente residuo non realizzato, il residuo costante del dovere etico di instaurare un'idea di umanità[562] in ogni contingenza storico-sociale. In quanto esse rappresentano il modo in cui la moralità può essere pensata in rapporto alla contingenza costitutiva dell'essere razionale finito, esse sono "*originarie*, se esse sono necessarie per la possibilità di questo essere; e *contingenti* se l'essere fosse possibile in sé anche senza di esse"[563]. Sono, com'è emerso fin qui, le condizioni di possibilità antropologiche – e non trascendentali – organizzando le quali l'uomo può rendersi da sé partecipe di moralità; esse rappresentano quegli elementi che costituiscono l'essere razionale finito, la cui corretta congiunzione permette che un determinato essere diventi ciò che deve essere in riferimento al proprio fine, vale a dire che *diventi* fine in sé.

Le tre *Anlage* non possono essere eliminate né essere oggetto di trasformazione: l'uomo resta sempre esposto nel medesimo modo (secondo le medesime congiunzioni) alla naturalità del suo essere e al diletto antagonistico proprio della *Kultur*. Si tratterà di vedere come la prima possa indirizzare le altre due in direzione morale. Il rapporto tra le tre *Anlage* è un rapporto così di convergenza delle prime due disposizioni al bene in vista del compimento della terza. Esse favoriscono complessivamente l'attuazione della *Persönlichkeit*, della personalità intesa come contenuto d'essere della legge morale, come piena realizzazione del dovere.

> Per poter dunque attribuire all'uomo il suo posto nel sistema della natura vivente, e così caratterizzarlo, non rimane altro che dire che ha quel carattere che si procura, in quanto sa perfezionarsi secondo fini liberamente assunti; onde egli come animale fornito di c a p a c i t à d i r a g i o n a r e (*animal rationabile*) può farsi da sé un animale r a g i o n e v o l e (*animal rationale*)[564].

---

[561] *Rel*., p. 27.
[562] Cfr.: Anderson-Gold, S., *Kant, Radical Evil, and Crimes against Humanity*, in Anderson-Gold, S and Muchnik, P. (Ed.), *Kant's Anatomy of Evil*, Cambridge University Press, NY 2010, pp. 195-214.
[563] *Rel.*, p. 28.
[564] *Antropologia*, p. 216.

In questo senso la configurazione complessiva dell'uomo come essere non ragionevole (secondo la disposizione all'animalità) e come essere che opera anche sempre secondo eteronomia (secondo la disposizione all'umanità), può fare uso, e questo è il suo compito più alto, della sua ragione come essere razionale, autonomo.

Con la dottrina delle *Anlage* emerge la concezione kantiana dello sviluppo morale. Le dinamiche del dispiegamento delle tre disposizioni è del medesimo tipo, eccetto per il fatto che il loro completo dispiegamento richiedere maggior tempo: a differenza delle disposizioni naturali e fisiche, che si dispiegano durante l'arco della vita di un individuo, le disposizioni razionali (morali) richiedono intere generazioni per il loro compimento completo[565].

Lo sviluppo morale allora è da intendersi come un processo che mira a quell'uso morale della ragione che ha come *telos* la moralità; in altri termini, lo sviluppo teleologico di ogni singolo assetto configurazionale dell'ordine dei moventi che regola l'agire umano nel suo complesso. Le tre disposizioni, se configurate internamente in modo tale da favorire lo sviluppo dell'uso della ragione pratica in vista della sua costitutiva autonomia (e dunque lo dell'uomo come specie) imprimono complessivamente le basi del processo di realizzazione della libertà.

Si noti che qui, a svilupparsi, e dunque ad essere oggetto di progresso e di svolgimento (temporale) è l'intero uso della ragione nell'uomo. È la generale disposizione della natura umana, attraverso un dinamismo di configurazioni razionali, a muoversi in vista di un fine ultimo. La nozione di sviluppo e di progresso dell'umanità concerne kantianamente lo sviluppo delle *disposiziones* all'uso della ragione e non lo sviluppo della ragione stessa[566].

---

[565] Gli individui delle ultime generazioni si devono appropriare dei risultati e delle conoscenze acquisite dalle generazioni precedenti. Solo allora sono nella posizione di poter fare un passo ulteriore: dunque l'ontogenesi è pensata come ricapitolazione della filogenesi**,** ed entrambi i processi hanno la medesima struttura. Sull'ontogenesi, cfr.: *Ped*, IX, 449-490; sulla filogenesi, cfr.: *IaG*, VIII, 26; *Antrh*, VII, 322 ss. e *Ped,* IX, 451. Data la pace, la libertà e un adeguato metodo pedagogico, sono disponibili agli uomini le precondizioni per trasformare la società da un semplice ordine legale a una totalità morale. Sulla pace nazionale e internazionale come precondizione per lo sviluppo completo di tutte le disposizioni umane, cfr.: *IaG*, VIII, 22, 25. Sul ruolo dell'educazione nella storia come chiave del progresso morale, cfr.: KpV A152-153; *Ped*, IX, 441,444, *TP*, VIII, 228.

[566] Non è, dunque, hegelianamente, la ragione medesima a svilupparsi, bensì le disposizioni all'uso di essa. Per una lettura che accosta la visione della *Vernunft* kantiana al paradigma di una *ragione storicizzata*, cfr.: Yovel, Y., *Kant and the Philosophy of History*, Princeton University Press, Princeton 1980, p. 21. Qui l'autore porta avanti la tesi di una storia non empirica della ragione, di uno sviluppo razionale oltre il tempo nel paradigma kantiano. Qualora si ammetta la storicità della ragione nell'etica kantiana, si dovrebbe ammettere che la stessa legge morale sia sottoposta a cambiamenti, e con essa si svaluterebbe la legge morale come universalmente valida, in ogni tempo e luogo. Accenniamo brevemente che nel modello hegeliano ragione storicizzata si sviluppano dialetticamente diverse forme di vita etica, di cui quella prospettata da Kant ne è uno stadio. Per una discussione della tesi di Yovel, cfr.: Kleingeld, P., *Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1995; Id., *Kant, History and the Idea of Moral Development*, in: «History of Philosophy Quarterly», vol. 16, n. 1, Jan.1999.

Per il suo completo dispiegamento l'essere ha bisogno di *compimenti temporali qualitativi,* attraverso i quali un uomo può diventare prima di tutto ciò che deve essere: fondamento proprio della sua personalità. L'uomo dunque può qualificarsi nelle sue possibilità attraverso il compimento temporale proprio della storia dell'intero genere umano[567].
Kant ha indagato fin qui le possibilità che l'uomo ha come essere razionale: in quanto tale, l'intera sua specie è contraddistinta dal fondamento formale dell'atto malvagio e non si può dire che sia malvagio il singolo uomo.

Come è già emerso, l'inversione dell'ordine dei moventi è secondo Kant il modo in cui si esercita il libero arbitrio nell'uomo svincolato dalla necessità pratica del *Sollen*, e ciò è riscontrabile *a posteriori* nell'esperienza: di qui, pur mantenendo salda la superiorità normativa della legge morale e le disposizioni atte a favorirne l'applicazione, è legittimo affermare che la scelta antimorale è pur sempre un possibile prodotto della libertà, di cui l'uomo è imputato come responsabile.

> Che una tendenza depravata sia di necessità radicata nell'uomo, possiamo risparmiarci di dimostrarlo. Formalmente, data la quantità di esempi palpitanti che, *nei fatti*, degli uomini, l'esperienza ci pone sotto gli occhi [p. 33].

L'attestazione evidente del male nel genere umano e nella sua storia non ha bisogno di dimostrazione. La sua origine può consistere solo nel "fondamento soggettivo della deviazione delle massime dalla legge morale"[568]. L'uomo ne è l'autore in quanto essere razionale capace di autodeterminarsi autonomamente secondo libertà: di qui la tendenza al male può essere rappresentata come contratta e innata al tempo stesso. Il male appare dunque come una disposizione umana non originaria ma contingente: una *tendenza*[569].

---

[567] In *Inizio congetturale* e in *Antropologia pragmatica* Kant argomenta che lo sviluppo delle capacità razionali sono un processo di apprendimento, il risultato del quale è trasmesso alle generazioni successive attraverso l'educazione, mediante la pedagogia così come attraverso le istituzioni sociali e culturali (e non per via biologica). Ogni individuo, ogni generazione è pensata all'inizio della propria storia a partire da un punto *zero,* e deve di nuovo muovere l'intero percorso di raggiungimento del bene. Nel considerare la storia (del tempo etico) un processo di apprendimento in cui una capacità immatura per il giudizio morale perviene a una definita consapevolezza, si afferma che le esigenze morali pervengono gradualmente ad una comprensione completa dipendentemente a circostanze contingenti date.
[568] *Rel.*, p. 28.
[569] «La possibilità soggettiva del sorgere di un certo desiderio, che precede la rappresentazione del suo oggetto, è la tendenza (*propensio*)» [*Anthr*., VII, 265, ita p. 156]. «Fra la tendenza e l'inclinazione, la quale suppone una conoscenza dell'oggetto desiderato, vi è ancora l'*istinto*, che è un bisogno, sentito, di fare qualche cosa o di gustare qualche cosa di cui non si ha ancora alcun concetto […] Dopo l'inclinazione vi è un ultimo grado della facoltà appetitiva, la passione […] la quale è un'inclinazione, che esclude ogni impero su se stessa» [*Rel.*, p. 28].

> Per tendenza (*propensio*) intendo il fondamento soggettivo della possibilità di un'inclinazione (di una brama abituale, *concupiscentia*), in quanto questa inclinazione è contingente per l'umanità in generale[570].

Assumere come malvagio il fondamento soggettivo delle massime significa, lo abbiamo visto, assumere la scelta del male all'altezza dell'arbitrio, della *Willkür*.

> Ogni tendenza o è fisica, appartiene cioè all'arbitrio dell'uomo in quanto essere naturale, o è morale, cioè appartiene all'arbitrio dell'uomo in quanto essere morale. Nel primo senso non v'è tendenza al male morale: poiché è necessario che questo provenga dalla libertà; e una tendenza fisica (che è fondata su di un impulso sensibile) a fare un uso qualsiasi della libertà, sia per il bene, sia per il male, è una contraddizione. Una tendenza al male può dunque aderire solo al potere morale dell'arbitrio[571].

Per natura, l'intero genere umano (*Gattung*) può dirsi cattivo: di qui "si può presupporre la tendenza al male come soggettivamente necessaria in ogni uomo, anche nel migliore"[572]. Le prove dell'esistenza del male che l'esperienza apporta, tuttavia:

> non ci insegnano il vero carattere di questa tendenza, né la causa di questa opposizione. Tale carattere invece, in quanto concerne una relazione del libero arbitrio (di un arbitrio per conseguenza, il cui concetto non è empirico) con la legge morale, considerata come movente (il cui concetto è nello stesso modo puramente intellettuale), bisogna che sia riconosciuto *a priori*, come proveniente dal concetto del male, in quanto questo male è possibile, secondo leggi della libertà (dell'obbligazione e dell'imputabilità)[573].

Per cogliere il carattere più proprio della tendenza al male bisogna sempre far riferimento all'arbitrio e al suo rapporto con la legge: il male va presupposto come un principio a priori del rapporto legge-massime che si pone alla base della determinazione ad agire secondo libertà, al cospetto dalla legge morale e della responsabilità a non seguirla.

La struttura logica del male si presenta come un'inversione, liberamente assunta dal soggetto, del rapporto tra condizione e condizionato, instaurato tra i due elementi a cui la *Willkür* fa riferimento e che assume a massima: la legge e gli oggetti sensibili. La presenza del male indica una *Umkehrung*, un capovolgimento, una subordinazione normativa; con la dottrina delle disposizioni emerge tuttavia che l'assunzione libera, ma non autonoma, di una scelta per il

[570] *Rel*., p. 28.
[571] *Ivi*, p. 31.
[572] *Ivi*, p. 32.
[573] *Ivi*, p. 32.

male non consiste e non comporta la netta eliminazione della legge morale. Questo ordine logico permette all'indagine critica di ribadire la necessità della legge morale e di affermare l'impossibilità per il soggetto razionale agente di non prenderla in considerazione: egli ha sempre coscienza inevitabile di essa[574].

Il fondamento del male, per Kant, può essere presupposto come presente in ogni uomo solo soggettivamente: è un fondamento non dotato cioè di alcuna causalità assoluta e di alcuna forma di necessità pratica riconoscibile, non deducibile ad esempio *a priori* dal concetto di umanità, che pure deve essere presupposto di fronte all'evidenza empirica di un'esperienza di corruzione e di miseria brillante.

Il male è un atto intelligibile e sovratemporale, un configurare responsabile l'ordine di massime ad agire, un accoglimento di un principio soggettivo fondamentale (*Gesinnung*) contrario alla legge; è un principio, dunque, che si rivela essere il lato oscuro che accompagna l'uomo nella sua libertà e che introduce in essa la possibilità stessa della trasgressione della legge morale.

L'azione malvagia può essere compresa solo come conseguenza di una resistenza reale, cioè di una decisione dell'arbitrio contraria alla legge nel senso che le resiste: si delinea così una sorta di "non-ragione motivata razionalmente"[575]. La realtà del male presuppone di fare intenzionalmente qualcosa di contrario alla ragione; al tempo stesso questo qualcosa non si connota come un'agire irrazionale, bensì sempre un agire imputabile, basato sulla scelta, secondo buone ragioni (in questo senso motivata *razionalmente*), di non fare qualcosa di incondizionatamente dovuto. L'uomo non può assecondare *secondo ragione* (secondo la sua costituzione) una massima contraria alla legge, può assumerla però *intenzionalmente*, e di qui attestare *a posteriori* il carattere annientatore che la libertà può manifestare.

Individuato il male in un principio soggettivo di determinazione, in una *Gesinnung* che si *oppone* alla legge, esso non si riduce a un non-essere: in quanto principio soggettivo di accoglimento di un ordine di massime, al male manca

---

[574] «Si possono – è vero – constatare, per mezzo dell'esperienza, atti contrari alla legge (*gesetzwidrige Handlungen*), constatare anche (almeno in se stessi) che essi sono consapevolmente contrari alla legge (*mit Bewußtsein gesetzwidrig sind*)» [*Rel*., p. 18].

[575] Accogliamo qui quella che Allen Wood chiama una "rationally motivated Unreason" (Wood, A*., Kant and the Intelligibility of Evil*, in: Anderson-Gold, S. and Muchnik, P. (Ed.), *Kant's Anatomy of Evil*, cit., pp. 144-172). Sulla *libertas indifferetiae*, cfr.: Klemme , Heiner F., *Kants Erörterung der „libertas indifferentiae" in der Metaphysik der Sitten und ihre philosophische Bedeutung*, in: «Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus», 9 (2013). Sul male radicale, cfr.: Id., *Die Freiheit der Willkür und die Herrschaft des Bösen. Kants Lehre vom radikalen Bösen zwischen Moral, Religion und Recht*, in: *Aufklärung und Interpretation. Studien zur Philosophie Kants und ihrem Umkreis*, hrsg. von H. F. Klemme u.a., Würzburg 1999, p. 125-151; Picht, G., *Über das Böse, in: Hier und Jetzt. Philosophieren nach Auschwitz und Hieroschima*, Bd. II, Stuttgart 1980. Pp. 484-500; Id., *Kants Religionsphilosophie*, Stuttgart 1985; Savage, D., *Kant's Rejection of Divine Revelation and His Theory of Radical Evil*, in: ROSSI, P.J. and WREEN, M. (ed. by), *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*, Indiana University Press, Bloomington and Indianopolis 1991, pp. 54-76; Silber, J., *Kant's Ethics. The God, Freedom and the Will*, Walter De Gruyter, Boston/Berlin 2012, pp. 314-343.

l'oggettività della determinazione, un fondamento ontologico[576]. La disposizione al bene (la possibilità di una *Gesinnung* orientata alla legge), invece, trova il suo fondamento oggettivo nel *Faktum der Vernunft*, nel fondamento costitutivo e inspiegabile del darsi della legge morale (autonomia della libertà).
Qui, nell'assenza di un fondamento oggettivo del principio contro la legge, risiede la distinzione tra *Hang* e *Anlage*, *propensio* e *dispositio*, tendenza al male e disposizione al bene. E soltanto in questo peculiare incrocio di piani normativi propri della struttura dell'agire – fondata sulla dialettica tra la *Willkür* e il *Wille* – è possibile per Kant porre le basi, qui antropologicamente indagate, della possibilità di un ristabilimento al bene a partire dal dominio del male.
Nelle due forme caratteristiche in cui Kant presenta il male, ponendone cioè la radice nella stessa libertà dell'uomo – ponendolo sul piano della *Willkür* – ed estendendo il significato della parola uomo ad una totalità – quella del genere umano – l'indagine critica mira a garantire, nella sua impostazione strutturale, la possibilità di una redenzione.

Nel plesso concettuale legge morale-disposizione-tendenza (*Sollen-Anlage-Hang*) s'individua la peculiare interazione di due principi: da un lato, il principio oggettivo del *Sollen*, che *fonda* la razionalità pratica e la possibilità dell'etica, dall'altro il principio soggettivo[577] del male (*Hang*), che *fonda* (in quanto ne è la condizione di possibilità) la storia restaurativa della legge morale, la cui possibilità è favorita per natura dalla disposizione al bene del genere umano. La contraddizione della compresenza di due principi che apparentemente sembrano escludersi reciprocamente apre la dimensione del tempo storico, propria dell'eticità[578]: esso è il tempo storico della specie, qualificato dal fine del ristabilimento del *Sollen*, un tempo restaurativo.

---

[576] Dalla una prospettiva ontologica la libertà tematizzata da Kant si pone dunque al di qua di ogni ontologia della libertà, delineando piuttosto l'essere libero come un *orientarsi alla* libertà. Di fronte al problema posto da Luigi Pareyson e Reinhard Lauth sull'inammissibilità dal punto di vista kantiano del carattere diabolico e satanico della scelta del male per il male - che conduce a quegli abissi del male esplorati dalla letteratura contemporanea, primo tra tutti Dostoevskij, e dalla psicoanalisi – Kant non ha tematizzato effettivamente una pulsione annientatrice dell'essere umano, una ragione pienamente diabolica. Per una discussione sull'argomento, cfr.: Ivaldo, M., *Libertà e moralità. A partire da Kant*, Il Prato, Saonara 2009.

[577] Come emerso fin qui, la *Gesinnung* è la nozione di un fondamento, generale ma non necessario (perchè contingente), normativo (all'altezza delle massime) e causale, ma non universale al tempo stesso; essa è il concetto di un *principio radicale* della umana vita etica. La radicalità del male è una particolare categoria modale attribuita qui a un principio trascendentale, che mostra una problematica via di mezzo tra necessità e contingenza. Per un'analisi della radicalità del male e i problemi ad essa connessi, cfr.: La Rocca, C., *Strutture kantiane*, ETS, Pisa 1990.

[578] Si legge in La Rocca: «La condizione di possibilità dell'etica e quella dell'esperienza etica sembrano essere dunque principi che si escludono reciprocamente; e sono di fatto moventi contraddittori. Ma essi possono essere tuttavia compresenti: la loro contraddizione è una contraddizione positiva e fondante, che apre la dimensione storica in quanto dimensione propria dell'eticità. L'esperienza etica si configura come esperienza storica, fondata su entrambe le condizioni *necessariamente* assunte: quella di una violazione sempre già data della moralità, *da cui* essa necessariamente muove *verso* quell'applicazione della legge che la legge stessa prescrive. Lo spazio che tra queste due condizioni di possibilità si apre è quello della temporalità dell'agire

Il tempo storico-etico investe il dominio dell'arbitrio, libero alla modalità del possibile (è libero ed è in grado di assumere la possibilità di entrambi i principi, del bene e del male), eppure necessitato a valutare la possibilità contemporanea di entrambe (non perdendo di vista la superiorità della legge). Una contemporaneità di due principi che può estendersi solo su una dimensione di tempo peculiare alla libertà della *Willkür*: essa non è la dimensione temporale della sfera empirica, e nemmeno la dimensione intemporale della sfera di una razionalità normativa, ma la sfera più propriamente storica dell'intero essere razionale nella sua finitezza, dell'uomo inteso come *Gattung* (specie).
Un chiaro apprendimento della moralità come prassi autonoma totale è il risultato di un lungo processo storico e ciò non contraddice l'assoluta intemporalità della legge morale. Per Kant la validità incondizionata del *Sollen* non esclude che essa sia poi riconosciuta soggettivamente come tale solo in un determinato momento della storia.
La gradualità di comprensione e dunque di attuazione della libertà concreta implica una storicità della conoscenza pratica del principio; dunque una storicità dell'uso della ragione e uno sviluppo delle disposizioni al bene[579]. Si noti che con questo non è inclusa una gradualità del principio stesso o del suo contenuto, il quale resta rigorosamente privo di grado intermedio[580].

Ora, alla base dei cambiamenti temporali (o compimenti temporali), che sono propri dello sviluppo e del progresso storico-morale, è presupposto, invece, come è già in parte emerso, un altro tipo di cambiamento, una radicale *Umkehrung* al bene. Si tratta della trasformazione radicale della *Denkungsart*, l'inversione propria del principio soggettivo delle massime, della *Gesinnung*. Come pensare un cambiamento in un fondamento soggettivo imperscrutabile e atemporale? Questa domanda sarà il filo conduttore delle nostre prossime analisi.

Il rivolgimento dell'ordine dei moventi è per Kant ammissibile, sembra tuttavia includere una temporalità; ora, data l'inconoscibilità e il carattere noumenico della determinazione della *Gesinnung*, la possibilità di un suo

---

etico, lo spazio di un arbitrio che in quanto è libero può assumere l'una e l'altra possibilità, trovandosi di fatto a doverle assumere entrambe e restando pur sempre costantemente in bilico tra esse» [La Rocca, C., *Strutture kantiane,* cit., p. 99]. Sull'asimmetria dei due principi e sul tempo della conversione, cfr.: Havet, J., *Kant et le probléme du temps*, Gallimard, Paris 1946, pp. 198-207.

[579] Nella III e IV Tesi della *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1884) Kant sostiene che le umane capacità di giudizio a di azione morale sono sempre già presenti in forma indefinita e sono gradualmente perfezionate; al primo stadio della storia non si trova una differente, bensì una immatura e incoltivata predisposizione al discernimento morale (AA VIII, 19; tr. it. in SPD, p. 31-32). Similmente in *Inizio congetturale della storia degli uomini* (1786) il cominciamento della storia deve riguardare il conseguimento umano dei fini (AA VIII, 107-124).

[580] Cfr.: KpV A 8 n. Per una discussione, invece, delle implicazioni della teoria kantiana dello sviluppo sulla concezione dell'eguaglianza e per la distinzione tra il concetto di sviluppo come trasmissione biologica generazionale e il concetto di sviluppo, che qui concerne le facoltà razionali umane, cfr.: Kleingeld, P., *Kant, History and the Idea of Moral Development*, in: «History of Philosophy Quarterly», vol. 16, n. 1, January 1999.

eventuale cambiamento, seppur ammissibile, resta impenetrabile. Vedremo ora cosa vuol dire per la filosofia critica fondare come possibile un *cambiamento radicale* (e dunque un *prima* e un *dopo*) dell'intenzione fondamentale.

Ne *La Religione*, gli elementi della necessità etica, gli elementi della razionalità pratica precedentemente indagati da Kant alla fine degli anni '80, sono rappresentati non come immediatamente realizzabili, ma tali da dover essere ri-stabiliti nel loro valore. Il quadro concettuale della *Critica della ragion pratica*, dunque, resta valido per ogni questione legata alla legittimazione e alla necessità della legge morale. Per orientarsi qui nell'esercizio della vita morale nel sovrasensibile pratico che è nell'uomo, invece, quel quadro richiede di essere completato attraverso la nozione della necessità morale di un ristabilimento dell'originaria disposizione al bene a partire dalla realtà del male. A questo fine analizzeremo da vicino l'*Annotazione generale* al secondo capitolo.

IV

REVOLUTION DER DENKUNGSART

Nella configurazione sistematica della seconda edizione dell'opera, che al titolo *Del modo come l'originaria disposizione al bene si ristabilisca nella sua forza*, che costituiva nell'edizione precedente la sezione quinta del primo capitolo, aggiunge il sottotitolo *Degli effetti della grazia*. Da queste vicende che hanno interessato lo scritto emergono già due aspetti sul ruolo che essa occupa: uno strutturale, che sottolinea il carattere marginale delle Annotazioni nel trattare idee oltre i limiti della ragione, l'altro contenutistico, in cui emerge la continuità dell'indagine critica, per cui si mantiene concettualmente l'originario ruolo cardine di collegamento tra i risultati del *primo capitolo* e le questioni da affrontare nel *secondo capitolo* all'interno della prospettiva individualistica-antropologica che caratterizza la prima metà dell'opera, ma che, come abbiamo visto, ha già posto le premesse degli esiti di carattere sociale dell'effettivo ristabilimento, esposti da Kant nella seconda parte.
Per il primo aspetto si analizzerà l'ultima nota della seconda edizione[581], per il secondo il testo dell'*Annotazione*. Il tema dell'imperscrutabilità degli effetti della grazia come elementi visibili dell'attuazione completa della trasparenza della *Gesinnung*, giustifica la marginalità dello scritto:

> Sbarazzarsi […] delle difficoltà opposte a ciò che in sé (in modo pratico) è fermamente stabilito, quando queste difficoltà riguardano questioni trascendenti, è semplicemente un accessorio (*Parergon*)[582].

Di fronte ad idee trascendenti la ragione:

> Non contesta né la possibilità, né la realtà degli oggetti di queste idee, ma solamente non può assumerle nelle sue massime del pensare e dell'agire. […] Possiamo dunque ammettere gli effetti della grazia, come qualcosa di incomprensibile, ma senza accoglierli nelle nostre massime, né per un uso teoretico né per un uso pratico[583].

Si sottolinea che Kant ipotizza i rischi a questo proposito di un uso illegittimo della ragione:

---

[581] Questo è peraltro l'unico luogo dell'*Annotazione* in cui Kant utilizza il termine Grazia (*Gnade*).
[582] *Rel*., p. 57.
[583] *Rel*., p. 56-7.

> Essa calcola che, se nell'insondabile campo del soprannaturale, ancora qualcosa, che sarebbe necessario per supplire all'impotenza morale; questo qualcosa, anche se sconosciuto, tornerà pertanto di grande aiuto alla sua buona volontà mediante una fede, che (riguardo alla sua possibilità) si potrebbe chiamare *riflettente*, poiché la fede dogmatica, che si spaccia per una scienza, apparisce alla religione insincera o presuntuosa[584].

La nozione di fede riflettente ha suscitato interpretazioni di una possibile ammissibilità da parte di Kant di una tale fede[585], ma la stessa struttura ipotetica del discorso mostra come, se idee trascendenti per un uso teoretico, darebbero luogo ad una fede dogmatica, così queste, per un uso pratico, altrettanto illegittimo, porterebbero ad una fede riflettente; in entrambi i casi la *critica* definisce queste idee "Aberrazioni di una ragione che esce dai suoi limiti e ne esce proprio con una pretesa intenzione morale (di essere piacevole a Dio)"[586] .
Nell'analizzare il testo si terranno presenti alcuni punti di riferimento che permettono diversi gradi di lettura dell'*Annotazione*, al fine di sottolinearne la valenza sistematica: uno è dato dalla dimensione, a cui Kant si riferisce, delle tre disposizioni al bene (animalità, umanità e personalità), e un altro è dato dalla costanza del riferimento ai risultati dell'indagine sul male radicale. Nel riferimento inoltre alle *Scritture*, secondo una precisa teoria ermeneutica adottata da Kant[587], questo scritto tematizza la possibilità del passaggio dalla tendenza al male al bene come disposizione, ed è il luogo di una continua riformulazione, in chiave antropologica, dell'imperativo morale. Dall'esame dell'implicazione di dovere e potere, inoltre, e nella peculiare tensione mantenuta da Kant tra il modo di pensare e il modo di sentire (tra *Denkungsart* e *Sinnesart*) emerge qui la collocazione critica del divenire e del cambiamento radicale che siamo analizzando.
Il primo capoverso mostra subito le condizioni per la filosofia critica di trattare la grazia e i suoi effetti: "Bisogna che l'uomo si sia fatto o si faccia da se stesso quello che egli è dal punto di vista morale, o quello che deve diventare: buono o cattivo. Ambedue queste qualità è necessario che siano un effetto del suo libero

---

[584] *Rel*., p. 57.
[585] M.M.Olivetti nella *Introduzione* alla edizione italiana de *La Religione* supporta la tesi dello stretto rapporto simmetrico tra la Religione e la Critica del Giudizio sulla base di un illuminante "modellamento del termine 'fede riflettente' […] sul termine 'giudizio riflettente'", cfr.: Kant, I., *La religione entro i limiti della sola ragione*, Laterza, Bari 2001, pp. XXXVI.
[586] *Rel.*, p. 57. Sul significato della delimitazione dei confini (*Grenze*) da parte della ragione come uno stare vigilante sul confine, cfr.: Esposito, C., *I limiti del mondo e i confini della ragione. La teologia morale di Kant*, in: Fonnesu, L. (a cura di), *Etica e mondo in Kant*, Il Mulino, Bologna 2008, pp. 237-272; Ferretti, G., *La ragione ai confini della trascendenza cristiana*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Macerata», XIX (1986), Padova, pp. 196-225.
[587] Per la contestualizzazione storica dello *Auslegungsstreit* e l'utilizzo consapevole di termini tecnici nell'ermeneutica kantiana, cfr.: D'Alessandro, G., *Kant e l'ermeneutica. La religione kantiana e gli inizi della sua recezione*, Rubettino, Catanzaro 2000.

arbitrio"[588]. È già chiaro in questo passo che non si intenderà per effetto della grazia altro se non l'effetto della causalità libera della libertà umana, come conseguenza di un diventare (*werden*).

Kant procede riassumendo i punti chiave del primo capitolo: la condizione di imputabilità degli effetti dell'agire cadeva sull'atto intelligibile della determinazione incondizionata, sulla libertà come origine imperscrutabile e non deducibile. Alla luce della dottrina delle disposizioni, siamo ancora, ad apertura dell'*Annotazione*, su un piano di disposizione naturale complessiva al bene morale, che traduce l'individuo come essere "creato" buono: la natura umana, costituita di legge morale e di libertà originaria in quanto fonte stessa del male radicale, dispone, al cospetto di un'unica legge, anche di elementi naturali atti a favorirla, ma che deve *prima* assumere in diversi gradi, nel processo del divenire la sua stessa qualità morale: solo "[…] dopo avere o non avere accolto nella sua massima i motivi contenuti in tale disposizione […] si rende capace di diventare buono o cattivo"[589].

A questo punto è implicito il riconoscimento o meno della legge morale e la sua introduzione nell'ordine del moventi: qui è in questione la possibilità del soggetto morale, di per sé ragionevole e imputabile, di arrestarsi al piano della disposizione all'umanità, luogo del male come vizio della legalità, o di innalzarsi alla disposizione alla personalità.

> Supposto che, per diventare buono o migliore, sia ancora necessaria una cooperazione soprannaturale […] bisogna nondimeno che l'uomo da prima si renda degno di ricevere questa assistenza a che *accolga* questo concorso (ciò che non è di poco momento); che ammetta cioè nella sua massima quell'aumento positivo di forze, per il quale solo diventa possibile che il bene gli sia imputato e che egli sia riconosciuto come uomo buono[590].

Si limita così ad ipotesi la necessità di un elemento esterno (la grazia sotto altro nome) in aiuto di questo diventare: ciò che resta all'indagine della ragione è comprendere in cosa consista questo divenire e quale tensione esso presenti. Si noti qui l'accenno a un nuovo elemento qualitativo del soggetto morale, connotato inizialmente come buono o anche "migliore", e ripreso al termine, a confermare l'ipotesi di un aumento positivo di forze per il soggetto morale, come "buono" nella sua completezza[591]. Riprendendo la critica al male come innato, modo errato di porre il problema della malvagità nell'uomo, la domanda sulla modalità del

[588] *Rel.*, p. 47.
[589] *Ibid.*
[590] *Ibid.*
[591] La questione degli effetti della grazia condurrà alla domanda implicita sull'imputabilità del bene, sul riconoscimento e l'attestazione dell'uomo buono.

ritorno al bene dal male radicale trova il suo riferimento biblico: "Come può infatti un albero cattivo produrre buoni frutti?"[592]
La dottrina delle disposizioni, ripresa in nota da Kant, fornisce l'esposizione critica del problema[593]. La trattazione procede secondo due argomenti. Il primo è di carattere logico: se è stato attestato che la possibilità del male risiede nella pur insondabile libertà, qui risiede anche la possibilità di una pur insondabile soluzione.

> La caduta del bene nel male (se si riflette bene che il male proviene dalla libertà) non è comprensibile più di quel che lo sia il risollevarsi dal male al bene; così non può essere negata la possibilità di questo risollevamento[594].

Il secondo argomento si basa invece sull'evidenza della legge morale: essa richiede a questo punto, in sede non trascendentale, un'aggiunta oggettivo-materiale del dovere formale. Si ha una prima riformulazione dell'imperativo categorico in termini temporali:

> Malgrado questa caduta, risuona tuttavia con forza non attenuata nella nostra anima il comando: "noi dobbiamo diventare migliori"[595].

Il diventare, *werden*, trova la sua collocazione filosofico-critica: alla luce della dottrina delle disposizioni e del male radicale come tendenza, Kant può fondare in sede morale-antropologica la necessità di un divenire, che fornirà la condizione critico-filosofica della comprensione dell'elemento storico[596].
Il miglioramento, prima accennato, è il contenuto temporale-qualitativo della legge morale, lo schema che fornisce all'imperativo categorico l'avvicinamento al contingente storico, e fornisce viceversa all'ambito antropologico la comprensione del cambiamento reale alla luce della natura umana come libertà:

---

[592] Sulle principali tesi sull'interpretazione kantiana antimanicheista di Mt, 7, 17-20 («Un albero buono produce frutti buoni, un albero cattivo produce frutti cattivi»), celebre per aver aperto la disputa teologica sulla singola o doppia natura umana, cfr.: Agostino, *Il Discorso del signore sulla montagna*, Ed. Paoline, Milano 2001, p. 314 ss.; Lutero, *De servo arbitrio*, Caludiana, Torino 1993, pp. 321 ss; ma proprio dal nucleo antimanicheo di tradizione paolino-luterana Kant volge a soluzioni sulla salvezza definite erasmiane e pelagiane (cfr.: Barth, K., *La teologia protestante nel XIX secolo*, tr. it. a cura di I. Mancini, vol. I, Milano 1979, pp.: 345-346).
[593] «L'albero buono per disposizione non è ancora buono in realtà, perché, se lo fosse, esso non potrebbe certo offrir frutti cattivi. Solo quando l'uomo ha assunto nella sua massima i moventi posti in lui per la legge morale, egli è detto un uomo buono» [*Rel.*, p. 47-48].
[594] *Rel*., p. 48.
[595] *Ibid*.
[596] Per l'intreccio tra elemento critico ed elemento storico e per il confluire della storia, del diritto e della religione all'interno dell'unitario contesto dell'ultima fase del pensiero kantiano, cfr.: Troelsch, E., *Da Historische in Kants Religionsphilosophie*, in: «Kantstudien», 9, 1904 (in particolare p. 54).

"conseguentemente noi siamo di necessità anche in condizione di poter diventare migliori"[597].

Se dal lato della sua formalità la legge, che di per sé ancora non implica la possibilità di realizzazione, è formulata ora alla luce di una qualità ontologico-costitutiva dell'uomo (la disposizione naturale), essa ordina in questo modo la possibilità nel tempo del suo raggiungimento[598]. Tale possibilità di applicare il dovere al contingente non è fondata per deduzione, ma trova il suo fondamento nel fatto stesso della ragione come autonoma; una volta provato che il male non è una disposizione, il suo possibile superamento si deve dare per certo, e per la stessa ragione si richiede di attuarlo (e non solo di pensarlo) nell'unica forma della vittoria[599]. Il "soccorso superiore" precedentemente ipotizzato, la grazia, è ora ridotto ad elemento "inesplicabile".

Si tratta ora di capire in cosa consiste questa possibilità, supponendo che "sia rimasto in tutta la sua purezza un germe del bene, che non poteva essere distrutto o corrotto, e che sicuramente non può essere l'amore di sé"[600]. A fronte del ripensamento nel pensiero di Kant della dottrina dei *Keime*, che, come abbiamo già visto, solo nel terreno antropologico e alla luce della *Critica del Giudizio* è rielaborata in connessione alla *Willkür*, si ribadisce qui che la disposizione naturale è qualcosa che deve essere attivamente riconosciuta e scelta. Kant approfondisce in nota l'integrazione del legittimo desiderio di felicità alla ragione legislativa[601]. Secondo la natura sensibile, la felicità, se incondizionata, è origine di tutti i mali (come "compiacenza incondizionata di se stessi" o come "amore ragionevole di se stessi"); secondo la natura umana intesa come un "essere dotati di ragione e di libertà", invece, essa diventa il "meritare di essere felici", che equivale all'accordo "di tutte le massime con la legge morale"[602].

Nel terzo capoverso nell'argomentare kantiano introduce l'importante nozione del ristabilimento (*Wiederherstellung*) della disposizione alla personalità:

> Il ristabilimento della disposizione primitiva al bene in noi non è dunque il riacquisto di un *perduto* movente al bene; […] Questo ristabilimento è dunque solo la restaurazione della *purezza* della legge, come fondamento

[597] *Rel.*, p. 48.

[598] Nella formulazione formale dell'imperativo categorico della *Fondazione* non c'era l'esigenza di dedurre la possibilità reale del comando, esigenza che emerge solo all'altezza della *Dialettica* della *Critica della ragion pratica.*

[599] Si legge in Weil: «La possibilità è inerente alla legge, a tal punto che è la presenza della legge, questo fatto della ragione, che fornisce la *ratio cognoscendi* della libertà, a sua volta *ratio essendi* della legge: la legge è immediatamente presente, garantisce la libertà; […] Ecco ciò che è decisivo: si tratta solo di tentazioni, non di costrizioni» (Weil, E., *Il male radicale, la religione e la morale*, in: *Problemi kantiani*, Quattroventi, Urbino 1980, p. 159).

[600] *Rel.*, p. 48.

[601] Qui Kant, di fronte all'esigenza filosofica della rivendicazione della felicità nella morale, confuta le tesi morali inglesi di Hutcheson e Smith, che facevano dell'amore di sé la condizione del comportamento morale verso gli altri.

[602] *Rel.*, p. 48n.

> supremo di tutte le nostre massime, secondo le quali questa legge deve essere accolta nel libero arbitrio – non unita soltanto ad altri moventi, o subordinata del tutto ad essi (alle inclinazioni) come se fossero sue condizioni – ma in tutta la sua purezza, come movente sufficiente, per se stesso, a determinare l'arbitrio[603].

Nell'ordine dei moventi la legge, con il rispetto che essa suscita, è sempre presente e immutabile, ora subordinata alle inclinazioni nel dispiegarsi della disponibilità all'animalità, ora collocata accanto ad altri moventi nella disposizione all'umanità. Il movente però può ritornare ad essere l'unico movente sufficiente della determinazione dell'arbitrio[604].
La definizione del ristabilimento nell'espressione 'ossimorica' della "restaurazione della purezza" implica due importanti aspetti. Se la purezza della legge resta intatta, essa una volta restaurata non deve generare qualcosa di ontologicamente diverso, quindi il cambiamento non sarà una trasformazione in qualcos'altro; il carattere proprio del cambiamento, inoltre, implica il processo temporale del diventare antropologicamente una possibilità pura di cui si dispone già sotto un profilo trascendentale (nella naturale disposizione). Si delinea in questo modo la tensione tra l'intemporale purezza della legge, favorita dalla disposizione naturale al bene in quanto qualità costitutiva della ragione, e il diventare ciò che la legge esige, il conseguire nel tempo la purezza come fine.

> Il bene originario è la santità delle massime nel compimento del proprio dovere; quindi nel compimento del dovere per il dovere; per la qual cosa l'uomo, che accetta nella sua massima la purezza dei motivi, benché non sia ancora perciò solo, santo lui stesso (poiché fra la massima e l'atto la distanza è ancora grande) tuttavia è, per questo, sulla via di avvicinarsi alla santità secondo un progresso infinito[605].

Kant sottolinea in questo passo la differenza tra l'atto intellegibile di accettare la purezza della legge come unico movente delle massime, e l'atto sensibile dato nel tempo[606], che darebbe al primo una completa visibilità. La distanza tra la singola massima e l'atto, tra la determinazione e il determinato, anche nella più alta esigenza intenzionale di una coincidenza, rimane tuttavia infinita; ma nell'indagine in questione sulla possibilità del miglioramento, e non della santità, l'accento ricade sul progresso e sul movimento dell'avvicinamento. Solo

[603] *Rel.*, p. 49.
[604] «La disposizione alla personalità è la capacità di sentire per la legge morale un rispetto che sia un movente, sufficiente per se stesso, dell'arbitrio» [*Rel.*, p. 26].
[605] *Rel.*, p. 50.
[606] La distanza tra le massime e l'atto era spiegata alla luce della differenza tra «fatto intelligibile, conoscibile solo per mezzo della ragione, senza alcuna condizione di tempo» e «fatto sensibile, empirico, dato nel tempo» [*Rel.*, p. 31].

nell'infinità del tempo di questo progresso può essere vista la restaurazione compiuta della purezza[607].

Emerge la tensione di un peculiare divenire, materia del dovere e quindi possibile: si tratta di un movimento diretto all'intemporale del recupero della purezza della legge, condizione e fine che attribuiscono la qualità morale al terreno – visibile – delle azioni, perché solo in tale visibilità l'uomo è imputabile e riconoscibile moralmente come "migliore". Nel districare questo paradosso che nasce dall'esigenza di *esibire* la conformità al dovere, si aprono diversi piani di una possibile visibilità, che va dall'esterna fattualità empirica alla visibilità interiore dell'introspezione.

A questo punto dell'argomentazione, Kant introduce il nuovo concetto di *virtus phaenomenon*[608]: essa implica il passaggio progressivo della tendenza al vizio all'osservanza sempre più costante della legge da un punto di vista empirico, semplicemente legale, per correzione abituale della condotta, senza riferimento all'ordine dei moventi. "Per ottenere questo cambiamento non è necessario un cambiamento del cuore, ma solo un cambiamento dei costumi"[609].

Si distinguono, dunque, due generi di progressi: l'avvicinamento qualitativo alla santità, il ristabilimento richiesto moralmente attraverso un cambiamento noumenico e atemporale (un volgersi che pure implica una sorta di temporalità[610]) e un cambiamento legale visibile e progressivo[611].

Nel capoverso successivo all'uomo legalmente buono si oppone l'uomo moralmente buono, gradito a Dio, che connota invece la *virtus noumenon*: questa è l'effetto del movente incondizionato del dovere per il dovere.

> Tutto questo non può essere prodotto mediante una *riforma* progressiva (*allmähliche Reform*), fintanto che rimane impura la base delle massime; ma bisogna ottenerlo mediante una *rivoluzione* nell'intenzione dell'uomo (*eine Revolution in der Gesinnung im Menschen*)- elevandosi alla massima della santità di questa intenzione[612].

Il concetto di rivoluzione (*Revolution*) racchiude a questo punto quanto detto finora sul ristabilimento: un cambiamento del cuore, radicale, un'assunzione

[607] Kant chiamava infatti la malvagità l'allontanamento dalla purezza della legge in cui l'individuo «ha tuttavia adottato di allontanarsi (occasionalmente) da questa legge» [*Rel.*, p. 32].

[608] Nella *Prefazione* alla seconda edizione Kant rende esplicito il rapporto tra la virtù fenomenica e la virtù noumenica: «La virtù, come attitudine (*Fertigkeit*) a compiere *azioni* conformi al dovere (secondo la loro legalità) è detta *virtus phaenomenon*, e come *intenzione* costante (*standhafte Gesinnung*) di compiere tali azioni per *dovere* (per la loro moralità) essa è chiamata *virtus noumenon*» [*Rel.*, p. 15].

[609] *Rel.*, p. 50.

[610] Essa sarà affrontata da Kant, come vedremo, nel secondo capitolo con le tre difficoltà della realtà oggettiva dell'idea del bene, in cui nella atemporalità della *Gesinnug* si contrae passato, presente e futuro.

[611] Kant porta gli esempi del divenire l'intemperante moderato, il bugiardo sincero, il disonesto onesto, sotto il principio della felicità.

[612] *Rel*., p. 50-51.

completa di una virtù noumenica, una svolta fondamentale qualitativa, condizione di ogni 'buona' riforma visibile nel tempo[613]. Il problema che sta emergendo è come sia possibile l'attuazione completa di un tale cambiamento qualitativo e atemporale attraverso un miglioramento nel tempo, che pure non si riduca a riforme di condotta di una virtù apparente: il problema riguarda la particolare proporzione e relazione che intessono reciprocamente riforma e rivoluzione (*Reform* e *Revolution*).

> Egli può dunque diventare un uomo nuovo solo mediante una specie di rinascita, mediante quasi una nuova creazione (*Vangelo secondo Giovanni*, III, 5; confrontato con *Mosé*, I, 2) cioè mediante un cambiamento di cuore[614].

Il mutamento raggiunto dall'indagine della ragione torna a trovare conferma nelle espressioni bibliche di "rinascita" e di "nuova creazione", che nella contingenza storica della nascita del Cristianesimo era stato già indicato nell'involucro figurale e linguistico-letterale adatto a quella precisa epoca. L'aver raggiunto criticamente, a partire dal fondamento della morale, la necessità e la possibilità del ristabilimento consente ora alla filosofia critica di rettificare espressioni della religione positiva e comprenderle come "una specie di" rinascita e una "quasi" nuova creazione. Questo è uno dei pochi passi in cui Kant cita espressamente i riferimenti biblici e il confronto che propone tra il *Vangelo di Giovanni* e il *Deuteronomio* è indice della generale teoria ermeneutica kantiana che privilegia il linguaggio neotestamentario, più astratto e più diretto alla morale, in special modo quello di Giovanni, confrontato poi con quello figurale veterotestamentario.

Tornando al male radicale, e riformulando nella terminologia critica la domanda dell'albero – la possibilità di operare con le proprie forze la rivoluzione – Kant ritorna al tema principale della possibilità inerente al dovere: "[…] e tuttavia il dovere ordina di essere tali, e ci ordina solo ciò che è attuabile in noi"[615]. La possibilità esatta dal dovere e la realtà del male da cui partire devono trovare una conciliazione: la soluzione kantiana consiste nel considerare insieme la necessità e la possibilità di *Denkungsart* e *Sinnesart*:

> Onde queste due cose siano conciliabili, occorre che siano necessarie, e quindi possibili per l'uomo, la rivoluzione nel modo di pensare (*Revolution für die Denkungsart*) e, però, la riforma graduale nel modo di sentire (*die*

[613] Attraverso il concetto di *Revolution der Denkungsart*, di una rivoluzione intesa come inversione di attività, si comprende come l'incondizionato si faccia spazio in quanto *Faktum der Vernunft*. Su questo, cfr.: Fischer, N., *Die Cardianlsätze der Metaphysik in der Kritik der reinen Vernunft. Fünf Thesen zu Kant „Revolution der Denkart" gemäß den „ersten Gedanken des Copernicus"*, in: «Theologie und Glaube», 89, 1999, pp. 349-363.
[614] *Rel*., p. 51.
[615] *Ibid.*

> *allmähliche Reform aber für die Sinnesart*) - che oppone ostacoli a tale rivoluzione -[616].

A questa altezza dell'argomentazione la *Sinnesart* viene considerata nella sua opposizione alla *Denkungsart*, ma il problema deve essere ancora districato:

> Ciò significa che, appena, per una decisione unica e immutabile, l'uomo capovolge la base suprema delle sue massime, per cui egli era un uomo cattivo (e perciò riveste un uomo nuovo), egli è per quanto riguarda il principio e secondo la maniera di pensare, un soggetto suscettibile di bene; ma un uomo che diventa buono solo con sforzi continui[617].

L'ordine rivoluzionato, che fa del movente della legge morale l'unico sufficiente a determinare l'arbitrio è effetto di una scelta fondamentale dell'aderenza formale della *Gesinnung* alla legge, che determina a sua volta nell'ambito materiale delle massime, l'ordine giusto dei moventi[618].

Ma la penetrabilità della decisione fondamentale al bene, che pure è comandata al soggetto chiaramente, resta all'uomo opaca. L'esigenza di conciliabilità tra il soggetto e l'uomo si configura in un *corto circuito* temporale tra il momento unico e definitivo del volgersi qualitativo del soggetto al bene e i moventi empirici che spingono l'uomo, i quali ostacolano nel differimento la simultaneità dell'unica e compiuta rivoluzione. Il soggetto richiede all'uomo che il tempo empirico assuma un senso (una direzione) a partire dall'origine atemporale del principio (la purezza della legge), al fine dell'atemporale richiesto (purezza restaurata). Per il ristabilimento del bene dal male attuale si richiede all'uomo, nel suo sforzo continuo, di *qualificare* la sua temporalità empirica[619].

> In altre parole, per la purezza del principio che ha in sé elevato a massima suprema del suo arbitrio e per la fermezza di questo principio, può sperare di trovarsi sulla via buona (sebbene stretta) di un progresso incessante dal male al meglio[620].

---

[616] *Ibid.*
[617] *Ibid.*
[618] Per l'analisi della *Gesinnung* nella sua duplicità formale e materiale, cfr.: Silber, J.R., *Op. cit*., pp. Cxiv-cxxii. Interessante a questo proposito in Silber l'illustrazione del corto circuito tra simultaneità e differimento, tra soggetto e uomo, attraverso la spiegazione, nei termini della *Willkür*, dell'espressione agostiniana "Lord, save me! But not now!" (p. Cxxiii).
[619] Wimmer rappresenta il momento della *Denkungsart*, che pure è temporale, come l'accadere di uno *zeitloses Jetzt*, contrapposto allo *Jetzt* della *Sinnesart* che Kant comprenderà fra pochi passi nell'imperativo in forma antropologica; cfr.: Wimmer, R., *Kants kritische Religionsphilosophie*, de Gruyter, Berlin-New York 1990 p. 129-167. Per un'analisi del problema del tempo in Kant, cfr.: Fischer, N., *Die Zeit als Problem in der Metaphysik Kants*, in Id. (Hg.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2004, pp. 409-431.
[620] *Rel*., p. 51.

Il progresso dal male al meglio, che risponde alla domanda portante dello scritto, non è concepibile per l'uomo come definibile in un punto di tempo esatto, come cambiamento nella sua compiutezza: eppure, affinché il progresso sia in movimento, seppure nella difficoltà di una via stretta (ritorna la conferma in *Mt.*, VII, 13-14) il presupposto di atemporalità è necessario come presupposto della certezza che la trasparenza della *Gesinnung* si possa via via instaurare[621]. L'oggetto della speranza, che risponde alla domanda critica *Cosa mi è lecito sperare?* si delinea come il futuro infinito dell'instaurazione completa.

> Per colui i cui sguardi penetrano il fondamento intelligibile del cuore (di tutte le massime del libero arbitrio) e per il quale l'infinità del progresso è dunque un'unità, cioè per Dio, tutto questo vale proprio come essere realmente un uomo buono (a lui gradito), e, da questo punto di vista, un tale mutamento può essere considerato come una rivoluzione[622].

Solo per un intelletto non umano il progresso infinito delle riforme è visto come una totalità, l'unità della rivoluzione, da cui poter imputare e riconoscere il bene nell'atto intelligibile[623]. Nella prospettiva umana, che può vedere il rafforzamento e il consolidamento dell'ordine delle massime solo nel tempo, "questo cambiamento tuttavia è da considerarsi solo come uno sforzo sempre continuo verso il meglio, per conseguenza come una riforma graduale della tendenza al male, intesa come perversa maniera di pensare"[624].
L'esigenza di attestare l'atemporale nel tempo, di produrre e vedere prodotti gli effetti nella condotta di una decisione liberamente assunta, mostra ora come la stessa *Sinnesart*, il modo di sentire, riforma dopo riforma acquisti senso nella direzione di avvicinamento alla *Denkungsart*, al modo di pensare[625]. Ma il punto di vista dell'atto positivo dell'instaurazione della purezza delle massime è raggiungibile solo attraverso una *via negationis* della lotta e della correzione degli ostacoli. Nel suo tempo l'uomo, nello sforzo di attestare nella condotta il fondamento delle sue massime, comincia in ogni azione da un punto *zero*: deve, e quindi può, reiterare in ogni istante del suo agire l'operazione di inversione

---

[621] Nello *Ethisches gemeines Wesen* tematizzato nel terzo capitolo si avrà il presupposto di una trasparenza collettiva.
[622] *Rel.*, p. 51.
[623] L'imputabilità del bene significa riconoscere il bene in atto, impossibile a partire dall'esperienza empirica da cui la ragione poteva imputare il male: in ciò consiste lo scarti tra la disposizione e la tendenza. Sull'imputabilità si legge in Silber: «In any specific volition *Willkür* must adapt the essencialy timeless intention of its disposition to the conditions of temporal (and something spatial) realization. Distortion inevitably results, and its inevitably precludes its being imputed to *Willkür*» [Silber, J.R., *Op. cit.*, p. CXX]. Alla *Willkür* è imputata questa distorsione.
[624] *Rel.*, pp. 51-52.
[625] Per l'importanza che l'attestazione richiesta assume per il giudizio storico e il riconoscimento in eventi concreti di rivoluzioni della *Denkungsart* avvenute o meno, si legge in Gonnelli: "Il fondamento antropologico della Rivoluzione è dunque un effettivo dispiegamento della 'disposizione morale', un'autentica *Revolution der Denkungsart*" (Gonnelli, F., *Op. cit*., p. 246).

dell'ordine delle massime e di decisione, nella possibilità certa di un fine morale da raggiungere, pure nell'opacità costante e nell'incertezza dell'effetto.

Nel successivo capoverso Kant esamina la questione dell'insegnamento morale, tornando così a trattare il problema dal punto di vista più esterno della *Sinnesart*. Lungi dall'insegnare l'ammirazione delle azioni virtuose, in cui si regredirebbe solo alla semplice legalità, il maestro morale citerà "l'esempio stesso di uomini buoni" al fine di lasciar crescere progressivamente in ogni singolo – nell'intima confidenza che egli può avere con le tracce evidenti di moventi impuri delle sue azioni – il peso e il rispetto del dovere, la cui ammirazione è l'unica legittima.

Questa meraviglia è il fatto concreto accessibile alla comune ragione[626], da cui la filosofia critica esamina il concetto di libertà, che sta a fondamento dell'adesione originaria al bene. Kant introduce in un'importante nota la trattazione della libertà:

> Bisogna che ciascuno confessi che *non sa se*, capitandogli un tal caso, non cederebbe nel suo proposito. Ma, ciò non di meno, il dovere gli comanda incondizionatamente: *tu devi* rimanere fedele alla legge; quindi ciascuno con ragione *conclude* che egli è nella condizione necessaria di *potervi* anche rimanere; ed allora il suo arbitrio è libero[627].

Segue ancora in nota un'importante confutazione al predeterminismo (luterano e calvinista) come irriconoscenza filosofica dell'imperscrutabilità della libertà. Interessante qui è che l'argomento si basa proprio sulla falsa temporalizzazione della causa dell'agire: il rinvio delle azioni (o inazioni) attuali ad una causa che risiede in un tempo anteriore, non più in potere del soggetto, e in più nell'idea di Dio, in cui "non si può concepire nessuna successione di tempo", è inconciliabile con la libertà che invece è "spontaneità assoluta", ovvero una causa "in potere del soggetto, al momento del suo accadere"[628].

Emerge così che la libertà è la completa disponibilità del tempo attuale come possibilità di riformulare da capo l'ordine dei moventi; la contemporaneità nell'atto libero di causa ed effetto[629], in vista del miglioramento, rende poi il

---

[626] Essa fa da *pendant* dell'evidenza del male da cui era partita la domanda critica sull'origine del male radicale.

[627] *Rel.*, p. 53.

[628] Kant respinge con ciò la visione paolino-luterana secondo la quale l'uomo cattivo avrebbe bisogno di una liberazione attraverso Dio, respinge dunque l'idea di un uomo malvagio che solo Dio può rendere buono; la legge morale e la coscienza di essa sarebbe lì, immanente alla ragione e ad essa costitutiva, per attestare e dimostrare drasticamente la sua incapacità di essere buono e per trasportarlo in questa sua incapacità alla sua colpa. L'eccezione decisiva di Kant a questa trattazione, che solo per grazia di Dio lui potrebbe essere giustificato nuovamente e diventare morale, sarebbe una contraddizione concettuale: un chiedere giustificazione *in altro* per ciò che l'uomo ha fatto *da sé*.

[629] La ragione umana, per la contingenza della sua costituzione, può concepire qualunque genere di causalità come una successione temporale dell'effetto dalla causa, e non può contrarre l'atto libero

tempo futuro disponibile al raggiungimento del fine, seppure in una tensione all'infinito[630]. La ragione umana è di fatto costituita in modo tale da essere libera e disposta al bene; ciò lascia aperta e irrisolvibile ogni domanda sulla fondazione metafisica di questo fatto contingente; l'incomprensibilità stessa di tale disposizione, però, agisce di fatto da sé fino all'entusiasmo e all'incoraggiamento: l'insegnamento morale è dunque l'educazione alla libertà, tramite lo stimolo di una domanda a cui non vi è risposta, ma che raffina progressivamente una confidenza, una sorta di visibilità interna dell'introspezione[631]. Si apre così, dal punto di vista fenomenico-empirico della questione dell'insegnamento, un punto di vista fenomenico-morale della visibilità interna del sentimento del rispetto per la legge, che attraverso il peso che essa assume, la coscienza della corruttibilità della *Gesinnung*, e infine la possibilità della decisione per il sentimento morale o per il sentimento patologico, ascende retrospettivamente al fatto intellegibile della *Willkür*[632]. Eppure, la visibilità interna dell'effetto della libertà come il sentimento del rispetto nell'aumento del suo peso, raggiunta dalla prospettiva fenomenica-morale (del tutto interna alla coscienza), non deve ad ogni modo confondersi con l'anteriorità della *Willkür*, che da un punto di vista noumenico determina, e non è determinata, dal sentimento del rispetto.

Dopo aver tematizzato la temporalità richiesta dal divenire, Kant torna alla domanda portante dello scritto, che come abbiamo visto, si esplicita in ogni passaggio in termini sempre più concreti: il male reale è l'ostacolo, in quanto opacità, alla "precisa conoscenza della possibilità" del ristabilimento, e in quanto immobilità propria della legalità, è l'ostacolo a quei cambiamenti nel tempo che siano graduali passaggi speculari dell'avvenuta rivoluzione interna.
Eppure, se il male è una tendenza e il bene una disposizione, la possibilità del movimento è reale. Kant giunge così ad un'ulteriore aggiunta significativa alla formula antropologica dell'imperativo:

> Noi *dobbiamo* essere ora (*Jetzt*) uomini migliori' […] ne consegue che noi siamo necessariamente nella condizione di *potere* anche esserlo[633].

---

in un atto di contemporaneità di un *prima* e un *dopo*: ma l'anteriorità della causa trascendente del predeterminismo e l'anteriorità dell'atto intelligibile della filosofia kantiana generano due paradigmi di temporalità strettamente inerenti alle conseguenze dottrinali sulla grazia e sui suoi effetto.

[630] Resta comunque un problema riguardante la configurazione del succedersi dei tempi morali, che non sono ancora tempi visibili, ma tempi del noumeno, che acquistano maggiore o minore grado di miglioramento sulla base di interne rivoluzioni del soggetto avvenute o meno.

[631] Cfr.: MS, *Sulla coscienza*; sulla visibilità interna, cfr.: Troeltsch, E., *Das Historische*, cit., p. 75.

[632] Si legge in Silber: «The *Willkür* first recognized and accepts the low in this sense and only thereafter effects this feeling of respect in the process of expressing its free nature. Viewed phenomenally, this feeling effected by *Willkür* may then appear to affect *Willkür* in determining its choice. But this feeling never appear at all except as an effect of the *Willkür*» [SILBER, JOHN, R., Op. cit., p. CVII].

[633] *Rel.*, p. 54.

L'esigenza di sottolineare il momento attuale come ciò che secondo libertà è nel potere dell'individuo, porta a completare la riformulazione della legge concretizzandola in un singolo momento (*Jetzt*). In questo modo è più chiaro come in prospettiva antropologica l'enunciato si reitera continuamente: in ogni momento del tempo è in gioco la totalità della *Gesinnung*[634] e la rivoluzione del modo di pensare avviene in una dimensione attuale.

Il soggetto è chiamato a porsi, nel prefigurare le regole soggettive del suo agire, in una dimensione decisionale fondamentale che non subisca alcuna influenza dalle massime adottate in passato e che non faccia alcun riferimento alle conseguenze future delle sue azioni. L'imperativo categorico, incrociando e opponendosi ai moventi impuri delle sue determinazioni, si esibisce incondizionatamente in un presente inatteso, aprendo al soggetto una nuova dimensione in cui collocare se stesso in quanto libero. Solo ponendosi in un *puro presente* egli può determinare il differente ordine normativo del suo agire ed esibirlo *in concreto* nella formazione delle massime (*Maximenbildung*) di un nuovo atto volto al bene.

Nell'inversione dell'intero ordine dei moventi, nella formazione cioè di massime che siano conformi alla legge morale, il soggetto deve operare, dunque, una modificazione del suo volere, un cambiamento fondamentale, una variazione della sua natura. L'inversione dirige lo sguardo del soggetto intelligibile a una dimensione peculiare di tempo, che egli non può anticipare con il suo sapere fondato sulle condizioni temporali[635].

La ragione del singolo essere razionale non può sganciarsi per sua spontaneità dalla validità della legge morale incondizionata. L'arbitrio è richiamato, nella presenza della legge, alla forza di determinazione della volontà pura: essa vuole, *ora* e incondizionatamente, seguire la legge morale perché, in quanto volere razionale e cosa in sé, non si rapporta alle inclinazioni che dominano le volontà empiriche e non soggiace quindi alle condizioni del tempo.

Nel dominio del principio del male, la presenza della legge e la suscettibilità (obbligata) dell'arbitrio alla forza di determinazione del *Wille* mostrano la possibilità *attuale* del cambiamento di configurazione dell'ordine dei moventi. Si apre al soggetto razionale una dimensione obbligata in cui iniziare da sé uno stato[636], si apre cioè una dimensione di presente puro, sganciato sia dal passato

[634] In ogni caso di ordine invertito, così Troeltsch: «Es (ist) nicht ein Minder-gut-sein oder Unwissenheit, sondern überall da, wo es eintritt, jedesmal auch ein Totalprinzip der falschen Gesinnung» [Troeltsch, E., *Op. cit*., p. 84].

[635] Attraverso la legge morale si rivela l'idea della libertà, si scopre ciò che l'uomo non cercava e di cui sembrava non aver bisogno, entra in gioco un tempo presente che non era prevedibile né desumibile.

[636] Nella filosofia morale si pone il compito di cogliere la purezza della legge al di là dell'ambito delle conseguenze della causalità naturale, la quale obbliga nel presente a iniziare da sé una serie causale indipendente dalle condizioni temporali.

che dal futuro[637]: è questa la dimensione in cui avvengono le variazioni di orientamento alla legge o ai moventi sensibili, variazioni qualitative che non sono quantificabili in una successione temporale. Di qui si comprende meglio come la libertà, causa ogni volta di effetti non connessi tra loro (*Handlungen*), si eserciti nell'estensione di un presente continuo: qui, *solo nel presente* il soggetto deve, dunque può, seguire la legge di cui ha coscienza. Nella misura in cui l'imperativo incrocia le sue inclinazioni naturali e si esibisce della sua incondizionatezza, il comando morale compare in un presente di cui il soggetto non era in attesa.
La possibilità del cambiamento, implicata nel dovere, come abbiamo visto, era già inclusa nel concetto di *Anlage*: la potenzialità del mutamento è ora dedotta dal dovere secondo un argomento formale. La *Anlage* alla personalità, esposta ed elaborata nel contesto della ricerca antropologica, trova ora la sua attestazione sul piano normativo: la possibilità del suo dispiegamento è ora attestata dall'argomento *Devi dunque puoi*[638].
Kant elimina dunque l'ipotesi di un "dogmatica morale", in cui la forza dei doveri resta intatta indipendentemente dalla natura del male, ma anche l'ipotesi di una "ascetica morale" intesa come innalzamento delle virtù morali ad uno stato di innocenza. Per l'aumento di forze che richiede il miglioramento di contro ad una tendenza naturale, "E' necessario che si operi una costante opposizione alla medesima"[639].
In sede conclusiva all'*Annotazione* Kant si sofferma più a lungo sulla questione dell'impenetrabilità per la morale dell'origine del male e della possibilità del bene:

> Ora, poiché questo ci porta solo ad una progressione indefinita dal male al meglio, ne consegue che la trasformazione dell'intenzione dell'uomo cattivo in quella di un uomo buono è da porsi nel mutamento del supremo fondamento interno, per il quale egli adotti le sue massime conformemente alla legge morale: in quanto questo nuovo fondamento (il cuore nuovo) sia esso stesso immutabile[640].

La rivoluzione è dunque un'attività della *Gesinnung*, del fondamento soggettivo delle massime: prima essa negava la legge nell'uomo vecchio e ora è volta ad essa

---

[637] Né passato né futuro (che non può agire secondo la previsione nel futuro (altrimenti cade nel rischio di determinarsi secondo *prudentia*).
[638] Si legge in Verweyen: «Il *tu puoi* della libertà, che porta con sé l'evidenza della pretesa morale incondizionata, è in ultima analisi un annuncio di un futuro reale, al cospetto del quale ogni opposta apparenza di causalità naturale finisce con l'impallidire. Io debbo dunque, se non voglio mettere in dubbio l'assolutezza del dovere, credere ad una definitiva disponibilità della natura per la legge morale operante nella libertà. Ma questa fede è per Kant identica a quella nell'esistenza di un *creatore morale del mondo*, e cioè Dio» [Verweyen H. J., *La dottrina filosofica di Dio in Kant, nell'orizzonte di una teologia dopo Auschwitz*, in: Pirillo, N., (a cura di), *Kant e la filosofia della religione*, Morcelliana, Brescia 1996, vol. I, p. 331].
[639] *Rel.*, p. 55.
[640] *Rel.*, p. 55.

nell'uomo nuovo. Eppure l'uomo non può avere la consapevolezza di questo cambiamento avvenuto "né mediante la sua coscienza immediata, né mediante la prova della sua precedente condotta; poiché la profondità del cuore (il fondamento soggettivo primo delle sue massime) rimane a lui stesso impenetrabile"[641].

Accenniamo che qui Kant anticipa l'importante questione della temporalità della *Gesinnung*, che vedremo a breve nelle analisi del secondo capitolo: il presente non fornisce la completa trasparenza dell'intenzione (la coscienza non è immediata), e nel passato la condotta, esaminabile solo nel suo aspetto esterno, non è più in grado di rispondere all'imputazione. Resta lecito:

> *Sperare* di giungere con le sue *proprie* forze alla via che vi conduce, e che gli è indicata da un'intenzione migliorata nel fondamento: perché egli deve diventare un uomo buono; ma solo in base a ciò che può essergli imputato come opera sua, egli è da stimarsi *moralmente* buono[642].

L'oggetto della speranza[643] è il tempo futuro in cui l'individuo, per ciò che gli è possibile (un'intenzione migliorata e non un'intenzione buona), ha la facoltà di rispondere all'imputazione, nella costante tensione dell'imperativo che ora, tornato alla sua formula originaria comanda: "egli deve diventare un uomo buono". Lo scarto tra il futuro finito dell'uomo e il futuro infinito ad esso presupposto del soggetto è la tensione tra il miglioramento e la compiuta trasparenza della *Gesinnung*, tra la *Sinnesart* e la *Denkungsart*, e solo quest'ultima è condizione della prima.
Secondo Kant, all'imputabilità assoluta della *Gesinnung* si risponde solo con tentativi di vittoria nel tempo, e la grazia si comprende interna alla stessa intenzione morale[644].

A conclusione dell'*Annotazione* Kant riflette sul bisogno di invocare gli effetti della grazia di fronte all'esigenza finora trattata del "perfezionamento per sforzo proprio", una distinzione che apre un breve confronto con le dottrine della grazia[645]:

---

[641] *Ibid.*
[642] *Rel.*, p. 55.
[643] Sulla sparanza in Kant, cfr.: Menegoni, F., *Le ragioni della speranza*, Il Poligrafo, Padova 2001.
[644] Sulla peculiarità del concetto di redenzione che emerge ne *La Religione*; Savage, D., *Kant's Rejection of Divine Revelation and His Theory of Radical Evil*, in: Philip J.R. and Wreen, M. (ed. by), *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*, Indiana University Press, Bloomington and Indianopolis 1991, pp. 54-76; cfr. Troeltsch, E., *Op. cit*., p. 85.
[645] Sulla nozione di perfezionamento delle facoltà razionali, cfr.: Guyer P*., Kantian perfectionism*, in: JOST, L. and WUERTH, J. (ed.s), *Perfecting virtue: New Essays on Kantian Ethics and virtue Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, pp. 194-214. Ricordiamo in breve che la connotazione storica della categoria di perfezionamento (*Vervollkommnung*) ha avuto inizio alla fine del '700, quando, con un nuovo utilizzo del termine, si riconduceva la meta finale della perfezione nella distensione temporale del futuro. Prima di quel momento già i termini «ascesa» (*Aufstieg*), «crescita» (*Wachsum*), «sviluppo» (*Entwicklung*), «miglioramento» (*Verbesserung*), «dispiegamento» (*Ausfaltung*), «raffinamento» (*Veredlung*), «formazione» (*Bildung*), indicavano

> Ma tutte le religioni si possono distinguere in quelle che ricercano favori (di puro culto) e in religioni *morali*, che hanno cioè per fine la *buona condotta*[646].

Secondo le religioni di puro culto il miglioramento può non essere necessario qualora si pensi alla felicità come dono esterno, oppure è esso stesso frutto di un'attività divina. Kant torna alla conferma biblica di Luca (nella parabola delle mine), alla richiesta di operosità del talento conferito all'uomo.

> Ma secondo la religione morale (come è solo quella cristiana tra tutte le religioni conosciute) è un principio fondamentale che ciascuno è tenuto a fare tutto quanto egli può, per diventare un uomo migliore, e che solo quando egli non ha lasciato inoperoso il talento confidatogli (Luca, XIX, 12-13), quando ha utilizzato la disposizione primitiva al bene, per diventare un uomo migliore, egli può sperare che, mediante una cooperazione, venga completato ciò che è in suo potere[647].

Il sovrappiù dell'effetto della grazia che è emerso finora nel testo, in questa dimensione individualistico-morale peculiare ai primi due capitoli della *Religione*, è l'avvenuto raggiungimento dell'atemporalità della *Gesinnung* nella sua piena trasparenza, è il *surplus* della completa coscienza e attualità della propria libertà.
La difficoltà di realizzare la compiutezza totale richiesta dalla ragione ha luogo nello scarto fin qui tematizzato tra il modo di pensare del soggetto morale e il modo di pensare dell'uomo, suscettibile, quest'ultimo, di un'inversione solo progressiva[648]. Questo limite, *radicato* nell'uomo, è esposto da Kant nel rapporto che s'instaura tra il piano atemporale e fondativo della trasparenza dell'intenzione e il piano applicativo del condizionato che deve e può avvicinarsi a tale trasparenza.

---

la relazione tra il movimento (il procedere) e l'obiettivo (la perfezione). Negli anni Ottanta il «progresso» (*Fortschritt*) non è ancora cristallizzato come un concetto autonomo, ma proliferano sempre più nel linguaggio comune termini come «processo» (*Fortgang*) e «progredire» (*fortgehen*), per indicare movimenti temporali effettuati sulla via verso una meta infinitamente distante. Kant utilizza il termine «*Fortschritt*» in diversi passi ma solo nelle tesi di una «storia universale» conierà il termine nel senso specifico della filosofia della storia. Per una storia dell'idea di progresso, e per un'analisi del processo di secolarizzazione del tempo accelerato ad esso connesso, rimandiamo al celebre lavoro di Koselleck, R. und Meier, C., *Fortschritt*, in: «Geschichliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland», Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1975, tr. it. a cura di Mezzadra, S., *Progresso*, Marsilio Editori, Venezia 1991.

[646] *Rel.*, p. 55.

[647] *Rel.*, p. 56.

[648] Sul paradosso di un doppio Sé, noumenico e fenomenico, giudice legislatore e soggetto di accusa, rimandiamo alle pagine di Rogozinski, J., *Le don de la Loi. Kant et l'énigme de l'éthique*, Presses Universitaires de France, Paris 1999, pp. 181-201.

> Neppure è assolutamente necessario che l'uomo sappia in cosa consista questa cooperazione. […] "Non è essenziale, né per conseguenza necessario che ciascuno sappia ciò che Dio faccia o abbia fatto per la sua salvezza"; ma certo è necessario che ciascuno sappia ciò che egli stesso *abbia da fare*, per essere meritevole di questa assistenza[649].

In questo senso non si ha un vero e proprio oggetto della speranza, come *surplus* qualitativo mancante, piuttosto l'oggetto della speranza è il recupero, futuro e infinito, di un'atemporalità puntiforme che è la qualità ontologico-morale dell'individuo raggiungibile a poco a poco nella diminuzione progressiva di opacità: questo progresso si è tradotto nel miglioramento, in quanto fondazione di un divenire qualitativo che ha fornito all'uomo la chiave concreta della direzione del suo agire.
Sul piano individuale il migliorarsi, l'agire singolo secondo reiterazione della legge riformulata (un agire che solo dalla santità deriva la qualità morale del suo finalismo), equivale alla speranza d'esser santo in un futuro infinito, "mentre attendere un effetto della grazia significa proprio il contrario, e cioè che il bene (il bene morale) non sarà il nostro fatto, ma il fatto di un altro essere, che noi possiamo ottenere solo con la inazione", e ciò è "contraddittorio"[650]. Una semplice attesa degli effetti, se essi sono effetti di atti liberi, sarebbe la rischiosa immobilità dell'inazione, che, in special modo nella sua legalità, sottrae all'imperativo del divenire il suo autentico valore di prassi.

Nei suoi effetti l'ordine intelligibile dei moventi di una buona *Gesinnung* resta imperscrutabile, così come è imperscrutabile la ragione per cui esso è di fatto prima di tutto invertito. La legge morale è stata riformulata: essa concretamente non permette in maniera assoluta la sottrazione dal rispetto per la propria e l'altrui persona. Nella dimensione individuale, solo esercitando un raffinamento progressivo del rispetto proprio e così della confidenza con una propria libertà costitutiva, diminuiscono, nella pur cosciente parzialità, le tracce di un'oscurità radicata, e attraverso il concetto chiave di rivoluzione dell'intenzione, le azioni sono ora comprensibili all'uomo sotto l'idea di progresso.

[649] *Rel.*, p. 56.
[650] *Rel.,* p. 57.

V

WIEDERHERSTELLUNG. FUTURO, PRESENTE, PASSATO

Una volta tematizzata la necessità morale del risollevamento dal dominio del male[651], e una volta individuata nella rivoluzione del modo di pensare la sua pensabilità, Kant affronta nel secondo capitolo il problema della modalità concreta dell'esperienza morale. Centro dell'indagine è la personificazione dell'ideale della perfezione morale in un uomo vivente: a partire dalla tesi della permanenza nell'uomo di un "germe di bene" Kant svolge una ermeneutica della volontà buona, al fine di indagare come da tale germe possa scaturire la liberazione morale dell'uomo singolo.

Si delineano così nel secondo capitolo le linee di una cristologia kantiana *sui generis* fondata sul plesso concettuale modello–esempio (*Urbild–Beispiel*). Il modello è il fatto della ragione, sulla base del quale l'uomo agisce moralmente; l'esempio è il fatto storico della perfezione morale in atto, della moralità realizzata. Quest'ultimo rappresenta per Kant lo scandalo della ragione in virtù del fatto di presentare un *uomo* perfetto, sradicato dal male morale: paradossalmente un essere umano antropologicamente diverso dall'uomo.
Eppure il fatto storico del Cristo offre alla filosofia critica una raffigurazione attraverso la quale rendere l'inafferrabilità dell'intenzione fondamentale al bene, della *reine Gesinnung*: in assenza di elementi discorsivi esso offre un modo di dire l'obbligazione assoluta. Nel Cristo la legge morale diventa *Urbild*, modello primo, una figura del dovere. Se da un punto di vista filosofico-critico l'indagine dimostra prima l'autonomia della ragione e si rivolge poi all'esempio storico per la sua attestazione, da un punto di vista antropologico l'uomo trova l'esempio in virtù del quale comprende la forma della legge morale[652].

L'appello alla figura del Cristo come rappresentazione dell'ideale morale già presente nella ragione, non sembra però sufficiente a rispondere alla domanda sull'effettiva possibilità del ristabilimento del bene. Nella sezione C del secondo capitolo intitolata *Difficoltà contro la realtà di questa idea e loro soluzione*, Kant espone tre difficoltà circa la sufficienza della rappresentazione cristica per la salvezza umana, che affrontano rispettivamente il problema del rinnovamento della *Gesinnung*, della fiducia in una buona intenzione stabile e della giustificazione.

---

[651] Possibilità già implicita nella nozione di *Anlage* alla personalità e che ora è stata dedotta dal dovere

[652] La *Urbild* è il contenuto primo della legge. Attraverso questa operazione la filosofia critica conferisce un contenuto all'intenzione, alla imperscrutabile *Gesinnung*.

Leggeremo gli argomenti kantiani condotti in queste pagine tenendo presente che Kant, nel delineare le soluzioni a ognuna delle difficoltà, in questa sezione affronta le tre problematiche su un piano speculativo; le difficoltà, nella loro rilevanza etico-pratica di realizzazione concreta del buon principio troveranno invece la loro effettiva soluzione solo nelle forme pratiche di instaurazione e costituzione del corpo comune etico (*Etisches gemeines Wesen*), tema centrale del terzo capitolo[653].

Ai fini della nostra ricerca analizzeremo le tre difficoltà in quanto emerge qui un peculiare rapporto dell'essere razionale finito, rispettivamente, con il futuro, con il presente e con il passato.

La prima difficoltà riguarda la questione: com'è possibile che il rinnovamento dell'intenzione riesca a far passare l'uomo dalla situazione iniziale di male a quel progresso continuo infinito che è necessario per raggiungere la santità richiesta?

Il primo ostacolo a rendere dubbia la possibilità della realizzazione di "quell'idea dell'umanità gradita a Dio", introduce Kant, riguarda il rapporto tra la condizione manchevole di difetto della propria giustizia e la condizione perfetta di santità del "Figlio di Dio che ci è dato per ideale (*Vorbild*)". La distanza che intercorre tra l'ideale (*Ideal*) del bene che dobbiamo attuare in noi e la realtà del male come punto di partenza, resta strutturalmente infinita. Nella struttura dell'azione la distanza tra ideale e realtà chiama in causa il rapporto di adeguamento tra il fatto, in quanto condotta di vita – dunque l'azione nel suo lato fenomenico – e l'intenzione, in quanto atto noumenico che l'ha prodotta.

> Ma la distanza fra il bene che dobbiamo attuare in noi ed il male, da cui partiamo, è infinita, e, come tale, – per quanto concerne l'azione, cioè il conformare la nostra condotta alla santità della legge – non è superabile in alcun tempo[654].

L'infinità della distanza significa la sua costitutiva irriducibilità ad un ordine temporale (*zeitlich*): nessun tempo sarà in grado di estinguerla poiché, in quanto infinita, la distanza è insormontabile, incomparabile con ogni misura temporale. Qui il tempo è inteso nel senso del tempo empirico della *Zeit* come termine

---

[653] Il male radicale nella natura umana costituisce il *pendant* inevitabile delle facoltà umane razionali calate in società, in un terreno intersoggettivo. Se l'origine del male è per Kant sociale la vittoria del buon principio, deve assumere una forma organizzata, diversa da quella determinata dall'insocievole socievolezza. Il prerequisito, dunque, della lotta al male radicale è che l'individuo entri, soggettivamente, in un nuovo e differente ordine di comunità con gli altri uomini. Si mantiene, nelle esposizioni kantiane, una costante tensione tra il carattere individualistico di una lotta eroica del singolo (la responsabilità morale è di ogni singolo) e il carattere anti-individualistica della lotta al male. In questo capitolo terremo sullo sfondo la tematizzazione del carattere sociale del male e del carattere sociale della vittoria, che Kant affronta nel terzo capitolo con lo *Etisches gemeines Wesen*. Sul carattere sociale del male, cfr.: Wood, A., *Unsociable Sociability: the Anthtopological Basis of Kantian Ethics*, in: «Philosophical Topics», 19 (1991), 325-351.

[654] *Rel.*, p. 70.

negativo, opposto sia all'ordine dell'ideale sia a un qualunque processo qualitativo che si avvicini ad esso.

> Tuttavia l'attitudine etica dell'uomo deve concordare con questa santità. Occorre dunque ch'essa sia basata sull'intenzione (*Gesinnung*) […] proveniente da un principio santo, che l'uomo ha adottato nella sua massima suprema: si tratta quindi di una conversione che è necessario sia anche possibile, perché essa è un dovere[655].

Kant fonda qui l'attitudine etica dell'uomo sull'intenzione morale, sulla *Gesinnung*. La santità della legge è calata ora al livello dell'intenzione buona, fondata sul principio del bene adottato liberamente dall'uomo nella scelta morale: il richiamo necessario al potere implicato dal dovere si declina, ancora una volta – proprio come nell'*Annotazione Generale* al primo capitolo – nell'imperativo alla conversione della *Gesinnung*. Soltanto un rovesciamento, una rivoluzione del fondamento dell'attitudine etica può condurre al pieno dispiegamento di essa. L'attitudine etica dell'uomo *deve* concordare con la santità della legge: questa è la distanza da colmare nella conversione. Nell'agire, il soggetto morale deve basarsi sull'intenzione, sulla massima pura della concordanza tra la condotta e la legge, vale a dire su quell'intenzione buona che egli, nell'atto della rivoluzione del modo di pensare, ha adottato nella sua massima suprema (come *Gesinnung*)[656].
Qui la prospettiva mantenuta da Kant è quella che va dall'alto verso il basso: il dovere impone l'adeguazione con la santità, la santità si basa soltanto sulla buona *Gesinnung*, quest'ultima è stata adottata dall'uomo nella scelta morale al bene a seguito di una conversione, di un atto di ribaltamento della *Gesinnung* "precedentemente" orientata al male.

Ma a partire da una prospettiva inversa, a partire cioè dal dato effettivo dell'imperfezione di ogni fatto di fronde alla santità, dal potere di fronte al dovere, resta la domanda: "come può l'intenzione valere invece del fatto, che è in ogni tempo (non in modo generale, ma in ogni singolo momento) difettoso?",

> Il fatto (*Tat*), in quanto si riduce ad un progresso continuo dal bene manchevole al meglio, sempre all'infinito, secondo l'apprezzamento di noi che, nei concetti del rapporto tra causa ed effetti, siamo inevitabilmente limitati a condizioni di tempo, resta sempre difettoso così che siamo costretti a considerare il bene nel fenomeno (*in der Erscheinung*), cioè secondo il *fatto, in ogni tempo* come insufficiente in noi, per una legge santa[657].

---

[655] *Rel.*, p. 70.
[656] Alla domanda sulla possibilità della conversione resta ferma la derivazione della possibilità dal dovere. Sulla conversione, cfr.: Bruch, J.L., *La Philoaophie Religieuse de Kant*, Èditions Montaigne, Aubier 1968, pp. 80-128.
[657] *Rel.*, p. 70.

Kant espone qui esplicitamente la difficoltà: per il soggetto razionale finito il concetto di causalità resta sempre limitato alle condizioni di tempo e non è da esso svincolabile. Ogni legge causale, in noi rappresentazione temporale del rapporto causa-effetto, limita il soggetto, nella valutazione del bene, a restare su un piano fenomenico, fattuale e temporale e a non soddisfare il dovere incondizionato di una legge santa. Dalla prospettiva fattuale del *Tat*, della effettiva condotta di vita di ogni azione, il progresso infinito da un bene manchevole a un bene migliore risulta sempre difettoso e limitato al temporale, restringendo la nostra valutazione del bene al fenomeno (alla *Erscheinung*), in ogni tempo insufficiente. Emerge chiaramente come l'idea di un progresso continuo e infinito dal bene al meglio, se confinato al piano fattuale del *Tat*, non sarà mai sufficiente a soddisfare l'infinità cui esso tende, e la limitazione del tempo detterebbe l'impossibilità dell'azione morale e svaluterebbe la categoricità dell'imperativo che la fonda.
Tale domanda, su come soddisfare la distanza incolmabile tra il fatto (difettoso e singolo) e l'intenzione (pura e universale), su come l'intenzione possa equivalere il fatto, su come dare senso dunque alle tante intenzioni del singolo in movimento, e ancora a tutte le intenzioni di tutti i singoli, trova risposta solo nel presupporre il punto di vista dell'intuizione intellettuale, nel pensiero di una sintesi e di una contrazione del tempo in una totalità.

> Ma noi possiamo pensare che uno scrutatore del cuore umano, nella sua pura intenzione intellettuale, giudichi questo progresso infinito verso la conformità colla legge – a causa dell'*intenzione* che l'ha prodotto e che è sovrasensibile – come un tutto completo, anche in rapporto al fatto (*alla condotta*)[658].

Nel considerare il punto di vista dell'intuizione intellettuale, si presuppone la contrazione in una totalità del progresso infinito, una sintesi dei tempi infiniti del progresso. La pura intuizione intellettuale giudica il progresso senza fine verso la conformità alla legge come una totalità completa, anche in rapporto alla condotta; nel pensiero di sottoporre l'intera struttura della propria azione al giudizio di uno "scrutatore del cuore umano", dunque, si colloca e si orienta l'azione all'interno di una struttura completa, chiusa, progressiva e qualitativa.

Si evince dunque che la stessa *Gesinnung*, l'intenzione, deve essere pensata e presupposta sotto questa forma, come sintesi dell'infinità in atto, come l'intenzione che, singola, sintetizza in sé la completezza di una conformità totale[659]. L'intenzione ha sempre questa piena attualità, ogni intenzione singola è già questo *tutto completo*, è pensata come un'infinità in atto, un'infinità attuale. Ecco la ragione per cui l'intenzione, per Kant, è più importante del fatto sempre

[658] *Rel.*, p. 71.
[659] Tale è l'attualità dell'infinità in atto; ogni singola intenzione è il tutto completo.

manchevole, sta sempre prima di esso: il problema dell'incomparabile distanza tra intenzione e fatto, della possibilità della conversione dal male al bene resta per Kant irrisolto, o perlomeno non risolvibile attraverso la prassi del singolo. Solo il presupposto di un'intenzione nella sua totalità e attualità completa compenserebbe l'insufficienza del fatto empirico e la manchevolezza del singolo atto.

Notiamo qui che, nell'economia dell'agire individuale, presupporre l'intenzione in atto e dunque presupporre la conseguente collocazione del singolo atto in una totalità, opera nel soggetto una modificazione del proprio rapporto con il futuro: prima ancora di attuare la sua azione manchevole egli pensa ora, nel determinarsi all'azione, la propria intenzione in atto, collocabile in un tutto. Prima ancora dell'esito del suo agire, che egli può giudicare unicamente e limitatamente al fatto, egli presuppone già un'intenzione perfettamente adeguata alla legge, vale a dire una rivoluzione del suo modo di pensare, una conversione del cuore già avvenuta.

In questo modo, in qualunque momento sia interrotta la sua esistenza, egli può sperare che alla base delle sue massime, qualora non si dia più la prospettiva di un futuro di una nuova determinazione ad agire, giaccia un'intenzione buona.

Nella rappresentazione lineare di successione del rapporto causale tra intenzione e azione, tra *Gesinnung* e *Tat*, avviene cioè un'inversione: il soggetto fa ora precedere all'azione come effetto (la manchevolezza del fatto) l'intenzione in atto (nella sua completa conformità). Egli presuppone una sintesi dell'intenzione buona come pieno movente e al tempo stesso come scopo ultimo, eludendo così l'insufficienza e l'inadeguatezza del fatto, prima ancora che esso accada e si manifesti in tutte le sue possibili forme. Appare il pensiero di una perfetta adeguazione tra determinazione buona all'agire e il suo effetto, che lasci implodere, per così dire, il terreno del fatto manchevole interposto tra l'intenzione e lo scopo, tra la causa e l'effetto: il piano della finitezza, e soprattutto della fattualità del male, non entrano a far parte dell'economia motivante l'agire.

> Possiamo allora pensare che l'uomo, nonostante la sua permanente manchevolezza, possa sperare tuttavia di essere *generalmente* gradito a Dio, in qualunque momento sia troncata la sua esistenza[660].

In questo modo il soggetto, anche laddove si trovi in assenza di un futuro empirico di realizzazione pratica, può contare su un'intenzione pura, la quale, seppur non realizzata, sia già attuale nella sua completezza e possa valere, di fronte ad un tribunale divino, come fatto.

L'idea dell'intenzione in atto fornisce al soggetto il metro di valutazione del proprio grado di libertà, lo pone direttamente di fronte alla qualità del suo carattere intelligibile, in quello scarto di sproporzione e incongruità rispetto al carattere empirico. Il presupposto di un'intenzione attuale lo pone, cioè, al di là

[660] *Rel.*, p. 71.

del piano di ogni preoccupazione e progettazione di riforme e di miglioramenti della condotta e al di là dei processi di valutazione ad essa relativi. Al soggetto, nell'ultimo stadio della sua vita, privato di un futuro empirico di prassi, resta, per così dire, unicamente quella qualità morale che, se immaginata con un ulteriore futuro disponibile, opera ancora fortemente nel suo animo. La privazione di una dimensione empirica del futuro non distoglie dunque il soggetto dal pensarsi, ancora, libero: in questo modo si apre al soggetto un futuro ulteriore e non empirico.

Nella dinamica della motivazione morale all'agire vediamo dunque che nel presupporre un intelletto divino, che come abbiamo visto significa presupporre l'intenzione attuata, questa *Gesinnung* in atto, significa in ultimo operare in noi una modificazione del nostro rapporto al futuro. Tale modificazione entra a far parte della stessa dinamica strutturale dell'agire: l'intenzione non può mai essere in atto, eppure, attraverso la presupposizione di un intelletto divino, il soggetto pensa che lo sia, presuppone che l'infinità della *Gesinnung* sia attuata prima ancora di determinare la sua azione, prima ancora cioè della determinazione delle massime. Si pone in tal modo di fronte a un futuro che non è più oggetto di previsioni e preoccupazioni, ma un futuro diretto all'attualità della sua intenzione al bene, anche in assenza di un futuro empirico.

Un futuro, dunque, che ha direttamente a che fare con la qualità del suo agire, il futuro della sua imputazione morale, al quale può guardare con una *certa* fiducia. In qualunque momento sia interrotta la sua vita, egli può contare sul fatto di aver posto alla base delle sue massime l'attualità dell'intenzione, che espone fiduciosamente alla sentenza di un giudice supremo.

Nel determinare l'intenzione, ancora una volta il soggetto parte dall'attuazione di essa, ponendo la sua attualità prima della sua possibilità. Nell'atto costitutivo dell'intenzione egli non inizia il suo agire a partire dalla impenetrabilità della *Gesinnung* né tantomeno dalla sua corruzione, quanto piuttosto dalla sua piena attualità, dal pieno dispiegamento della disposizione naturale al bene. Il pensiero dell'attualità dell'intenzione, il pensiero della contrazione dei tempi implicita nell'attualità della *Gesinnung*, rende possibile pensare la possibilità della determinazione della singola intenzione buona (nell'attualità della *Gesinnung* ad operare è un unico principio, il bene). Emerge così che solo nel presupposto di una divinità è data la possibilità di una buona intenzione, solo da una realtà piena, attuale e universale (realtà di tutte le intenzioni in tutti i tempi).

Attraverso l'analisi della prima difficoltà si evincono due punti importanti ai fini della nostra ricerca: da una parte è stata chiarita la forma sotto la quale pensare la *Gesinnung*, e dunque si è guadagnato un approfondimento dell'atto della conversione; dall'altra emerge la modificazione del rapporto del singolo con il futuro, dimensione centrale al concetto di speranza elaborato da Kant in quest'opera.

La seconda difficoltà solleva ora una domanda sul rapporto del soggetto con il presente, che Kant introduce con il concetto di felicità morale.

> "La seconda difficoltà – che si presenta quando l'uomo, che si sforza verso il bene, vien considerato dal punto di vista di questo stesso bene morale, in rapporto alla felicità divina – riguarda la felicità morale; sotto la quale […] si afferma la realtà e la *costanza* (*Beharrlichkeit*) di un'intenzione che progredisca sempre nel bene (non ricade cioè mai nel male)[661].

La felicità morale è definita qui come la realtà e la *costanza* (*Beharrlichkeit*) di un progresso dell'intenzione morale verso il bene. Qualora l'intenzione, in ogni momento dell'agire, tenga salda la priorità del motivo ad agire liberamente, e si determini *ogni volta* secondo la realtà e la costanza di quel principio, conferirebbe realtà a uno stato morale di felicità e di sicuro progresso della coscienza verso il bene. La felicità morale è definita dunque come uno stato (*Zustand*) della coscienza, in cui l'intenzione progredisce *sempre* nel bene e non ricade *mai* nel male: la seconda difficoltà risiede nel fatto che la fiducia in un *sempre* e in un *mai* non è tuttavia una fiducia di un'umana coscienza[662]. Chi assicura la *perseveranza* nella buona intenzione[663]?

> La costante "ricerca del regno di Dio" infatti, equivarrebbe al sapersi già in possesso di questo regno, ove solo si fosse fermamente sicuri dell'immutabilità di questa intenzione, poiché, allora, l'uomo, così intenzionato, avrebbe già di per se stesso la fiducia che "tutto il resto (quello che concerne la felicità fisica) gli sarà dato per soprappiù"[664].

La consapevolezza certa dell'immutabile orientamento al bene di ogni scelta renderebbe lo sforzo di raggiungimento così come l'orientamento al fine (al "regno di Dio") di ogni soggetto agente un possesso già in atto, sancirebbe cioè la fine di un tendere e, dal punto di vista morale, il venir meno di un bisogno a nuovi moventi per agire. In altri termini: da un punto di vista della forma, la costanza nel tempo di una legge che avanzi sempre e durevolmente la sua richiesta di porsi, all'interno di un intero ordine di motivazioni, come movente primo di determinazione della volontà, mostra la costanza di una legge sempre presente. Tale è la costanza di un richiamo a una realtà "ontologica" della coscienza morale,

---

[661] *Rel.*, p. 71.

[662] Notiamo qui che come per la costanza e la fermezza del principio, la continuità e la costanza del principio che formava il carattere stabile, la costanza della buona intenzione torna ad essere quel modo del tempo che assurge, nelle analisi di Kant, a criterio della realtà e dell'attestazione del progresso morale. In questo passo troviamo esplicitamente tematizzato il nesso tra moralità (felicità morale) e modo del tempo della *Beharrlichkeit*.

[663] Come per l'immortalità dell'anima non c'è bisogno per Kant di postulare dogmaticamente una eternità: si tratta piuttosto di rappresentazioni (*Vorstellungen*) che servono da moventi, senza alcun bisogno di porre dogmaticamente e oggettivamente il destino, il bene o il male.

[664] *Rel.*, p. 71.

del carattere inteso come modo di pensare (*Denkungsart*). D'altro canto, il tratto immutabile e sempiterno del comando, nella sua forma, richiede un'immutabilità e un'eternità del suo contenuto, vale a dire del completo e *costante* riempimento del dovere in ogni singola determinazione in ogni momento di tempo.

Questa difficoltà mostra come, alla certezza della presenza costante della legge morale e al fatto certo della ragione (*Faktum*), dati dalla coscienza del dovere, non corrisponda una consapevolezza certa del suo effettivo riempimento nella determinazione della volontà nella singola intenzione. Ciò è valido per il soggetto, sia in rapporto alle proprie determinazioni presenti, passate e future, viste nella loro totalità – in rapporto, cioè, al proprio intero carattere – sia in rapporto al carattere di tutti gli altri soggetti in quanto membri di un unico "regno di Dio"[665]. La costanza di un *sempre* e di un *mai* del progresso dell'intenzione attuata equivarrebbe dunque a un possesso del fine ultimo, al possesso di ogni propria (totale) ed altrui (di tutti gli altri in ogni tempo e luogo) determinazione al bene.

Kant ritiene qui che questo concetto di felicità morale come *Beharrlichkeit* sia necessario per la fiducia del Sé, elemento indispensabile al soggetto che voglia agire liberamente, perché "senza *nessuna* fiducia nella propria intenzione, una volta scelta, sarebbe appena possibile la perseveranza nel continuare in essa. Tuttavia […] questa fiducia si trova paragonando la propria condotta, fino allora tenuta, con la risoluzione presa"[666] .

Per avere la certezza della costanza della sua buona intenzione, l'uomo può solo guardare agli effetti della sua condotta, come attestazione di correttezza. La qualità morale di un'azione, così come dell'intera vita morale non è quantificabile in un grado: la legge esige categoricamente una perfezione qualitativa, l'attuazione del bene totale, e non di un grado o di una parte di esso. Eppure l'uomo, osservando la propria vita morale nella sua completezza, non può far altro che sottoporla a misura e grado, limitato a guardare solo gli effetti della sua condotta, come manifestazione quantitativa di una qualità a lui inaccessibile[667].

L'argomento sembra apparentemente ammettere, dunque, un tipo di fiducia che scaturisce dal piano della valutazione della condotta, dal piano della *Sinnesart*. L'uomo può desumere qui un tipo di costanza e di immutabilità, pur non trovando

---

[665] Accenniamo qui al fatto che il pensiero di una felicità morale come certezza dell'intenzione propria e dell'intenzione altrui come interi caratteri nella loro totalità – dunque in tutti i tempi – comporta un pensarsi in un rapporto *diacronico*, così come *sincronico* con tutte le determinazioni presenti, passate e future di tutti i membri del "regno di Dio".

[666] *Rel.*, 72.

[667] Gli esempi che Kant discute qui tra progresso o regresso rappresentano soltanto conclusioni di probabilità sul piano della *Sinnesart* (sia sul piano psichico che su quello del comportamento) l'uscita dall'esperienza di Sé nel passato e nel presente per il futuro. E su questo piano, psichico, si lasciano anche scientificamente valutare. A questo proposito Wimmer vede un'inammissibile conclusione nell'argomento kantiano: Kant confonde il concludere orizzontale su un piano (ad un livello temporale) con il concludere, per così dire, verticale (ad un livello intemporale), della *Sinnesart* sulla *Denkungsart* ad essa sottostante.

mai le prove empiriche della purezza e della forza dell'intenzione[668]. Ciò significa, però, che su questo piano, il soggetto non può accedere a quella fiducia ricercata su un piano dell'autentica moralità, sul piano della *Denkungsart*, che sola costituirebbe l'elemento essenziale alla felicità morale; data l'imperscrutabilità delle sue intenzioni egli è impossibilitato a una fiducia più profonda.

Ma in cosa consiste la fiducia sul piano della *Denkungsart*, il vero oggetto dell'indagine kantiana, di fronte a questo tipo di fiducia posta sul piano della *Sinnesart*?

Nonostante la costanza del progresso della *Sinnesart* sia accessibile all'osservazione e al giudizio[669], l'uomo tuttavia non perde mai completamente una risaputa incertezza, un consapevole vacillare dovuto all'ineliminabile dubbio circa la propria *Denkungsart*, la struttura fondamentale di pensiero che ha guidato, moralmente, le sue scelte. La fiducia in una sua costanza nel bene sul piano della *Sinnesart* non può comportare tuttavia alcun affidamento, alcuna placabile confidenza sul piano della *Denkungsart*, e dunque non può fornire alcun elemento essenziale al rapporto autentico del Sé con il presente dell'attuale determinazione o con il futuro delle determinazioni in avvenire.

Con la domanda sulla costanza della *Gesinnung* Kant indaga qui la possibilità di una fiducia ultimativa e abissale, che pone il Sé oltre il piano della valutazione e del giudizio, dell'introspezione e della previsione proprio della *Sinnesart*. Oggetto della difficoltà, qui, è la possibilità di una fiducia che si collochi al cospetto della più profonda incertezza del soggetto con se stesso, dell'imprescindibile inconoscibilità della sua attuale qualità morale, in ogni momento della sua decisione a determinarsi secondo libertà. Questo è il piano della *Denkungsart*, il piano dell'atto intelligibile di ogni singolo, della verità sulle intenzioni che muovono l'agire, il piano noumenico dell'incertezza più abissale.

La certezza nella costanza della propria intenzione, la certezza dell'attualità presente del bene "non è né possibile per l'uomo, né, per quanto possiamo capire, vantaggiosa moralmente"[670]. Essa esprime un bisogno che non trova nel singolo soddisfazione: nel singolo trova però già una particolare elaborazione, nella forma di una declinazione quantitativa della qualità morale ricercata. Ciò avviene attraverso la nozione-chiave, introdotta qui da Kant nella definizione della felicità morale, di costanza (*Beharrlichkeit*), una modalità del tempo.

Con l'idea di *Beharrlichkeit* è in gioco l'esclusivo rapporto del soggetto morale con il tempo presente, di fronte a un intero passato la cui moralità egli può

[668] La difficoltà si risolve qui solo in parte perché qui è il singolo e non la comunità etica ad essere preso in considerazione. Dalla prospettiva individuale resta solo la desolazione e tale difficoltà, come vedremo, resta irrisolta. Il *futuro infinito* dell'immortalità dell'anima sarà assorbito nel *futuro infinito* del corpo comune etico.

[669] Kant ammette in questo paragrafo che l'uomo possa acquisire una certa fiducia in se stessi, che si muove tra presunzione e pusillanimità.

[670] *Rel.*, p. 75.

presumere solo dagli effetti, e di fronte ad un futuro incerto, se non addirittura assente: come può il singolo accertarsi del fatto che, nella risoluzione futura delle sue scelte morali, agirà sempre secondo un'intenzione pura, oppure dire, in punto di morte, "d'aver migliorato la propria intenzione"[671] nel fondamento? Come può, cioè, quello stesso individuo, che, come abbiamo visto fin qui, è impossibilitato a un diretto accesso alla sua intenzione, leggere in essa un movimento, un miglioramento, un divenire verso il meglio?

A partire dall'esser cosciente della presenza della legge morale – una costanza, si può dire, qualitativa, una proprietà costitutiva della ragione pura non soggetta a gradualità – egli deve passare per il fatto, per la valutazione delle sue azioni inscritte in un insieme temporale, deve passare cioè per il giudizio sul suo intero passato – e desumere qui una costanza che può risultare solo quantitativa perché riferita agli effetti della condotta –. Per rispondere alla domanda sul suo autentico stato di moralità attale, però, egli ritornerà nuovamente all'intenzione, vedendo ora in essa una costanza, una modalità temporale nuova.

Egli si pensa come se dalla costanza della legge derivi un raffinamento della qualità della conformità ad essa della sua intenzione, e giustifica tale raffinamento sulla base della *temporalità*, della *costanza*: laddove è effettivamente impossibilitato a vedere, nell'intenzione, dei gradi della sua conformità alla legge, egli stesso inventa una gradualità dell'intenzione che in realtà non esiste.

Ne risulta una ideazione di una temporalità, di una speciale quantificazione della qualità morale. Per rispondere all'esigenza di accedere alla qualità della *Gesinnung* a partire, limitativamente, dalla quantità della costanza nel tempo empirico di una buona condotta, il soggetto trasforma il suo limite, quello di poter osservare solo quantitativamente un progresso empirico della *Sinnesart*, in uno strumento di accesso alla *Denkungsart*. Egli trasferisce la quantificabilità della *Sinnesart* sul piano non quantificabile della *Denkungsart*, trasportando in essa un'idea di svolgimento, di progresso e di miglioramento, che propriamente non le appartiene, ma placando in questo modo, seppur solo parzialmente su un piano individuale, il bisogno di un'intima conoscenza della sua attuale qualità morale, senza la quale cadrebbe in disperazione.

Il soggetto morale inscrive così le sue intenzioni in un unico comune denominatore di coordinate di riferimento, in un ordine temporale parallelo alla temporalità fenomenica, così da poter affermare la propria intenzione fondamentale essere *migliorata nel fondamento*, espressione che, come abbiamo visto fin qui, a rigore risulterebbe paradossale[672].

L'indagine kantiana di una consapevolezza noumenica *stabile*, come è emerso, è la domanda della filosofia critica sulla speranza razionale, intesa come fiducia abissale, ultima e fondamentale del Sé. La vera speranza non consiste nella perfettibilità della *Sinnesart*: sarebbe una speranza di una fiducia in se stessi

[671] *Rel.*, p. 76.
[672] Tale è la «idea dell'intenzione migliorata, che tuttavia solo dio conosce» [*Rel.*, p. 81].

o in Dio e non una speranza in una felicità che è morale. Piuttosto la speranza consiste nel credere in un'originaria disposizione morale in noi (*Anlage*), e consiste con ciò nel meravigliarsi per essa. Questo credere è per Kant un credere pratico o morale, vale a dire un credere nella validità pratica di ogni idea che giace nella nostra ragione, un credere alla ragionevolezza e alla realizzabilità di questo ideale sul piano della *Denkungsart*, all'altezza della *Gesinnung*, della decisione noumenica fondamentale.
La domanda fondamentale che qui Kant pone – se una pura intenzione buona ("*Die gute und lautere Gesinnnung*") possa essere consapevole (*bewusst*) in quanto tale, e dunque se possa essere in una certa misura consolatoria – richiede di considerare la *Gesinnung*, la decisione fondamentale, come *Denkungsart* e non come *Sinnesart*, e lo stesso vale per la modalità del tempo della costanza, la *Beharrlichkeit*, che contribuisce, come criterio e unità di misura, a questa consapevolezza e al suo rapporto di approssimazione alla felicità morale.

L'essere umano non può, per coscienza immediata, essere sicuro della costanza e della fermezza della sua intenzione ma egli può giustificarla e renderla quindi più o meno probabile nel futuro soltanto mediatamente, deducendo ora un tempo futuro, prima inesistente, dalla dimensione presente qui guadagnata[673]. Il tipo di certezza che l'esperienza morale del passato porta con sé – che, come abbiamo visto, attiene al *presente* e non al futuro – permette al soggetto di ricollocarsi ora, con un accrescimento di fiducia, in vista del futuro.
La prima difficoltà, che si concludeva con la condizione di un tempo futuro disponibile al soggetto singolo, ha reso possibile e ha aperto una temporalità in cui inscrivere ora la costanza e il grado dell'intenzione nel presente. Una volta guadagnata questa prospettiva, il futuro è ulteriormente dedotto come disponibile: la prospettiva di un tempo futuro davanti al soggetto, parallelo e distinto dal tempo empirico e dalla condizione di morte fisica, pone l'uomo in rapporto ad un tempo proprio della moralità.

A seguito delle due difficoltà precedentemente esposte, che riguardavano la possibilità e la perseveranza della buona intenzione, con la terza difficoltà Kant approfondisce l'entità del male radicale ponendo in modo diretto la questione dell'inestinguibilità della colpa anche dopo la conversione, e dunque il problema della giustificazione[674].

> Comunque egli abbia adottato una buona intenzione e per quanto perseverantemente egli prosegua in una condotta conforme a tale intenzione, tuttavia *egli ha cominciato col male* e questo è un debito per lui inestinguibile. Per il fatto che egli, dopo la sua conversione, non contrae più nuovi debiti, non può sostenere d'aver con ciò pagato anche quelli antichi[675].

[673] Cfr.: Wimmer, R., *Op. cit.*, p. 160.
[674] Cfr.: *Rel.*, p. 73n.
[675] *Rel.*, p. 76.

Analizzando queste pagine vedremo come il problema della salvezza posto da Kant offre una prospettiva significativa per le nostre ricerche, ponendo implicitamente con essa il rapporto che il soggetto intrattiene con il passato, e in particolare con il passato che precede il cambiamento del fondamento soggettivo delle massime. Ciò contribuisce a una chiarificazione del concetto kantiano di rivoluzione del modo di pensare, di conversione dell'intenzione: l'interrogazione kantiana sul rapporto tra colpa e pena, nella tensione tra *Sinnesart* e *Denkungsart* peculiare alla soggettività morale, concerne direttamente il problema del cambiamento, e con ciò il rapporto tra il *prima* e il *dopo* del momento del ristabilimento[676]. Vedremo come la difficoltà esposta qui da Kant trova ancora sul piano della *Gesinnung* la sua risoluzione, e con ciò offre un maggior approfondimento della questione del rapporto tra la soggettività e il tempo che a essa si apre nell'esperienza morale. Per il giudizio dell'uomo – giudizio sempre riprovevole di fronte alla giustizia divina – il debito radicato nella natura della sua libertà non può dirsi estirpato, nonostante egli abbia perseverato in tutta la sua vita una buona condotta, e si presenta come un debito, il quale:

> non può […] essere estinto da un altro; esso infatti non è un'obbligazione trasmissibile, che possa essere trasferita a un'altra persona […] ma è la più personale di tutte le obbligazioni, cioè una colpa contratta con i peccati, di cui solo il colpevole può sopportare il peso[677].

Si tratta qui di tutti quei debiti contratti dal singolo *prima* della rivoluzione dell'intenzione o, nel linguaggio biblico, della conversione. La colpa morale consiste nel fatto che l'intenzione, prima che l'uomo si convertisse al bene, era cattiva: dal momento che la colpa è conseguenza di una decisione della libertà, di una trasgressione della legge morale, essa è per Kant un debito originario non trasmissibile ad un altro soggetto, un peso che resta anche *dopo* la rivoluzione del modo di pensare.

> In qualità di male nell'*intenzione* e nelle massime in generale (che sarebbero *principii universali*, se paragonati a trasgressioni singolari) – implica

[676] Schweitzer nota come, a differenza di un'etica della redenzione, un'etica di rigenerazione mina la dottrina critica della libertà, perché assume un *accadere* e uno *sviluppo* nella natura intelligibile, la quale invece è in sé atemporale. La nozione di divenire storico entra così definitivamente nel mondo intelligibile stesso. Cfr.: Schweitzer, A., *Die Religionsphilosophie Kants*, Verlag von J. C. B. Mohr, Freiburg 1899. Sul problema di un cambiamento intelligibile e la temporaltà richiesta, cfr.: Schaeffler, R., *Die Struktur der Geschichtszeit*, Vittorio Klosterdamm, Frankfurt am Main, 1963. Sull'analisi del cambiamento, cfr. anche: Strobach, N., *The Moment of Change. A Sistematic History in the Philosophy of Space and Time*, Kluwer Academic Publishers, London-Boston 1998.
[677] *Rel.*, p. 76.

> un'*infinità* di lesioni alla legge, e quindi un'infinità di colpa […]; dato questo, ogni uomo dovrebbe aspettarsi una *punizione infinita*[678].

Se la malvagità è radicata nel fondamento delle massime (nella *Gesinnung*), la legge divina è infinitamente ferita: ne deriva che la colpa, e con essa la punizione, sono da intendersi, di fronte a un tribunale divino dell'intenzione, come infinite e l'imputazione ricade sull'intera intenzione e non sul singolo atto[679].
Ora, il cambiamento che è in atto nella conversione, riguarda l'identità morale del soggetto, mentre la sua identità fisica resta la medesima: la colpa morale sussiste anche a seguito della rivoluzione del modo di pensare.

> Benché *fisicamente* (considerato, secondo il suo carattere empirico, come un essere sensibile) l'uomo nuovo rimanga proprio lo stesso uomo meritevole di pena e, come tale, sia costretto a presentarsi al giudizio di un tribunale morale, e quindi a quello della sua coscienza; tuttavia, egli, nella sua nuova intenzione (come essere intelligibile), è *moralmente* un altro, agli occhi di un giudice divino, per il quale l'intenzione sta al posto dell'azione[680].

La *Willkür* come capacità di libertà noumenica posta su un piano differente rispetto alla *Gesinnung* convertita, sopporta ancora (anche ad avvenuta inversione dell'intenzione) la responsabilità per le precedenti decisioni al male, così merita una pena assoluta, sebbene nel frattempo l'uomo sia diventato moralmente buono. A mutare, come abbiamo già visto, è l'intenzione, ma non la *Willkür*, non la libertà di scegliere di volta in volta il male. Eppure "la sentenza di un giudice che investiga i cuori, bisogna che sia pensata come una sentenza fondata sull'intenzione in generale dell'accusato"[681].
Il presupposto di un Dio morale, scrutatore di cuori, risponde sia alla domanda di senso sia alla domanda di prassi dell'intenzione in generale, della *Gesinnung* morale come un tutto completo. Come può il soggetto pensare, e come può realizzare l'intenzione nella sua attualità? Questo è il problema posto da Kant che conduce al presupposto di un giudice divino. Nel pensare uno scrutatore di cuori il soggetto è in grado di pensare la sintesi temporale della potenzialità della *Gesinnung* in atto, come motore pragmatico del suo differimento all'infinito del fine ultimo pratico, della completa trasparenza della *Gesinnung*, di pensare cioè una *trasparenza - in atto* (la trasparenza dice la qualità dell'intenzione e risponde alla domanda di senso sulla sua pensabilità, mentre l'essere in atto dice la quantità, rispondendo alla domanda sulla prassi, sull'attualità del momento presente come sintesi temporale). Questi sono i termini in cui il soggetto pensa,

---

[678] *Rel.*, p. 77.
[679] C'è da spettarsi allora una punizione infinita (una esclusione dal regno di Dio).
[680] *Rel.,* p. 79.
[681] *Rel.,* p. 77.

rappresenta e crede nell'attualità della sua intenzione completa, come un inizio – un nuovo inizio – che spinge il suo agire verso il fine.
Il pensiero di un Dio che giudica correttamente è dunque un'esplicazione dell'esperienza intellettuale dell'autocondanna da parte di quell'uomo che sa riconoscere la legge morale. Egli vede nel pensiero di Dio la propria istanza giudicatrice: la sua *Gesinnung*, appartenente al passato o al presente, deve essere regolata di fronte un tribunale morale. Questa umana istanza giudicatrice, in quanto funzione della ragione morale, è nel pieno diritto, in tutta la sua onniscienza e incorruttibilità, di essere rappresentata come giudice divino[682].
D'altro canto, espone Kant, l'uomo, a seguito della conversione, è in grado di un progresso dal male al meglio, "ed allora si domanda se il castigo […] possa riferirsi anche allo stato dell'uomo che abbia migliorato la sua intenzione"[683]. A seguito del cambiamento radicale della qualità morale, come – o meglio quando – si subisce e si consuma il castigo?

> *questo castigo non deve* (in questa ricerca) essere pensato come subìto da lui prima del miglioramento. Ma esso nemmeno può essere ammesso *dopo il miglioramento*, come conveniente alla nuova qualità dell'uomo […], perché allora questi è entrato già in una nuova vita e, moralmente, egli è un altro uomo[684].

Supposto che la sentenza morale sia fondata sull'intenzione generale e supposto un uomo che abbia migliorato la sua intenzione, il castigo non può pendere su di lui secondo quanto accaduto *prima* della conversione, eppure non può essere ammesso neanche *dopo*, perché egli è diventato un altro. Il castigo non risiede né nell'uomo vecchio – e per questo l'uomo nuovo non potrà mai considerarsi fino in fondo redento[685] – né nell'uomo nuovo – il cambiamento dell'intenzione lo ha pur condotto ad un nuovo stato morale – bensì bisogna pensare il castigo nell'atto stesso della conversione. Questa la soluzione della terza difficoltà:

> Poiché il castigo non può dunque, né *prima* né *dopo* la conversione, essere conforme alla saggezza divina e tuttavia esso è necessario; bisognerebbe pensarlo come corrispondente a questa saggezza e applicarlo *nello* stato della conversione stessa[686].

Dall'antinomia relativa al cambiamento dall'uomo vecchio al nuovo Kant deduce la necessità della pena *nel momento* del passaggio dal male al bene. Alla domanda

---

[682] Sulla figura del tribunale della ragione si veda anche MS VI 417 e ss.
[683] *Rel.*, p. 77.
[684] *Rel.*, p. 78.
[685] Se l'uomo qualitativamente nuovo fosse già radicalmente buono, vale a dire se la sua *Gesinnung* fosse già una pura intenzione in atto, egli compirebbe di fatto azioni che superano il dovere e il suo carattere intelligibile non sarebbe soggetto ad ulteriore miglioramento morale.
[686] *Rel.*, p. 78.

se nel concetto stesso di conversione debbano essere inclusi i mali in quanto castighi meritati dal vecchio uomo e soprattutto in quanto castighi sufficienti a soddisfare la giustizia divina (diretta alla trasparenza della *Gesinnung*), Kant risponde affermativamente, pur mantenendo tuttavia una duplicità.
La conversione è intesa sia come conversione in senso noumenico, in quanto *Revolution der Denkungsart*, del carattere intelligibile che, come abbiamo visto, è accessibile unicamente a una valutazione non umana, sia in senso fenomenico in quanto riforma assidua della *Sinnesart*, del carattere empirico, perscrutabile all'essere finito[687]. Ora, la colpa morale può competere essenzialmente solo al portatore di *Denkungsart*, la pena, invece, che consiste di mali fisici e psichici, incontra l'uomo nel suo carattere empirico. La colpa, morale e radicata nella *Denkungsart*, sembra rimanere: la pena, in virtù della sua scontabilità effettiva sul piano della *Sinnesart*, è patita integralmente come dolore *durante* l'atto stesso d'inversione dell'ordine delle massime.

In quanto *Revolution der Denkungsart*, la determinazione della volontà, così, accade in un unico momento, in un' *ora* (*Jetzt*), in cui si sintetizza la totalità degli atti morali: solo così è possibile pensare l'inversione della *Gesinnung* come un cambiamento di direzione di un'intera unità di atti morali, che complessivamente si rivolge alla legge morale. Di fatto, in quanto *Revolution der Denkungsart*, l'inversione radicale dell'intenzione da un prima a un dopo è un unico atto di determinazione morale che non conosce differenza tra passato, presente e futuro, ma che avviene, potremmo dire, in un *durante*.

> In questa conversione, intesa come determinazione intellettuale, non vi sono due atti morali separati da un intervallo di tempo, ma un solo atto unico, perché l'abbandono del male è possibile soltanto per mezzo della buona intenzione, che ci introduce al bene, e viceversa[688].

La trasformazione radicale che avviene da un'intenzione unicamente malvagia a un'intenzione unicamente buona è il risultato, come abbiamo visto precedentemente, di un ribaltamento di priorità di principi normativi, un atto intellettuale che non conosce propriamente una differenza temporale tra il prima e il dopo; ciò, in virtù del fatto che entrambi i principi sono da sempre presenti nella ragione e l'inversione non introduce alcuna novità su un piano normativo. Il *modo* di pensare della *Denkungasrt*, quel modo di determinarsi all'agire secondo principi ordinati in una precisa disposizione (*Anlage*), non si trova, nell'inversione dell'ordine delle massime, di fronte a un elemento o a un principio nuovo. Ciò che è nuovo è l'orientamento complessivo dell'ordine normativo, ora rivolto al *Sollen*:

---

[687] Nella rivoluzione etica come coinvolgimento e passaggio tra il *prima* del vecchio uomo e il *dopo* del nuovo, afferma Brunschvicg, vi è una separazione che è l'essenza e la radice stessa del tempo [Brunschvicg, L., *L'idée critique et le systéme kantien*, in: «Reveu de Métaphysique et de Morale», 31, 1924, 184-5].
[688] *Rel.*, p. 78.

l'abbandono definitivo, cioè, dell'intenzione cattiva e l'assunzione della nuova. Il cambiamento radicale, come è emerso fin qui, indica il pieno dispiegamento della *Anlage* alla *Persönlichkeit*, l'*essere* per la persona, e non il *dover essere*, fine in sé.

Sul piano della *Sinnesart*, di quel modo di sentire i cambiamenti degli atti morali, l'abbandono dell'intenzione cattiva è accompagnata da un'esperienza dolorosa, la quale, nell'accettazione dell'intenzione buona, sparisce.

> Il passaggio dall'intenzione corrotta a quella buona […] è in sé già il vero sacrificio ed è il primo passo in una lunga serie di mali della vita, che l'uomo nuovo accetta nell'intenzione del Figlio, cioè semplicemente in ragione del bene; perché essi, propriamente, spetterebbero come *punizioni* ad un altro, cioè all'uomo vecchio (perché, moralmente, egli è proprio un altro uomo)[689].

Il passaggio, l'inversione è dunque il vero sacrificio ed è il primo passo di una serie di mali che l'uomo accetta in ragione del bene, nonostante essi spetterebbero più a un altro uomo, quello vecchio. In quanto trasformazione radicale della *Denkungsart*, il soggetto esperisce in un unico atto morale, non intervallato dal tempo, l'intera espiazione della pena durante il momento (*Augenblick*) stesso del ribaltamento. In quanto *Sinnesart*, l'uomo ben intenzionato, attraverso l'idea dell'attuazione di una buona disposizione, sopporta i singoli e molteplici mali durante l'intero corso della sua vita, e ora sotto un'altra luce, come sacrificio per un Sé altro.

Il *presente puro* dell'inversione dell'ordine dei moventi – della rivoluzione del modo di pensare attuata dal soggetto morale – trova ora la sua corrispondenza nel *presente continuo*, costante e doloroso dell'assunzione radicale della pena del vecchio uomo. Il presente della *Revolution der Denkungsart*, come rivoluzione radicale, istantanea e totale, la quale, in virtù dell'universalità della legge, riguarda tutti gli uomini in tutti i tempi, trova ora la sua *sincronizzazione* con il tempo empirico unicamente nella rappresentazione di un uomo come salvatore dell'intera umanità[690].

Il figlio di Dio diviene il rappresentante dell'intenzione presupposta nella sua trasparenza e attualità, e dunque nella sua universale purezza: egli è rappresentato come il salvatore che soddisfa attraverso patimenti e morte, una volta per tutte, la giustizia divina. La figura storica del Cristo mostra così, dalla prospettiva del

---

[689] *Rel.*, p. 79-80.

[690] L'idea di un uomo, la cui volontà è sempre stata buona e la cui sofferenza e morte siano comprese non come pena rappresentativa di colpe altrui, contiene un'eccedenza che oltrepassa il merito e che vien data per grazia. Il concetto di un'attribuzione di Grazia è diametralmente opposto all'imputabilità morale, un uomo può essere imputato moralmente solo per ciò per cui è moralmente responsabile, per ciò che è da ascrivere al compimento della sua libertà. I fatti, visti per se stessi, hanno sempre un doppio significato morale: anche quando essi oltrepassano la legge, possono risalire a un cuore malvagio e corrotto (1 corinzi 13) e né una buona *Gesinnung* (Gesù) né una buona azione possono aumentare o diminuire la colpa dell'imputato.

filosofo critico, la personificazione dell'idea, già presente nella ragione, di un'intenzione buona adottata in tutta la sua purezza[691].

L'uomo nuovo, morendo nel vecchio, è costretto permanentemente ad accettare la sofferenza nell'intero corso della sua vita, in un presente continuo di assidua riforma del suo modo di sentire. Tale sofferenza trova la sua rappresentazione nell'unico momento della morte sofferta dal Cristo. La rappresentazione cristica s'interpone dunque tra due istanze già presenti nella ragione: tra il *presente continuo* dell'assidua e costante (*beharrlich*) riforma della *Sinnesart* (una rivoluzione progressiva, estesa nel tempo come qualificazione morale di momenti osservati nel tempo empirico) e il *presente puro* dello *Jetzt* della Rivoluzione della *Denkungsart* come atto istantaneo e universale di inversione di un ordine normativo fondante l'agire soggettivo[692].
Dal punto di vista umano, la rappresentazione del Cristo ovvia all'impossibilità di conoscere, e dunque di schematizzare e sensibilizzare, l'istanza universale e istantanea della restaurazione al bene come completo e attuale svolgimento della disposizione originaria (*Persönlichkeit*).

> Purché (in questo tipo di rappresentazione) quella sofferenza, che il nuovo uomo, morendo al *vecchio*, è costretto permanentemente ad accettare, durante la sua vita, sia rappresentata (in questo modo di esporre le cose) come una morte sofferta una volta per tutte dal Rappresentante dell'umanità[693].

In un'importante nota al testo Kant approfondisce la distinzione tra il lato qualitativo e il lato quantitativo dell'intenzione morale:

> Anche la più pura intenzione morale, nell'uomo, come essere fisico, non produce niente di più che un continuo divenire nel fatto (cioè nel mondo sensibile) un soggetto gradevole a Dio. Qualitativamente (dato che bisogna pensarla come *fondata* in modo sovrasensibile) questa intenzione deve e può essere certamente santa e conforme al suo modello; quantitativamente – in quanto si manifesta con azioni – essa rimane sempre imperfetta e infinitamente lontana dall'intenzione santa[694].

---

[691] Nel tribunale della coscienza il figlio di Dio è l'avvocato attraverso il quale l'uomo spera nella sua giustificazione. Per la figura del Cristo nelle argomentazioni kantiane, cfr.: D'Alessandro, G., *Kant e l'ermeneutica. La religione kantiana e gli inizi della sua ricezione*, Rubettino, Catanzaro 2000; Ferretti, G., *Le tensioni dell'ermeneutica cristologica di Kant*, in: Pirillo, N. (a cura di), *Kant e la filosofia della religione*, Morcelliana, Brescia 1996, pp. 113-131; La Rocca, C., *Soggetto e mondo. Studi su Kant*, Marsilio Editori, Venezia 2003, pp. 155-182; Venturelli, D., *Interpretazioni kantiane del peccato d'origine*, in: Pirillo, N. (a cura di), *Kant e la filosofia della religione*, cit., pp. 343-366.
[692] Cfr.: Philonenko, A., *La Théorie Kantienne de l'Histoire*, Librairie Philosophique J. VRIN, Paris 1986, pp. 223-238.
[693] *Rel.*, p. 80.
[694] *Ibid.*

Qualitativamente, l'intenzione può essere santa e dunque conforme al modello, quantitativamente è sempre imperfetta e lontana dall'intenzione santa. Nel tribunale della ragione resta il fatto che, ciò che per l'uomo è sempre un divenire gli è imputato come se ne fosse in pieno possesso: qui, in quanto sintesi intellettuale di una unità completa, l'intenzione "fa le *veci dell'azione* nel suo compimento, perché appunto contiene il fondamento del continuo progresso nel rimediare a questa manchevolezza[695]". Il castigo è sentito come tale dall'uomo vecchio e come contentezza e felicità dall'uomo nuovo. L'uomo nuovo ha acquisito un'intenzione tale che il castigo di addossarsi le eventuali pene e sofferenze future (che egli si assume in nome del vecchio uomo) è causa della sua intenzione diretta al bene e al tempo stesso conseguenza di tale intenzione, causa e effetto di una contentezza, di una consapevolezza e di una coscienza dei progressi che l'uomo fa nel bene.

L'abbandono del male, dunque, che avviene in quanto atto noumenico una volta per tutte, e che corrisponderebbe al pieno possesso di una intenzione buona, è visto dall'uomo come un progresso continuo verso il bene, la coscienza del quale procura un sentimento di felicità morale. L'abbandono del male e la restaurazione del bene sono da intendere allo stesso tempo come simultanee e continue: da una parte, nella simultaneità di un atto intelligibile di un tutto che volge il sé alla legge, dall'altra, nella continuità di una durata storica, di un tempo etico di un presente continuo, e questo perché il cambiamento morale richiesto dalla legge non si dà mai compiuto e completo nel tempo[696].

Nell'attuale punto di vista guadagnato con il presupposto della rivoluzione del modo di pensare, il cambiamento di prospettiva (vecchio/nuovo) permette all'uomo di pensarsi a partire da un punto zero, da un'intenzione meritevole di bene, da una *reine Gesinnung*: nell'eventualità egli incontrasse dei mali nel futuro potrà attribuirne la colpa all'uomo vecchio, all'altro Sé, e attribuire la colpa al passato. La distinzione delle due qualità morali dell'uomo, vecchio e nuovo, permette così al singolo di attribuire una qualità morale all'intero Sé passato, identificandolo come colpevole, meritevole di pena e ora morto nel nuovo, avendo scontato con la sofferenza e con la morte la sua intera punizione. Allo stesso modo egli può attribuire una nuova e diversa qualità morale al Sé presente, totalmente altro rispetto al passato, giustificato e moralmente felice[697].

Con la felicità morale de *La Religione* Kant contestualizza dunque antropologicamente la contentezza di sé tematizzata ne *La Critica della ragion*

---

[695] *Ibid.*

[696] Cfr.: Anderson-Gold, S., *Op. cit.*, pp. 113-131. L'intenzione dell'autrice è di dimostrare che la linea interpretativa meno seguita, quella che include l'etica kantiana in un *setting* religioso, aiuta, seppur non condivisa, a cogliere il significato kantiano di vita morale.

[697] Il presente continuo dell'assidua costanza al bene si qualifica come esente da colpe e castighi, condizione per l'acquisizione progressiva di una maggiore confidenza con la legge morale. Con una maggiore fiducia nell'intenzione presente in progresso verso il bene, il futuro di eventuali mali imprevedibili diventa più familiare.

pratica, collocandola in una determinata logica di tempo: si tratta di uno stato morale che ha dietro di sé un passato chiuso, in virtù del quale una sofferenza a venire è vissuta come un castigo da attribuire al passato, da addossarsi e attualizzare volontariamente nel presente solo come esercizio morale della sua nuova intenzione.
Tornando al testo, Kant torna sulla grazia, sul sovrappiù delle opere.

> Noi abbiamo dunque qui il sovrappiù aggiunto al merito delle opere, di cui sopra si è sentita la mancanza, ed è un merito che ci è attribuito *per grazia*. Così infatti quello che è per noi, durante la vita terrestre (e forse, in tutti i tempi futuri come anche in tutti i mondi), sempre un semplice *divenire* (cioè l'essere un uomo gradito a Dio), ci è imputato come se noi ne fossimo già qui in pieno possesso; mentre a questa imputazione non abbiamo alcun diritto da avanzare (secondo l'autocoscienza empirica) per quel che conosciamo di noi stessi (la nostra intenzione essendo misurata non immediatamente, ma secondo le nostre azioni); di modo che l'accusatore che è in noi proporrebbe piuttosto ancora un giudizio di condanna[698].

L'uomo può imputare se stesso solo in un *divenire* e non si può imputare nell'intenzione, nel fondamento soggettivo della totalità delle sue determinazioni. Il sovrappiù (una grazia) è dato all'uomo dalla stessa intenzione vista come intenzione migliorata: questo, però, come abbiamo visto, non libera dall'imputabilità, la quale ricade, e resta, nel modo di pensare e nel carattere intelligibile.
In questo quadro non c'è per l'uomo un'attesa di punizione, come non c'è un'attesa di grazia: la punizione si estingue nel tempo presente come continuo e assiduo. Emerge che Kant non pensa qui un tempo religioso dell'attesa della grazia. Con la sola ragione l'uomo kantiano è costretto qui ad affrontare questioni di confine: la buona intenzione nel suo divenire migliore deve essere pensata come un tutto sufficiente, e non ha bisogno della grazia: la conversione di Kant è una conversione propria, continua, costante, e *sospesa*[699].

> Si vede che solamente con la supposizione della conversione totale si può pensare ad una assoluzione, davanti alla giustizia celeste, dell'uomo sopraccarico di colpe. Perciò tutte le espiazioni, intime e solenni che siano, tutte le invocazioni e tutte le glorificazioni […] non possono supplire alla mancanza di buona intenzione, né, quando questa intenzione esiste, possono aumentarne minimamente il valore davanti a quel tribunale; poiché bisogna che questo Ideale sia accolto nella nostra intenzione onde valere al posto del fatto compiuto[700].

---

[698] *Rel.*, p. 80-81.
[699] Qui la distanza dalla dottrina luterana secondo cui la conversione avviene una volta per tutte come esito di una necessaria predestinazione trascendente.
[700] *Rel.*, p. 80-82.

Dal punto di vista speculativo, Kant ha risposto con queste pagine alla questione sull'imperscrutabilità della *Gesinnung*; dal punto di vista pratico tale risposta ha solo un'utilità negativa: solo presupponendo la conversione totale è pensabile un'assoluzione dell'uomo nel suo essere sovraccarico di colpa, e la coscienza della propria buona intenzione è da pensare sempre come conforto e speranza, mai come certezza. Di fronte al tribunale della ragione all'uomo non è dato affidarsi a un aumento positivo di forze; il criterio del suo agire morale-religioso risiede solo nella più intima sincerità ed è questo ciò che l'uomo può compiere con responsabilità. Tutto il resto è contingente, inclinazione non dovuta verso Dio o presunzione[701].

[701] «O *sincerità*! Tu Astrea, che sei fuggita dalla terra fino al cielo, come far discendere te (fondamento della coscienza, e quindi di ogni religione interiore) di lassù nuovamente a noi? […] Ma la sincerità (che sia detto con veracità tutto ciò che si dice) è necessario poterla pretendere da ogni uomo» [*Vorarbeiten*: AK XXXIII, 543ss..]. Per una lettura sul valore sistematico della sincerità in Kant, cfr.: Schrödter, H., *Lo scritto di Kant sulla religione. Una quarta «critica»?*, in: Pirillo, N. (a cura di), *Kant e la filosofia della religione*, Morcelliana, Brescia 1996, pp. 133-163.

Bibliografia

Opere di Immanuel Kant

I testi di Kant sono citati facendo riferimento all'edizione degli scritti promossa dall'Accademia delle Scienze di Berlino (Berlin [poi: Berlin-New York], 1900 sgg.), di cui viene indicato il numero romano del volume, e all'edizione Weischedel delle opere (Wiesbaden-Frankfurt/Main 1956-64; poi Frankfurt/Main 1974-77), dalla quale sono riprese le paginazioni delle edizioni originali (indicate con A e B, rispettivamente per le prime e per le seconde edizioni).

Abbreviazioni:

Gedanken = Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte (1747), in: AA I : *Vorkritische Schriften I* (1747-1756), pp. 1-181 [trad. it. a cura di Petrocchi, I., *Pensieri sulla vera valutazione delle forze vive*, Ist. Editoriali e Poligrafici, Pisa-Roma 2000].

KGS = *Kants Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Pruеßischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Bände. I-XXIX, Reimer (poi: De Gruyter), Berlin 1902 e sgg.

Refl. = Reflexionen, hrsg. von E. ADICKES und F. BERGER, in: KGS, XIV – XIX.

RM = *Reflexionen zur Metaphysik*, in: KGS, III, *Handschriftlicher Nachlaß –Metaphysik Zweiter Teil*, Bd. XVIII, pp. 255-256). RA = *Reflexionen zur Anthropologie*, n. 1216, in: KGS, III, *Handschriftlicher Nachlaß – Anthropologie*, hrsg. von E. ADICKES, Bd. XV, p. 533.

Allgemeine Naturgeschichte = Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versucht von der Verfassung und dem mechanischen Ursprung des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätyen, 1755, in KGS, I, pp. 215-368.

Beweisgrund = Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, Königsberg, Kanter, 1763, in: KGS, II, pp. 63-164.

Dissertatio = De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (1770), hrsg. Von E. Adickes, in: KGS, II, pp. 385 – 420.

Deutlichkeit = Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral, Zur Beantwortung der Frage welche die Königl. Academie der Wissenschaften zu Berlin auf das Jahr 1763 aufgegeben hat, Berlin, Hande u. Spener,1764, in: KGS, II, pp. 273-302.

Träume = Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik, in: KGS II, pp. 315-373.

KrV = Kritik der reinen Vernunft, zweite Auflage (1787), hrsg. von B. Erdmann, in KGS, III.

KrV 1781 = Kritik der reinen Vernunft, erste Auflage (1781), hrsg. Von B. Erdmann, in KGS, IV, pp. 1 – 252.

Prolegomena = Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können (1783), hrsg. von B. Erdmann, in KGS, IV, pp. 253 – 384.

GMS = Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), hrsg. von P. Menzer, in KGS, IV, pp. 385 – 464.

MAN = Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft (1786), hrsg. von A. Höfler, in KGS, IV, pp. 465 – 566.

KpV = Kritik der praktischen Vernunft (1788), hrsg. von P. Natorp, in KGS, V, pp. 3 – 163.

KdU = Kritik der Urteilskraft (1790), hrsg. von W. Windelband, in KGS, V, pp. 167 – 485.

Rel = Die Religion innerhalb der Grenzen der bloβen Vernunft (1793), hrsg. von G. Wobbermin, in KGS, VI, pp. 1202.

MS = Metaphysik der Sitten (1797), hrsg. von P. Natorp, in KGS VI, pp. 203 – 494.
SF = Der Streit der Fakultäten (1798), hrsg. von K. Vorländer, in KGS, VII, pp. 1 – 116.
ApH = Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798), hrsg. von O. Külpe, in KGS, VII, pagg. 117 – 134.
IaG = Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784), hrsg. von H. Maier, in: KGS, VIII, pp. 15 – 32.
MAM = Mutmaßlicher Anfang der Menschenbgeschichte (1786), hrsg. von H. Maier, in KGS, VIII, pagg. 107 – 124.
SDO = Was heißt: Sich im Denken Orientieren (1786), hrsg. von H. Maier, in KGS, VIII, pagg. 131 – 148.
TP = Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie rictig sei, taugt aber nicht für die Praxis (1793), hrsg. von H. Maier, in KGS, VIII, pagg. 273 – 314.
EaD = Das Ende aller Dinge (1794), hrsg. von H. Maier, in KGS, VIII, pagg. 325 – 340.
Ped = Pädagogik (1803), hrsg. von P. Natorp, in KGS, IX, 437 – 500.
Bemerkungen = Bemerkungen zu den Beobachtungeb über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, hrsg. von G. Lehmann, in KGS, XX, pagg. 1 – 192.
OP = Opus postumum, hrsg. von A. Buchenau und G. Lehmann, in KGS, XXI – XXII.

Altre Fonti:

BAUMGARTEN, ALEXANDER GOTTLIEB**,** Metaphysica, editio terzia, Halae Magdeburgicae, Hemmerde, 1757; rist. in XVII 5-226 e in XV 5-54. Editio septima, Halae Magdeburgicae, Hemmerde, 1779, rist. anast. Hildesheim 1982; **GÜNTER** GAWLICK und LOTHAR KREIMENDAHL **(**üb., eingeleitet und hrsg. von), BAUMGARTEN, ALEXANDER GOTTLIEB, Metaphysica: historisch-kritische Ausgabe, Stuttgart-Bad Canstatt, Frommann-Holzboog, 2011.

FICHTE, JOHANN GOTTLIEB, *Grundlage der gesamten Wissentschatslehre*, Jena-Leipzig, Gabler, 1794-95; in J.G. Fichte-*Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, I, Bd. 2, Werke 1793-1795, hrsg. von R. LAUTH – H. JACOB, F. Frommann, Stuttgar-Bad Cannstatt 1965 [trad. it. FICHTE, JOHANN GOTTLIEB, *Fondamento dell'intera Dottrina della Scienza*, a cura di G. BOFFI, Milano, 2003].

- *Die Sittenlehre nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Jena-Leipzig, Gabler, 1798; in J.G. Fichte-*Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, I, Bd. 5: Werke 1798-99, hrsg. von R. LAUTH – H. GLIWITZKY, F. Frommann, Stuttgar-Bad Cannstatt 1977 [trad. it. FICHTE, JOHANN GOTTLIEB, *Sistema di Etica*, a cura di E. PEROLI, Milano, 2008].
- *Anweisung zum seeligen Leben*, Jena-Leipzig, Gabler, 1806; in: J.G. Fichte-*Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, I, Bd. 9, Werke 1806-1807, hrsg. von R. LAUTH – H. GLIWITZKY, F. Frommann, Stuttgar-Bad Cannstatt 1995 [trad. it. a cura di A. CANTONI, Milano, 1950].
- *Reden an die deutsche Nation, Berlin 1807/08*, in GA, I, Bd. 10 (Werke 1808/1812) [trad. it.: FICHTE, JOHANN GOTTLIEB, *Discorsi alla nazione tedesca*, a cura di FRANCESCO BURICH, Edizioni di Ar, Padova 2009].

GARVE, CHRISTIAN, *Übersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehren, von dem Zeitalter des Aristiteles an bis auf unsre Zeiten*, Breslau 1798.

JACOBI, FRIEDRICH HEINRICH, *Über das Unetrnehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen (1801)*, in: Id., *Werke*, hrsg. von FRIEDRICH ROTH und FRIEDRICH KÖPPEN, Band 3, Leipzig 1816 (Nachdruck Darmstadt 1968), pp. 59-195 [tr. it.: *Sull'impresa del criticismo di ricondurre la ragione all'intelletto e di dare alla*

filosofia in generale un nuovo punto di vista, in: *Scritti kantiani*, a cura di G. SANSONETTI, Morcelliana, Brescia 1992].

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, *Phänomenologie des Geistes*, in: HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, *Sämtliche Werke: Jubiläumsausgabe in zwanzig Bäden*, Bd. II, hrsg. von L. BOUMANN, F. FROMMAN, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog 1965 bis 1989 [trad. it. a cura di V. CICERO, *Fenomenologia dello Spirito*, Bompiani, Milano 2008.

- *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft*, in: HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, *Sämtliche Werke: Jubiläumsausgabe in zwanzig Bäden*, Bd. II, hrsg. von L. BOUMANN, F. FROMMAN, Stuttgart / Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog 1965 bis 1989 [trad. it. a cura B. CROCE, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Bari 2002.
- *Frühe Schriften*, in: HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, *Sämtliche Werke: Jubiläumsausgabe in zwanzig Bäden*, Bd. I, hrsg. von L. BOUMANN, F. FROMMAN, Stuttgart / Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog 1965 bis 1989 [trad. it. a cura di R. BODEI, *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 1971.

MENDELSSOHN, MOSES, *Poaedon oder über die Unsterblichkeit der Seele in drey Gesprächen*, Berlin – Stettin, Nicolai, 1767; in *Gesammelte Schriften. Jubiläumausgabe*, Band III ,1, hrsg. von F. BAMBERGER – L. STRAUSS (Berlin 1932), rist. Stuttgart-Bad Cannstatt 1972.

- *Morgenstunden oder Vorlesungen über Daseyn Gottes*, Berlin – Stettin, Nicolai, 1785, in: *Gesammelte Schriften. Jubiläumausgabe*, Band III, 2, hrsg. von F. BAMBERGER – L. STRAUSS (Berlin 1932), rist. Stuttgart-Bad Cannstatt 1974.

PISTORIUS, HERMANN ANDREAS, Recensione a KANT, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, in: «Allgemeine Deutsche Bibliothek», 66. Bd. 2 St. (Mai 1786), pp. 447-63. In *Recensionen zur kritischen Philosophie*, hrsg. von A. LANDAU, vol. I, Bebra 1991, pp. 354-67.

- Recensione a KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, in: «Allgemeine Deutsche Bibliothek», 117. Bd. (1794), pp. 161-78. Rist. parziale in *Materialen zu Kants «Kritik der praktischen Vernunft»*, hrsg. von R. BITTNER – K. CRAMER, Frankfurt/Main 1975, pp. 161-78.

REINHOLD, KARL LEONHARD, *Briefe über die Kantische Philosophie*, Bd. 2, Georg Joachim Göschen, Leipzig 1792.

SPINOZA, BENEDICTUS, *Spinoza Opera*, Band IV, X, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. von C. GEBHARDT, Carl Winter-Verlag, Heidelberg 1925, poi 1972 [trad. it. SPINOZA, BENEDICTUS, *Etica dimostrata con metodo geometrico*, a cura di E. GIANCOTTI, Editori Riuniti, Roma 1997].

Letteratura consultata:

ALBRECHT, MICHAEL, *Kants Antinomie der Praktischen Vernunft*, Olms, Hildesheim-New York 1978.

- *Kants Maximenethik und ihre Begründung*, Kant-Studien, 85, 1994, pp. 129-146.

ALLISON, HENRY E., *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge 1990, pp. 86-94, 142.

AMERIKS, KARL, *Kant on the Good Will*, in: «Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar», hsg von O. Höffe, Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1989 (2010).

- *Kant's Theory of Mind*, Clarendon Press, Oxford 1982.

ANDERSON-GOLD, SHARON, «God and Community: An Inquiry into the Religious Implications of the Highest Good», in: PHILIP J. ROSSI and MICHAEL WREEN (ed. by), *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*, Indiana University Press, Bloomington and Indianopolis 1991, pp. 113-131.

- God, *Ethical Community and the highest good*, in: «Procedings of the 6th Kant Congress», ed. by Gerhard Funke and Thomas M. Seebohm, University Press of America 1989.

BACIN, STEFANO (a cura di), *Etiche antiche, etiche moderne. Temi di discussione*, Bologna, il Mulino, 2010.

- *Il senso dell'etica. Kant e la costruzione di una teoria morale*, Società editrice Il Mulino MMVI, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2006.
- *Imperativo*, Guida, Napoli 2011.
- *Massime e principi pratici in Kant*, «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici» 16 (1999), 323-362.
- *Sul rapporto tra riflessione e vita morale in Kant: le dottrine del metodo nella filosofia pratica*, «Studi kantiani» 15 (2002), 65-91.
- *Sulla genesi della 'Metafisica dei costumi' di Kant*, in: "Studi Settecenteschi", 25, 2005/6, pp. 253-79.
- *Un testo ritrovato delle lezioni di etica e lo sviluppo della filosofia pratica di Kant*, "Studi kantiani" 19 (2006), 155-160.

BARDON, ADRIAN, *Time-awareness and projection in Mellor and Kant*, in: «Kant-Studien», 101 (2010), pp. 59-74.

BATTAGLIA, FIORELLA, *Il sistema antropologico. La posizione dell'uomo nella filosofia critica di Kant*, Pisa, Edizioni Plus, Pisa University Press, 2010.

BECK, LEWIS WITHE, *A Commetary on Kant's Critique of Practical Reason*, The University of Chicago Press, Chicago1960.

BENNETT, JONATHAN, *Counterfactuals and temporal Direction*, in: "The Philosophical Review", 93, 1984, pp. 57-91.

BERGSON, HENRI, *Oevres*, textes annotés par A. Robinet, Intt. H. Giuhier, Edition du Centenair, PUF, Paris 1956.

BIELEFELDT, HEINER, *Kants Symbolik. Ein Schlüssel zur kritischen Freiheitsphilosophie*, Karl Alber Verlag, Freiburg 2001 (erweiterte Version: Id., *Symbolic Representation in Kant's practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2003).

BITTNER, RÜDIGER, «*Maximen*», in: *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongress*, II/2, Mainz 1974, pp. 485-498.

BOJANOWSKI, JOACHEN, *Kants Theorie der Freiheit. Rekontruktion und Rehabilitierung*, Berlin 2006

BRANDT, REINHARD, *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2007.

- Die Selbstverwirklichung des Menschen in der kantischen Moralphilosophie (Ein Stenogramm), in: Klemme, H., Kühn, M., Schönecker (Hg.), *Moralische Motivation. Kant und die Alternativen*, Kantforschungen, Band 16, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2006, pp. 39-58.
- *Kants Anthropologie. Die Vorlesung*, in: «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie», 19, 1994, pp. 41-49.
- *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie*, Kant-Forschungen, 10, Hamburg, 1999.

BRUCH, JEAN-LOUIS, *La Philoaophie Religieuse de Kant*, Èditions Montaigne, Aubier 1968.

BRUNSCHVICG, LÉON, *L'idée critique et le systéme kantien*, in: «Reveu de Métaphysique et de Morale», 31, 1924.

BUBNER, RÜDIGER, *Another Look ay Maxims*, in: Predrag Cicovacki (ed.), *Kant's Legacy: Essays in Honor of Lewis White Beck*, Rochester, NY: University of Rochester Press, 2001.

- (mit U. Dierse), «Maxime», in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter, C. Gründer, vol. V, Basel 1980, coll. 941-44.

CAIRD, EDWARD, *The Critical Philosophy of Immanuel Kant*, J. Maclehose&Sons, Glasgow 1889 [Macmillan, New York 1889] (2 voll.).

CANTILLO, GIUSEPPE, *Troeltsch e Kant: la Religionsphilosophie*, in: PIRILLO, NESTORE (a cura di), *Kant e la filosofia della religione*, Morcelliana, Brescia 1996, pp. 165-177.

CARRANO, ANTONIO, *Dal tempo all'eternità, e ancora al tempo*, in G. CANTILLO – F. C. PAPPARO (a cura di), *Genealogia dell'umano. Saggi in onore di Aldo Masullo*, Guida, Napoli 2000, pp. 287-310.

CARRUBBA, PIER FRANCESCO, *La struttura della ragione pratica. Percorsi possibili fra Aristotele, Kant, Hegel*, Siliqua, Alcamo1996.

CATALDI MADONNA, LUIGI, *Osservazioni sul concetto di tempo in Crusius, Lambert e il Kant precritico*, in: «Il Cannocchiale. Rivista di studi filosofici», 1/3 (1981), pp. 51-79.

CAYGILL, HOWARD (ed), *A Kant Dictionary*, Blackwell Publishing, Oxford 1995.

CESA, CLAUDIO, *Introduzione a Fichte*, Laterza, Bari 2008.

CHIEREGHIN, FRANCO, «Spazio e tempo nell'Estetica trascendentale di Kant», in: RUGGIU, LUIGI (a cura di), *La filosofia del tempo*, Mondadori, Milano 1998, pp. 129-144.

CICATELLO, ANGELO, *Ontologia critica e metafisica. Studio su Kant*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2011.

COBLE, KELLY, *Kant's Dynamic Theory of Character*, «Kantian Review», vol. 7, 2003, pp. 38-71.

COLOMBO, ENRICO, *Idealismo critico o filosofia della religione? Albert Schweizer e Kant*, «Humanitas», lxiv, 2, 2009, pp. 304-326.

COLONNELLO, PIO, *Tempo e necessità. Ricerche su Kant, Husserl e Heidegger*, Japadre Editore, L'Aquila-Roma1987.

CUNICO, GERARDO, *Da Lessing a Kant. La storia in prospettiva escatologica*, Marietti, Genova 1992.

- *Il millennio del filosofo: chiliasmo e teleologia morale in Kant*, ETS, Pisa 2001.
- *La teodicea etico-teleologica*, in: PIRILLO, NESTORE (a cura di), *Kant e la filosofia della religione*, Morcelliana, Brescia 1996.

D'ALESSANDRO, GIUSEPPE, *Kant e l'ermeneutica. La religione kantiana e gli inizi della sua ricezione*, Rubettino, Catanzaro 2000.

DAVAL, ROGER, *La Metaphysique de Kant-Perspectives sur la métaphtsique de Kant d'aprés la théorie du schématisme*, P.U.F., Paris 1950.

DELBOS, VICTOR, *La Philosophie pratique de Kant*, Alcan, Paris 1926.

DESIDERI, FABRIZIO, *Il passaggio estetico. Saggi kantiani*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2003.

- *Introduzione a*: Kant, I., *Questioni di confine*. *Saggi polemici (1786-1800)*, Marietti, Genova 1990, pp. VII-XLIV.
- *Quartetto per la fine del tempo*, Marietti Editore, Genova 2000.

DESPLAND, MICHEL, *Kant on History and Religion*, McGill-Queen's University Press, Montreal 1973.

DI VONA, PIERO, *La conoscenza "sub speciae eternitatis" nell'opera di Spinoza*, Loffredo, Napoli 1995.

DÖRENKAMP, JOHANNES, *Die Lehre von der Unsterblichkeit bei den deutschen Idealismus von Kant bis Schopenhauer*, Bonner Phil. Diss. 1926.

DÜSING, KLAUS, *Das Problem des Höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie*, in: «Kant-Studien», 62, 1971, pp. 5-42.

- *Die Rezeption der Kantischen Postulatenlehre in den frühen philosophischen Entwürfen Schellings und Hegels*, in: «Hegel-Studien», 9, 1973, pp. 53-90.
- *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, in: «KantßStudien. Ergänzungshefte», 96, H. Bouvier und Co. Verlag, Bonn 1968.
- *Objektive und subjektive Zeit. Untersuchungen zu Kants Zeittheorie und ihrer modernen kritischen Rezeption*, in: «Kant-Studien», 79 (1980), pp. 1-34.

- «Schema und Einbildungskraft in Kants Kritik der reinen Vernunft», in: Kreimendahl, Lothar, *Aufklärung und Skepsis. Studien zur Philosophie und Geistesgeschichte des 17. Und 18. Jahrhunderts*, Fromman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, pp. 47 ss.
- *Spontaneità e libertà nella filosofia pratica di Kant,* in: «Studi kantiani», 6, 1993.

ERGSTROM, STEPHEN, *The Concept of the Highest Good in Kant's Moral Theory*, in: «Philosophy and Phenomenological Research», 52, 1992, pp. 747-80.

ESPOSITO, COSTANTINO, *Sulla dottrina kantiana della religione*, in: PIRILLO, NESTORE (a cura di), *Kant e la filosofia della religione*, Morcelliana, Brescia 1996.

FABBRI BERTOLETTI, STEFANO, *Impulso, formazione e organismo. Per una storia del concetto di 'Bildungstrieb' nella cultura tedesca*, Olschki, Firenze 1990.

FACKENHEIM, EMIL L., *Kant and the problem of History*, in: «Kant-Studien», 48, 1956-57, pp. 381-398.
- *Kant's Concept of History*, in: «Kant-Studien», 48, 1956-7, pp. 381-398.

FERRETTI, GIOVANNI, *Le tensioni dell'ermeneutica cristologica di Kant*, in: PIRILLO, NESTORE (a cura di), *Kant e la filosofia della religione*, Morcelliana, Brescia 1996, pp. 113-131.

FISCHER, NORBERT, *Die Cardianlsätze der Metaphysik in der Kritik der reinen Vernunft. Fünf Thesen zu Kant 'Revolution der Denkart' gemäß den 'ersten Gedanken des Copernicus'*, in: ThGl, 89, 1999, pp. 349-363.
- «Kants Metaphysik der reinen praktischen Vernunft», in: ID., (hrgs. von), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Meiner Verlag, Hamburg 2004.

FONNESU, LUCA (a c. di), *Etica e mondo in Kant*, Il Mulino, Bologna 2008.
- *Per una moralità concreta. Studi sulla filosofia classica tedesca*, Il Mulino, Bologna 2010.
- *Ragione pratica e ragione empirica pratica nel pensiero di Kant*, in: «Annali del Dipartimento di filosofia. Università di Firenze», IV (1988), pp. 67-86.
- «Sulla morale kantiana», in: LA ROCCA, CLAUDIO (a cura di), *Leggere Kant. Dimensioni della filosofia critica*, Edizioni ETS, Pisa 2007.

FRIERSON, PATRICK, *Character and Evil in Kant's Moral Anthropology*, in: «*Journal of the History of Philosophy*», 2006.
- *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*, Cambridge University Press, 2003.

GALY, R., *Le temps et la liberté chez Kant et Bergson*, in «La nature humaine. Actes du XIéme Congres de Sociétés de philosophie de langue francaise», Le Ètudies Philosophiques, vol. 3, 1961, pp. 281-284.

GARIN, EUGENIO, *Kant e la storia della filosofia*, in «Rivista critica di storia della filosofia», XXVI, fasc. IV, 1971, p. 460 sg.

GENT, WERNER, *Das Problem der Zeit. Eine historische und systematische Untersuchung*, Schulte-Blumke, Frankfurt A.M. 1934, pp. 14-23.
- *Die Philosophie des Raumes und der Zeit*, vol. I, Olms, Hildesheim 1926.
- *Die Raum-Zeit-Philosophie des 19. Jahrhunderts. Historische, kritische und analytische Untersuchungen*, Friedrich Cohen, Bonn 1930.

GERHARDT, VOLKER, *Handlung als Veráltnis von Ursache und Wirkung. Zur Entwicklung des Handlungsbegriffs bei Kant*, in: Prauss 1986, pp. 98-131.
- *Handlung und Kausalität: Zum Handlungsbegriff in Kants vorkritischen Schriften*, in: "Proceedings of the Sixth International Kant Congress", hrsg. von Funke, G., and Seebohm, T. M., vol. II/1, 1989, pp. 19-32.
- *Immanuel Kant, Vernunft und Leben*, Reclam, Stuttgart 2002.
- (mit Kaulbach, Friedrich), *Kant*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1980.
- *Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität*, Reclam, Stuttgart 1999.

- *Was ist ein vernünftiges Wesen?*, in: South African Journal of Philosophy 8, 1989, pp. 155-165.

GILEAD, AMIHUD, *Teleological time: a variation on kantian theme*, in: «Review of Metaphysic», 38, March 1985, pp. 529-562.

GLOY, KARIN, *Kants Theorie der Zeit*, in: «Wiener Jahrbuch für Philosophie», 19, 1987, pp. 47-82.

GONNELLI, FILIPPO, *Guida alla lettura della Critica della ragion pratica di Kant*, Laterza, Bari 2006.

- 'Progresso e antropologia', in: Id., *La filosofia politica di Kant*, Laterza, Bari 1996.

GRANDJEAN, ANTOINE, 'Kant historien de la Métaphysique: Un Progrés sans historire', in: *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*, Band 4: Sektionen V-VII, Herausgegeben im Auftrag der Kant-Gesellschaft von Valerio Rohden, Ricardo R. Terra, Guido A. de Almeida und Margit Ruffing, Walter Guyter, Berlin, New York, pp.

GRENBERG, JEANINE M., «Social Dimensions of Kant's Conception of Radical Evil», in: SHARON ANDERSON-GOLD and PABLO MUCHNIK (ed. by), *Kant's Anatomy of Evil*, Cambridge University Press, New York 2010, pp. 173-194.

GUYER, PAUL, *In praktischer Absicht: Kants Begriff eines Postulats der reinen praktischen Vernunft*, in: «Philosophisches Jahrbuch», 104, 1997.

- *Kant on Freedom, Law and Happiness*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- 'Kantian Perfectionism', in: Lawrence Jost and Julian Wuerth, eds., *Perfecting virtue: New Essays on Kantian Ethics and virtue Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, pp. 194-214.
- 'Kantian Communities', in: C. Payne and L. Thorpe, editors, *Kant and the Concept of Community*, North American Kant Society Studies in Philosophy 9, Rochester, University of Rochester Press, 2011, pp. 88-120.
- 'Moral Feeling in the Metaphysics of Morals', in: Lara Denis (ed.), *Kant's Metaphysics of Morals: A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 130-51.
- (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press 1992.
- (ed.), *The Cambridge Companion to Kant and the Modern Philosophy*, Cambridge University Press 2006.
- *The Possibility of the Categorical Imperative*, in: «The Philosophical Review», 104, 1995, pp. 353-85.

HARRIS, ERROL E., *Spinoza'a Theory of Human Immortality*, in: «The Monist», 55 (1971), pp. 668-85.

HAVET, JACQUES, *Kant et le probléme du temps*, Gallimard, Paris 1946.

HEIMSOETH HEINZ, 'Freiheit und Carakter. Nach den Kant-Reflexionen Nr. 5611 bis 5620', in: Prauss, Gerold, *Kant. Zur Deutung seiner Teorie von erkennen und handeln*, Kiepenheuer & Witsch, Köln 1973, Tr. It. *Libertà e carattere secondo le Riflessioni 5611-5620*, in G. Tognini (a cura di), *Introduzione alla morale di Kant*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1993, pp. 95-114.

HEINRICHS, JÜRGEN, *Das problem der Zeit in der praktischen philosophie Kants*, in: «Kant-Studien», Ergänzungshefte, 95, 1968.

HENRICH DIETER, *Das Prinzip der kantischen Ethik*, in «Philosophische Rundschau», 1/2 (1954/55), pp. 20-38.

- *Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft, in Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, hgrsg. Von ders., W. Schulz und K.-H. Volkmann-Schluck, Tübingen 1960, pp. 77-115; tr: it.: *Il concetto di intuizione etica e la dottrina kantiana del fatto della ragione*, in *Introduzione alla morale di Kant*, a cura di G. Tognini, La Nuova Italia Scientifica 1993, pp. 69-94.

- *Kants früheste Ethik. Versuch einer Rekonstruktion*, in «Kant-Studien», 54 (1963), pp. 404-431.
- *Subjektivität als Prinzip*, in *Id.*, *Bewußtes Leben*, Reclam, Stuttgart 1999, pp. 49-73.
- *Über di Einheit der Subjektivität*, in «Philosophische Rundschau», 3 (1955).
- *Zur theoretischen Philosophie Kants*, in Rundschau», 2/3 (1953/54), pp. 124-149.

HERMANN, BARBARA, *Making Room for Character*, in: «Aristotle, Kant, and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty», Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- *Morality as Rationality. A Study of Kant's Ethics*, New Zork-London 1990.

HINSKE, NORBERT, *Kants Idee der Anthropologie*, in: «Die Frage nach dem Menschen» (hrsg. Heinrich Rombach), Karl Alber 1966.

HOCHBERG, GARY M., *Kant: Moral Legislation and Two Senses of 'Will',* in: «The Eighteenth Century: A Current Bibliography», Vol. 8, 1982.

HÖFFE, OTFRIED, «Architektonik und Geschichte der reinen Vernunft», in: Willaschek, Marcus and Mohr, Georg (Hrsg.), *Kritik der Reinen Vernunft*, Akademie Verlag, Berlin 1998, pp. 617-645.
- «Die Form der Maximen als Bestimmungsgrund», in: HÖFFE, OTFRIED (hg.), *Kritik der praktischen Vernunft*, Berlin 2002, pp. 63-80.
- *Grundlegung der Methaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt/M 1989.
- *Immanuel Kant*, Il Mulino, Bologna 1986.
- *Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen*, in «Zeitschrift für philosophischer Forschung», 31 (1997), pp. 354-384.

IVALDO, MARCO, *Il 'fatto della ragione' nella Dottrina della scienza 1804/II con riferimento alla corrispondente dottrina di Kant,* in: «Leggere Fichte», IISF, Napoli, 2009
- *'La concezione morale del mondo' e le sue distorsioni nella Fenomenologia dello Spirito. Una ricostruzione critica*, in: «Il Cannocchiale», n. 3, 2007, pp. 167-93.
- *Libertà e moralità. A partire da Kant*, Il Prato, Saonara 2009.
- *Ragione pratica. Kant, Reinhold, Fichte*, Edizioni ETS, Pisa 2012.

JACOBELLI, ANGELA M., *Temporalità e atemporalità della coscienza in Kant*, in: «Il Cannocchiale», 1990, pp. 11-37.

JANKE, WOLFGANG, *Von der dreifachen Vollendung der Deutschen Idealismus und der unvollendeten metaphysischen Wahrheit*, in: "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 39 Jahrgang, 3, 1991, pp. 304-320.
- *Vom Bilde des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes*, W. De Gruyter, Berlin-New York 1993.

JASPER, KARL, *Die großen Philosophen*, Band I, Piper, München 1989.

JAQUET, CHANTAL, *"Sub speciae aeternitatis". Èstudes des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, Paris 1997.

KAULBACH, FRIEDRICH, *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, Walter de Gruyter Verlag, Berlin 1978.
- *Der Übergang vom Bestimmt-Bestimmenden zum freien Schema in Kants "Kritik der Urteilskraft"*, in: «Revue Internationale de Philosophie», 45, 1991, pp. 76-91.
- *Handlung bei Kant*, in: «Review of Metaphysics», vol. XXXIII, no. 4, 1980.
- *Immanuel Kant*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1982.
- *Immanuel Kants 'Grundlegung der Metaphysik der Sitten'. Interpretation und Kommentar*, Darmstadt, Wissentschaftliche Buchgesellschaft, 1988.
- 'Kants Theorie des Handelns', in *Akten des 4. Internationalen Kant – Kongress*, hrsg von G. Funke, Walter de Gruyter, Berlin – New York 1975, pp. 67 – 83.

- *Schema, Bild und Modell nach den Voraussetzungen des Kantischen Denkens*, in: «Studium Generale», 18, 1965, pp. 464-479 [in: G. Prauss (Hrsg.), *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Köln 1973, pp. 105-129].
- *Welche Nutzen gibt Kant der Geschichtsphilosophie*?, «Kant-Studien», 66 (1975), pp. 65 – 84.
- 'Weltorientierung, Weltkenntnis und pragmatische Vernunft bei Kant', in Friedrich Kaulbach und Joachim Ritter (hrsg. von), *Kritik und Metaphysik. Studien. Heinz Heimsoeth zum 80. Geburstag*, De Gruyter, Berlin 1966, pp. 60-75.

KLEINGELD, PAULINE, *Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1995.

- *Kant, History and the Idea of Moral Development*, in: «History of Philosophy Quarterly», vol. 16, n. 1, January 1999.
- 'What Do the Virtuous Hope For? Re-reading Kant's Doctrine of the Highest Good', in H. Robinson (ed.), *Proceedings of the Eight International Kant Congress*, vol. I.i, Marquette University Press, Milwaukee 1995, pp. 91-112.
- *Kant on the Unity of Theoretical and Practical Reason*, in: «Review of Metaphysics», 52, 1998, pp. 311-39.

KLEMME, HEINER F., *Praktische Gründe und moralische Motivation. Eine deontologische Perspektive*, in: Klemme, H., Kühn, M., Schönecker (Hg.), *Moralische Motivation. Kant und die Alternativen*, Kantforschungen, Band 16, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2006.

- "Spontaneität und Selbsterkenntnis. Kant über die ursprüngliche Einheit von Natur und Freiheit im Aktus des ‚Ich denke'" (1785-1787), in: *Sind wir Bürger zweier Welten?*, hrsg. von Bernd Ludwg et al, Hamburg 2012.
- *Kants Erörterung der 'libertas indifferentiae' in der Metaphysik der Sitten und ihre philosophische Bedeutung*, in: «Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus», 9 (2013).
- *Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, Meiner Felix Verlag, Hamburg 1996.
- 'Die Freiheit der Willkür und die Herrschaft des Bösen. Kants Lehre vom radikalen Bösen zwischen Moral, Religion und Recht', in: *Aufklärung und Interpretation. Studien zur Philosophie Kants und ihrem Umkreis*, hrsg. von H. F. Klemme u.a., Würzburg 1999, S. 125-151.
- «Zweckmäßigkeit mit Endzweck. Über den Übergang vom Natur- zum Freiheitsbegriff in Kants Kritik der Urteilskraft», in: BACIN, STEFANO - FERRARIN, ALFREDO - LA ROCCA, CLAUDIO, RUFFING, MARGIT (Hrsg. von), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Kant-Kongresses 2010*, Walter De Gruyter, Berlin – New York 2013, pp. 113-124.

KRÜGER, GERHARD, *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, Mohr, Tübingen 1931.

LACHIÉZE-REY, PIERRE, *L'idealisme kantien*, Paris (1931) 1972[3].

LAMANNA, PAOLO E., *Kant. Un profilo*, Felice Le Monnier, Firenze 1965.

LAMBERTINO, ANTONIO, *Il rigorismo etico di Kant*, Casa Editrice Maccari, Parma 1968.

LANDUCCI, SERGIO, *Sull'etica di Kant*, Guerini, Milano 1994.

- *La "Critica della Ragion pratica di Kant", introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2001.

LA ROCCA, CLAUDIO (a cura di), *Leggere Kant. Dimensioni della filosofia critica*, Edizioni ETS, Pisa 2007.

- *Le lezioni di Kant sull'Antropologia*, «Studi kantiani», 12, 2000, pp. 103-117.
- *Soggetto e mondo. Studi su Kant*, Marsilio Editori, Venezia 2003.
- *Strutture kantiane*, ETS, Pisa 1990.

LAU, CHONG-FUK, *Freedom, Spontaneity and the Noumenal Perspective*, in: «Kant-Studien», 99 (2008), pp. 312-338.

LAUTH, REINHARD, *Die Bedeutung des Sinn-Begriff in Kants praktischer Postulatenlehre*, in: «*Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens*», Suppl. 2, Münster 1963, pp. 585-601.

- *Hegel critique de la doctrine de la science de Fichte***,** Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1987.

LEHMANN, GERHARD, 'Anwendung und Übergang als Systemprobleme der Kantischen Philosophie', in: *Atti del XII Congresso internazionale di Filosofia, Vol. XII: Storia della filosofia moderna e contemporanea*, Sansoni, Firenze 1961, pp. 257-264. [in seguito in: G. Lehmann, *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, De Gruyter, Berlin 1969].

- «System und Geschichte in Kants Philosophie», in: Id.: *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, Berlin 1969, pp. 152-160 [tr. it. a cura di L. SCHIROLLO in: «Il Pensiero», 1958, n. 1, pp. 14-34].

LIPSCOMB, BENJAMIN J. B., «Moral Imperfection and Moral Phenomenology in Kant», in: Lipscomb, Benjamin J. B. and Krüger, James (hrsg. von), *Kant's Moral Metaphysics. God, Freedom, and Immortality*, De Gruyter Verlag, Berlin-New York 2010, pp. 49-79.

MCCARTY, RICHARD*, Kant's Theory of Action*, Oxford University Press, Oxford/New York 2009.

- *Kant's Incorporation Requiewmwnt: Freedom and Character in the Empirical World*, in: «Canadian Journal of Philosophy», 38, n. 3, Sept. 2008, pp. 425-452.

MANGANARO, PAOLO, *L'antropologia di Kant*, Guida Editori, Napoli, 1983.

- *Libertà sotto leggi*. *La filosofia pratica di Kant*, C.U.E.C.M., Catania 1989.

MARQUARD, ODO, *Skeptische Methode im Blick auf Kant*, Freiburg, Alber, 1958, p. 71, nota n. 86.

MARTINELLI, RICCARDO, *Kant, Mendelssohn e l'immortalità dell'anima*, in: «Studi Kantiani», 15, 2002, pp. 93-126.

MASULLO, ALDO e IVALDO, MARCO (a cura di), *Filosofia trascendentale e destinazione etica. Indagini su Fichte (Atti del Convegno di Napoli, 10-12 novembre 1992)*, Guerini e Associati, Milano 1995.

MCINTOSH, J.J., *The Impossibility of kantian Immortality*, in: «Dialogue», 19, 1980, pp. 219-234.

MELCHIORRE, VIRGILIO, *Lo schematismo storico in kant*, in: «Studi di filosofia in onore di Gustavo Bontadini», vol. II, pp. 53-85.

MENEGONI, FRANCESCA, *Fede e religione in Kant (1775-1798)*, «Pubblicazioni di Verifiche», 39, Trento 2005, pp. 128.

- *Finalità e destinazione morale nella "Critica del Giudizio" di Kant*, «Pubblicazioni di Verifiche», 12, Trento 1988, pp. 158.
- *Finalità e scopo finale nelle introduzioni alla kantiana "Critica del Giudizio"*, in: «Verifiche», 17, 1988, pp. 327-351.
- *La "Critica del Giudizio" di Kant. Introduzione alla lettura*, Nuova Italia (poi Carocci), Roma 1995.
- *Le ragioni della speranza*, Il Poligrafo, Padova 2001.

MILLER, EDMUND MORRIS, *Moral Law and the Highest Good*, in: «University of Melbourne Publications», 11, Melbourne 1928, p. 144-171.

MORI, MASSIMO, 'Felicità, virtù e religione in Kant', in: PIRILLO, NESTORE (a cura di), *Kant e la filosofia della religione*, Morcelliana, Brescia 1996.

MULHOLLAND, LESLIE A., «Freedom and Providence in Kant's Account of Religion: The Problem of Expiation», in: PHILIP J. ROSSI and MICHAEL WREEN (ed. by), *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*, Indiana University Press, Bloomington and Indianopolis 1991, pp. 77-102.

MUNZEL, FELICITAS G., *Kant's Conception of Moral Character. The "Critical" link of* Morality,

Anthropology, and Reflective Judgment, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1999.

NAISHTAT, FRANCISCO, 'Revolution, Discontinuity and Progress in Kant: Copernican Revolution and Asymptotic Revolution in Critical Philosophy', in: G. Almeida, V. Rohden, M. Ruffing, R.R. Terra (Hrsg.), *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlin/New York 2008, Bd. IV, pp. 41-50.

NEBEL, NORA, *Ideen von der Zeit. Zeitvorstellungen aus kulturphilosophischer Perspektive*, Tectum Verlag, Marburg 2010.

NISBET, ROBERT, *History of the Idea of Progress*, New York, Basic Books, 1980.

NUYEN, A. T., *Kant on God, Immortality, and the Highest Good*, in: «The Southern Journal of Philosophy», XXXII, 1994, pp. 121-133.

OLSON, MICHAEL J., *The Intuition of Simultaneity: 'Zugleichsein' and the Constitution of Extensive Magnitudes*, in: «Kant-Studien», 101, 2010, pp. 429-444.

PAGANO, GIACOMA M., «Il problema dell'immortalità dell'anima in Kant», in: MANNO, G.A. (a cura di), *Anima*, Edizioni Deboniane, Napoli 1979, pp. 267-280.

PALMQUIST, STEPHEN, *The Idea of Immortality as an Imaginative Projection of an Indefinite Moral Future*, in: BACIN, STEFANO - FERRARIN, ALFREDO - LA ROCCA, CLAUDIO, RUFFING, MARGIT (hrsg. von), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Kant-Kongresses 2010*, Walter De Gruyter, Berlin – New York 2013, pp. 925-936.

- *The kantian Grounding of Einstein's Worldview: (I) The Early Influence of Kant's System of Perspectives*, in: «Polish Journal of Philosophy», vol. IV, n. 1 (2010), pp. 45-64.

PAREYSON, LUIGI, *Fichte. Il sistema della libertà*, Mursia, Milano 1976.

PATON, H. J., *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1971.

- *Kant's Metaphysics of Experience*, London 1970 (2 voll)

PEROVICH, ANTHONY, *Immortality, Religion, and The End of All Things*, in «Kant's Philosophy of Religion Reconsidered», ed. a cura di P. Rossi e M. Wreen, Bloomington, Indiana University Press, 1991, pp. 165-173.

PHILONENKO, ALEXIS, *La Théorie Kantienne de l'Histoire*, Librairie Philosophique J. VRIN, Paris 1986.

- *L'oeuvre de Kant*, Paris 1972, vol. 2, pp. 169-170.

PICHT, GEORG, *Die Erfahrung der Geschichte*, Vittorio Klosterdamm Verlag, Frankfurt a. M., 1958.

- *Kants Religionsphilosophie*, Stuttgart 1985.
- «Über das Böse», in: ID., *Hier und Jetzt. Philosophieren nach Auschwitz und Hiroschima*, Bd. II, Stuttgart 1980, pp. 484-500.

PIPER, ADRIAN, *Kants intelligibler Standpunkt zum Handeln*, in: Hans-Ulrich Baumgarten and Carsten Held (ed.), Sistematische Ethik mit Kant (München/Freiburg: Alber, 2001).

POGGE, THOMAS, *The Categorical Imperative*, in: Höffe, Otfried, ed., "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar", Klosterdamm, Frankfurt 1989, pp. 172-193.

POSER, HANS, *Dalla durata alla forma dell'intuizione. Il concetto di tempo nel XVII e XVIII secolo*, in: Ruggiu, L. (a cura di), *La filosofia del tempo*, Mondadori, Milano 1998, pp. 113-127.

- *Zeit und Ewigkeit. Zeitkonzepte als Orientierungswissen*, in: Baumgartner, H.M. (hrsg. von), *Das Rätsel der Zeit*, Freiburg 1993, pp. 17-50.

POTTER, NELSON, *Maxims in Kant's Moral Philosophy*, in: «Philosophia», 23, July 1994, pp. 59-90.

PUPI, ANGELO, *La formazione della filosofia dei K. L. Reinhold*, 1784-1794, Vita e Pensiero,

Milano 1966.

REATH, ANDREWS, *Intelligible Character and the Reciprocity Thesis*, in: «Inquiry», 36, 1993, pp. 419-30.

- e TIMMERMANN J. (eds.), *Kant's Critique of Practical Reason. A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.

RECKI, BIRGIT, *Der Kanon der reinen Vernunft*, in: Willaschek, Marcus and Mohr, Georg (Hrsg.), Immanuel Kant, Kritik der Reinen Vernunft, Akademie Verlag, Berlin 1998, pp. 597-616.

RICKEN, FRIEDO, «Die Postulate der reinen praktischen Vernunft», in: O. Höffe (hrsg. von), *Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft*, Berlin 2002, pp. 161-202.

- «Homo noumenon und homo phaenomenon. Ableitung, Begründung und Anwendbarkeit der Formel von der Menschheit als Zweck an sich selbst», in: Höffe, Otfried, ed., "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar", Klosterdamm, Frankfurt 1989, pp. 172-193.
- und MARTY, FRANCOIS (hrsg. von), *Kant über Religion*, Kohlhammer, Stuttgart 1992.

RICOEUR, PAUL, *Le conflict des interprétations. Essais d'herméneutique*, Édition du Seul, Paris 1969.

ROGOZINSKI, JACOB, *Le don de la Loi. Kant et l'énigme de l'éthique*, Presses Universitaires de France, Paris 1999.

ROHS, PETER, *Die Zeit des Hadelns. Eine Untersuchung zur Handlungs- und Normentheorie*, Anton Hain Verlag, Königstein 1980.

- *Gedanken zu einer Handlungstheorie auf transzendentalphilosophischer Grundlage*, in: Prauss, 1986, pp. 219-245.
- *Über die Zeit als Mittelglied zwischen intelligiblen und sensiblen,* «Fichte-Studien», 6, 1994, 95-116.

ROSENFELDT, TOBIAS, *Was es nicht gibt. Eine Untersuchung des Begriffes der Existenz*, Habilitationsschrift an der Philosophischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg 2006.

- *Dinge an sich und sekundäre Qualitäten*, in: Jürgen Stolzenberg (Hg.), Kant in der Gegenwarüt, Berlin, New York 2007, pp. 167, 209.

RUGGIU, LUIGI, *La filosofia del tempo*, Mondadori, Milano 1998.

RUMSEY JEAN P., *Agency, human nature and character in Kantian theory*, in: «The Journal of Value Inquiry», 24, 1990, pp. 109-121.

- *The Development of Character in Kantian Moral Theory*, in: «Journal of the History of Philosophy», XXVII, 1989, pp. 247-265.

SALMONY, HANSJÖRG ALFRED, *Kants Schrift «Das Ende aller Dinge»*, EVZ Verlag, Zürig 1962.

SALVUCCI, PASQUALE, *Grandi interpreti di Kant. Fichte e Schelling*, S.T.E.U., Urbino 1958.

- *Kant e la temporalità*, in: Il concetto di tempo. Atti del XXXII Congresso Nazionale della Socièta Filosofica Italiana, a cura di Giovanni Casertano, Loffredo, Napoli, 49-69.
- *L'uomo di Kant*, Argalia Editore, Urbino 1961.
- *La dottrina kantiana dello schematismo trascendentale*, S.T.E.U., Urbino 1957.

SAVAGE, DENIS, «Kant's Rejection of Divine Revelation and His Theory of Radical Evil», in: PHILIP J. ROSSI and MICHAEL WREEN (ed. by), *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*, Indiana University Press, Bloomington and Indianopolis 1991, pp. 54-76.

SCHAEFFLER, RICHARD, *Die Struktur der Geschichtszeit*, Vittorio Klosterdamm, Frankfurt am Main, 1963.

SHEROVER, CHARLES M., *The Question of Noumenal Time*, in: «Man and World», 10, 1977, pp. 411-434.

SCHÖNECKER, DIETER, *Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit*, Walter de Gruyter, Berlin 2005.

SCHWABB, JOHANN CHRISTOPH, *Vergleichung des Kantischen Moralphilprincips mit dem Leibnizisch-Wolffischen*, in: «Aetas kantiana», 252, p. 206.

SCHWARTZ, MARIA, *Der Begriff der Maxime bei Kant. Eine Untersuchung des Maximenbegriffs in Kants praktischer Philosophie*, LIT Verlag, Berlin 2006.

SCHWEITZER, ALBERT, *Die Religionsphilosophie Kants*, Verlag von J. C. B. Mohr, Freiburg 1899.

SCHRADER, GEORGE, *The Status of Teleological Judgement in the Critical Philosophy*, in: «Kant-Studien», 45, 1-4, 1953-4.

SCRIBANO, EMANUELA, *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica d Descartes a Kant*, Laterza, Roma-Bari 1994.

SESTI, MARIO, *La duplicazione del tempo. Appunti su Kant e il primo Heidegger*, in: «Il Cannocchiale. Rivista di studi filosofici», 1/3 (1981), pp. 80-100.

SILBER, JOHN R., *Der Schematismus der praktischen Vernunft*, in: «Kant-Studien», 56, 1965-66, pp. 253-273.

- *The copernican Revolution in Ethics: The Good reexamined*, in: «Kant-Studien», 51, 1959-60, pp. 85-101.
- 'The Ethical Significance of Kant's Religion', in: Kant, Immanuel, *Religion within the Limits of Reason Alone*, T. M. Green and H. H. Hudson (eds.), Harper and Row, New York 1960, lxxix-cxxxiv.
- *The Importance of the Highest Good in Kant's Ethics*, in: «Ethics», 73, 1963, pp-179-197.
- *Kant's Ethics. The Good, Freedom, and the Will*, Walter de Gruyter Boston-Berlin 2012.

SIMMEL, GEORG, *Kant. Sechzehn Vorlesungen*, Leipzig [1905^2 (1904^1), pp. 125-135], 1924^6

SMARGIASSI, MARIO, *I limiti del sapere: metafisica e ragion pratica in Kant*, in: «Dialeghestai. Rivista telematica di Filosofia», VI, 2004.

SMITH, S. G., *Worthiness to be Happy and Kant's Concept of the Highest Good*, in: «Kant-Studien», 75, 1984, pp. 168-190.

SOMMERLATH, ERNST, *Kants Lehre vom intelligiblen Charakter. Ein Beitrag zu seiner Freiheitslehre*, Leipzig 1917.

SOURIAU, MICHEL, *Le jugement réfléchissant dans la philosophie de Kant*, Alcan, Paris 1926.

STEINBERG, DIANE D., *Spinoza's Theory of the Eternity of the Mind*, in «Canadian Journal of Philosophy», XI (1981), pp. 35-68;

STERN, PAUL, *The Problem of History and Temporality in kantian Ethics*, in: «The Review of Metaphysics», vol. 39, n° 3, March 1986, pp. 505-545.

STROBACH, NICO, *The Moment of Change. A Sistematic History in the Philosophy of Space and Time*, Kluwer Academic Publishers, London-Boston 1998.

SUSSMAN, DAVID, «Unforgivable Sins? Revolution and Reconciliation in Kant», in: SHARON ANDERSON-GOLD and PABLO MUCHNIK (ed. by), *Kant's Anatomy of Evil*, Cambridge University Press, New York 2010, pp. 215-335.

TAFANI, DANIELA., «Il fine della volontà buona in Kant», in: FONNESU, LUCA (a c. di), *Etica e mondo in Kant*, Il Mulino, Bologna 2008, pp. 145-164.

TEMMER, MARK J., *Time in Rousseau and Kant*, Gevéve, Paris 1958.

TOGNINI, GIORGIO, (a cura di), *Introduzione alla morale di Kant. Guida alla "Critica"*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1993.

TOMASI, GABRIELE, *La voce e lo sguardo. Metafore e funzioni della coscienza nella dottrina kantiana della virtù*, Edizioni ETS, Pisa 1999.

TORRALBA, JOSÉ M., *La ineludible dimensión moral del actuar humano. La relación entre teoría de la acción, racionalidad práctica y ética*, in: «Cuadernos de anuario filosófico», 2009.

- *La teoría de la acción de Kant. Del concepto de máxima como regla autoimpuesta a la descripción de la acción*, en «*Tópicos* », 41 (2011), pp. 17-61.

- *Libertad, Objeto Práctico y Acción*, Europea Memoria I/72, Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York 2009.
- «The Two Objects of Practical Reason. Moral autonomy, human causality, and inner disposition (*Gesinnung*)», in: BACIN, STEFANO - FERRARIN, ALFREDO - LA ROCCA, CLAUDIO, RUFFING, MARGIT (hrsg. von), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Kant-Kongresses 2010*, Walter De Gruyter, Berlin – New York 2013, pp. 693-705.

TROELTSCH, ERNST, *Das Historische in Kants Religionsphilosophie*, in: «Kantstudien», 9, 1904, (tr. it. di S. Sorrentino in TROELTSCH, ERNST, *Religione Storia Metafisica*, a cura di S. Sorrentino, presentazione di G. Cantillo, Libreria Dante & Descartes, Napoli 1997, pp.177-345).

- *Scritti scelti*, a cura di Francesco Ghia, UTET, Torino, 2005.

VALENZA, PIERLUIGI, *Reinhold e Hegel. Ragione storica e inizio assoluto della filosofia*, CEDAM, Padova 1994.

VANNI ROVIGHI, S., *Il problema morale nella filosofia di Kant*, Appunti di lezioni, Mora, Novara 1956-7.

VERRA, VALERIO, *Reinhold e le lettere su la filosofia kantiana*, Edizioni di «Filosofia» Torino 1952.

- *Il secondo centenario "della dottrina della scienza" di Fichte*, Bardi, Roma 1995.

VERWEYEN H. J., 'La dottrina filosofica di Dio in Kant, nell'orizzonte di una teologia dopo Auschwitz', in: PIRILLO, NESTORE (a cura di), *Kant e la filosofia della religione*, Morcelliana, Brescia 1996.

VINCI, PAOLO, *"Coscienza infelice e anima bella". Commentario alla Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, Guerini e Associati,1999.

VLEESCHAUWER, HERMAN JEAN DE, *La Déduction transcendantale dans l'ouvre de Kant*, Champion, Anvers-Paris-La Heye 1937.

- *L'evoluzione del pensiero di Kant*, Bari, Laterza 1976.

WALKER, RALPH, *Kant*, Henly, Boston-London, 1978.

WARD, KEITH, *The development of Kant's view of Ethics*, Basil Blackwell, Oxford 1972.

WATKINS, ERIC, 'Kant', in: Timothy O'Connor and Constantine Sandis (Edited by), *A Companion to the Philosophy of Action*, Wiley Blackwell, Hoboken, New Jersey 2010.

WEIL, ERIC, *Philosophie morale*, VRIN, Paris 1961.

- *Problèmes kantiens,* 2ª Ed., Vrin, Paris 1970 [tr. it. a cura di P. Venditti, Quattroventi, Urbino, 1980].

WENDORFF, RUDOLF, *Zeit und Kultur. Geschichte des Zeitbewußtseins in Europa*, Westdeutscher Verlag, Wiesbaden 1980.

WIKE, VICTORIA S., *Another Look at Kant's Arguments for Immortality*, in: «Proceedings of the 8th International Kant Congress», Washington1995, II, 2, pp. 661-8.

- *Kant on happiness in Ethics*, State University of New York Press, New York 1994.
- *Kant's Antinomies of Reason: Their Origin and Resolution*, University Press of America, Washington D.C. 1982.

WILLASCHEK, MARCUS, «Die Tat der Vernunft. Zur Bedeutung der These vom "Fectum der Vernunft"», in: FUNKE, GERHARD (hrsg. von), *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses*, Bd. 2.1, Bonn-Berlin 1991, pp. 455-466.

- mit MOHR, GEORG (Hrsg. von), Immanuel Kant, *Kritik der Reinen Vernunft*, Akademie Verlag, Berlin 1998.
- *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*, J.B. Metzler Verlag, Stuttgart/Weimar 1992.

- «The primacy of practical reason and the idea of practical postulate», in: Reath A., Timmermann J. (eds by), *Kant's Critique of Practical Reason. A Critical Guide*, Cambridge Univ. Press, 2010.

WIMMER, REINHARDT, WIMMER, REINER, «Homo noumenon. Kants praktische-moralische Anthropologie», in: FISCHER, NORBERT (Hg.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2004, pp. 347-390.

- *Kants kritische Religionsphilosophie*, de Gruyter, Berlin-New York 1990.

WINDELBAND, WILHELM, *Nacht Hundert Jahren*, in: «Kantstudien», 9, 1904, pp. 5-20.

WOLFF, EDGAR, *Kant et l'immortalité de l'âme*, in: «Archives de Philosophie», 34, 1971, pp. 451-471.

WOOD, ALLEN, «Kant and the Intelligibility of Evil», in: SHARON ANDERSON-GOLD and PABLO MUCHNIK (ed. by), *Kant's Anatomy of Evil*, Cambridge University Press, New York 2010, pp. 144-172.

- *Kant's moral Religion*, Cornell University Press, Ithaca and London, 2009.
- *Kant's Ethical Thought*, Cambridge University Press: 1999.
- Rational Theology, moral faith, and religion, in: Paul Guyer (Eds. by), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, New York 1992, pp. 394-416.
- *Unsociable Sociability: the Anthtopological Basis of Kantian Ethics*, in: «Philosophical Topics», 19 (1991), 325-351.

YOVEL, YIRMIAHU, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton University Press, Princeton 1980.

- (a cura di), *Kant's practical Philosophy reconsidered*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1989.

ZELDIN, MARY BARBARA, *Principles of Reason, Degrees of Judgment, and Kant's Argument for the Existence of God*, in: «Monist», 54, 1970, pp. 285-301.

- *The summum Bonum, the moral Law, and the Existence of God*, in: «Kantstudien», 62, 1971, pp. 43-54.

ZIMMERMANN, STEPHAN (hrsg. von), *Kant und die 'Kategorien der Freiheit'. Akten der Tagung Bonn 3012*, de Gruyter, Berlin/New York 2014 (in corso di stampa).

ZUOLO, FEDERICO, *Il progresso morale in Kant. Impossibilità ontologica e necessità pratica*, in: «Rivista di Filosofia», 100 (3), Bologna 2009, pp. 373–396.

APPENDICI

DEUTSCHES INHALTSVERZEICHNIS DER DISSERTATION

VORWORT 11-19

EINLEITUNG 21

I. Eine erste Unterscheidung zwischen *Dauer* und *Zeit*: die Dauer Gottes in der *vorkritischen Schriften* 22

II. Die Definitionen von Zeit und Dauer in der *Kritik der reinen Vernunft* 30

ERSTER TEIL

Die qualititive Zeit der moralischen Subjektivität 38

IV. Die Maximen und das Prozess ihrer Bildung 39

V. Bildung und Entwicklung des intelligiblen Charakters 62

VI. Causa noumenon 70

ZWEITER TEIL

Die unendliche Dauer der Persönlichkeit und das Postulat Gottes 83

VII. Das höchste Gut und die Gebräuche der Vernunft 84

VIII. Die unendliche Dauer der Persönlichkeit: die Unsterblichkeit der Seele 99

IX. Die fortlaufende Struktur der unendlichen Dauer. Immanente und transzendente Zukunft 110

X. *Duratio Noumenon*. Die Idee einer 'Dauer ohne Zeit' 127

XI. Das Postulat Gottes. Eine synchronische Zeit 141

XII. Der praktische Schematismus 158

DRITTE TEIL

Die Vermittlung zwischen *Dauer* und *Zeit*. Entwicklung und Revolution 179

VI. *Wille-Willkuer*. Bestandteile freies Handelns 180

VII. Die menschliche Natur als Freiheit. Die Gesinnung und das radikale Böse 188

VIII. Anlage zum Guten und Hange zum Bösen 195

IX. *Revolution der Denkungsart* 210

X. *Wiederherstellung*. Zukunft, Gegenwart, Vergangenheit 227

Bibliographie 248

Anhang

Deutsche Zusammenfassung der Dissertation 265
Deutsches Inhaltverzeichnis der Dissertation 266

Erste Teil 267
Zweiter Teil 278
Dritter Teil 300

Selbstständigkeitserklärung 311

ERSTER TEIL

Die qualititive Zeit der moralischen Subjektivität

I.1. DIE MAXIMEN UND DER PROZESS IHRER BILDUNG

Dieses Kapitel konzentriert sich auf den Begriff der Maxime. Die Ebene der Analyse ist diejenige des intelligiblen Bildungsprozesses der Regeln, die das Handeln im Augenblick der Willensbestimmung als Synthese der normativen, bewertenden und motivierenden Bestandteile versteht.

Als subjektiv repräsentiert die Maxime eine Kontingenz der Handlung und der moralischen Wahl; trotzdem, aus der engen Verbindung mit dem objektiven Gesetz, besitzt sie schon den Status eines Principium, das die Komplexität des menschlichen Lebens ordnet. Das, was die Maxime charakterisiert, ist gerade diese zweifache Struktur von etwas Subjektivem, das trotzdem als Prinzip gilt. Die Maxime öffnet den Vermittlungsraum zwischen der Universalität der Handlungsregeln, die vom Gesetz verlangt wird, und der Individualität des konkreten Lebens, die die Praxis des ethischen Lebens benötigt. Als subjektiv wäre die Maxime nie fähig, obgleich sie den Willen aus ihrer universellen Form bestimmt, ein für alle Mal die absolute Notwendigkeit des unbedingten Gebotes auszudrücken. Infolgedessen kann das Gesetz nie *definitiv* vom Subjekt vorgestellt – und damit gewollt und erfüllt – werden; es darf nichtsdestotrotz *von Mal zu Mal* als Maxime angenommen werden, in *jeder* Willensbestimmung.
Vor dem Hintergrund dieser Spannung zwischen der Universalisierung der Maximen und der Versachlichung des Gesetzes ist das Paradigma von der Anwendung des Gesetzes diskutierbar, während das Paradigma der Maximenbildung als einzige Einheit des moralischen Bewusstseins angemessen scheint. Das Faktum der Vernunft selbst zeigt sich als eine dynamische Aktivität.

Die reine Vernunft, die durch ein *Factum* sich als Vermögen – einerseits ein verbindliches Gesetz durchzusetzen, anderseits als eine Motivation, den Willen subjektiv zu bestimmen –, präsentiert, zeigt sich selbst in ihrer konstitutiven praktischen Dimension. Sie beweist zwar ihre Realität und diejenige aller Bestandteile, die eine Rolle bei der Willensbestimmung spielen.[702] Dadurch nimmt die reine praktische Vernunft eine ontologische Dimension, besser gesagt, eine ontologische Dimension der Praxis an.[703] Diese rechtfertigt die Idee der Existenz einer Vernunft, die den Willen, durch die Präsentation des moralischen

[702] Vgl.: KpV A 3.
[703] Vgl.: Ivaldo, M., *Ragione pratica*. *Kant, Reinhold, Fichte*, Edizioni ETS, Pisa 2012.

Gesetzes, als Regel und gleichzeitig als Motivation, als *principium dijudicationis et executionis*, bestimmt. «Also kann die objektive Realität des moralischen Gesetzes durch keine Deduktion […]»;[704] trotz solcher Abwesenheit einer Deduktion, steht ihre Realität «*für sich selbst fest*»[705], hat das moralische Gesetz eine für sich selbst feste objektive Realität; es kann sich selbst ständig unabhängig von den empirischen Bedingungen beweisen, weil das Faktum der Vernunft eine *Festigkeit* zeigt. Ein solche Festigkeit der objektiven Regeln soll ihr *pendant* auf der Ebene der subjektiven Regeln und der von der Maximenbildung strukturierten Realität des Handelns finden, um subjektiv eine Kontinuität der Bestimmungen für das Gesetz einzusetzen. Das besondere moralische Erfahren besteht in einem immer neuen Prozess der Annahme des moralischen Gesetzes. Im positiven Fall der Verbesserung gäbe es eine gewisse Festigkeit der Achtung, ein beharrlicher Bezug auf das Gesetz; es profiliert sich ein Erfahren, das von ständigen Bestimmungen in der Welt gekennzeichnet ist, die nach einem anerkannten und ausgeführten Wert und aus gültigem und motiviertem Grunde angenommen werden.[706]

Die Bildung der subjektiven *Principia* ist ein Prozess, der nicht nur die logische Formulierung der Maximen einschränken wird, sondern der sich selbst mit demselben Prozess der Willensbestimmung, derjenige, der Verwirklichung ermöglicht, identifiziert. Die Maxime ist integrierender Teil der moralischen Wahl, weil sie eine Regel ist, die ihre Form während der Wahl annimmt, und keine Regel beachtet. Das Subjekt hat tatsächlich «die Maxime im Herzen».[707] In ihrer neuen Problemstellung präsentiert die *Kritik der praktischen Vernunft* die Maxime in ihrer motivierenden und nicht nur bewertenden Komponente. Aus dem hier gezeigten engen Zusammenhang zwischen Interesse und Achtung für das Gesetz, und dem Gesetz und der Maxime, stellt die zweite *Kritik* eine direkte Verbindung zwischen der Maxime und den Interessen her: «Auf dem Begriff eines Interesse gründet sich auch der einer Maxime».[708] Dadurch ist der Nexus Gesetz–Achtung–Interesse–Maxime hergestellt.

Die Maximen, mit allen Elementen, die sie enthalten, haben einen engen Verbund mit dem effektiven Handeln in der Welt. In der positiven Bewertung des Objektes, zu verwirklichen (und zwar als *principium dijudicationis*), zeigen sie einen praktischen erkennenden Aspekt; in der Verbindung mit dem moralischen

---

[704] KpV A 81.
[705] KpV A 82.
[706] Über die Orientierung der pragmatischen Vernunft als Entwicklung der Erfahrung, die in Zusammenhang mit dem Philosophieren selbst die *Erfahrenheit* gründet, siehe: Kaulbach, F., *Weltorientierung, Weltkenntnis und pragmatische Vernunft bei Kant*, in: Kaulbach, F. und Ritter, J., (hrsg. von), *Kritik und Metaphysik. Studien. Heinz Heimsoeth zum 80. Geburtstag*, De Gruyter, Berlin 1966, pp. 60-75.
[707] AA XXVII 207.
[708] KpV A 141. Über die Verbindung zwischen Interesse und Maxime, siehe: Bacin, S., *Il senso dell'etica. Kant e la costruzione di una teoria morale*, Società editrice Il Mulino MMVI, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2006, p. 192.

Gefühl haben sie auch eine faktische motivierende Rolle (als *principium executionis*) für eine gute Handlung. In der motivierenden Anerkennung der Werte des moralischen Gesetzes, und zwar im Interesse des Gesetzes zu handeln, zeigen sie die gleichzeitige Anwesenheit von beiden. In diesem Sinn sind die Maximen von Kant nicht nur als subjektive Referenznormen, die das Handeln leiten, sondern vor allem als subjektive Normen, die einen Wert für die moralische Motivation besitzen, anzunehmen.

Jeder neuen kontingenten Ordnung gegenüber erfordert die Maxime in jedem Augenblick des Handelns wieder formuliert, überprüft und gerechtfertigt zu werden. Die Maxime ist also kritik- und entwicklungspflichtig: Man kann immer eine subjektive Regel, d.h. das Verhältnis zwischen der Maxime und dem Gesetz modifizieren, ändern und diskutieren.

Das Ergebnis der Untersuchung ist die besondere Öffnung des Prozesses der Maximenbildung, die implizit auf eine enge formale Verbindung zwischen mehreren Willensbestimmungen – die zu unterschiedlichen Zeiten geschehen – verweist. Eine Maxime, die in der Vergangenheit angenommen worden ist, kann in der folgenden Bestimmung berichtigt werden. In den Wahlen, die sie ausdrücken, strukturieren sie ein moralisches Profil des Subjektes, als Ergebnis einer Bildung der in den vergangenen Entschlüssen angenommenen Orientierungen. Sie tragen zu einer möglichen Identitätseinheit des Subjektes bei.

Es scheint möglich, *a priori* eine solche Kontinuitätsverbindung – scheinbar historisch – zwischen unterschiedlichen strukturierten Einheiten (bei Wahlen beschlossenen normativen Ordnungen) herzustellen, d.h. eine Verbindung zwischen den Inhalten jeder Maxime als Synthese von Werte–Norm–Motivation, die in der Vergangenheit angenommen wurden oder in der Gegenwart und in der Zukunft anzunehmen sind.

Obgleich Kant näher gekommen zu sein scheint, ist er nicht bei einer Konzeption der Maximen als geschichtlicher Principia angekommen und hat immer die Ebene der Reinheit der Maximenbildung – Ebene der moralischen Theorie – und die der Maximenanwendung – Ebene der Anthropologie – getrennt betrachtet.[709] Die Tatsache, dass die Maximen selbst keine geschichtlichen Regeln sind, schließt trotzdem nicht aus, dass die Änderungen, denen sie unterworfen sind, einige Transformationen und Modifikationen bringen, die in der intelligiblen Dimension der Willensbestimmung geschehen.

Der Prozess der Maximenbildung stellt die Bedingungen einer möglichen *gesamten* Orientierung am Gesetz oder dagegen und einer gesamten moralischen Identität. Die moralische Theorie Kants scheint hier, a priori die Basen einer

---

[709] Vgl.: Pogge, T., *The Categorical Imperative*, in: Höffe, O., (Hg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Klosterdamm, Frankfurt 1989, pp. 172-193, s. 177 und Beck, L.W., *A Commetary on Kant's Critique of Practical Reason*, The University of Chicago Press, Chicago1960.

Struktur der Reihenfolge qualitativer Elemente, die sich auf das Kriterium der Bildung der Einigung aller Bestandteile der praktischen vernünftigen Subjektivität gründet, implizit geschaffen zu haben. Das Ergebnis der Untersuchung ist die besondere Öffnung des Prozess der Maximenbildung, die implizit auf eine enge formale Verbindung zwischen mehreren Willensbestimmungen – die zu unterschiedlichen Zeiten geschehen – verweist.
Der Prozess, wie er aus dem Bisherigen hervorgeht, ist nicht von der Zeit abhängig. Die Bildung der Maximen ist dagegen die Bildung (oder ihr Versuch) der richtigen normativen, motivierenden und bewertenden Ordnung, die die Unabhängigkeit *von der* Zeitbedingung der empirischen Welt ausdrückt und diese Unabhängigkeit *in derselben* Welt verwirklichen soll.
Die geöffnete Struktur der qualitativen Reihenfolge scheint sehr wichtig, damit die einzelne Entscheidung, frei zu handeln, eine Spandrille eines ganzen Prozesses sein könnte, d.h. einen Teil von der moralischen Aufgabe, die absolute Freiheit in der Welt zu verwirklichen.

I. 2 BILDUNG UND ENTWICKLUNG DES INTELLIGIBLEN CHARAKTERS

Eine interstrukturelle Verbindung zwischen den unterschiedlichen Bestimmungen des Subjektes lässt das Handeln als eine Komplexität der qualitativen Verbindungen der unterschiedlichen geschlossenen Wahlen zu unterschiedlichen Zeiten profilieren. Dadurch entwickelt sich eine Kontinuität der praktischen Bestimmungen, die eine gesamte moralische Qualifizierung der subjektiven Identität bildet, die sich allgemein *pro* oder *contra* das Gesetz stellt. In diesem Sinn stellt der Prozess der Maximenbildung die Bedingungen einer möglichen allgemeinen Orientierung zur Güte und einer ganzen moralischen Identität. Diese Ganzheit nennt Kant intelligiblen Charakter. Während seiner Entwicklung führt man einen Zusammenhang zwischen der Qualität der Maxime und dem Andauern ihrer Annahme ein.
Unter dem Charakter als Denkungsart versteht Kant die noumenale Seite der Praxis der Freiheit, d.h. die Stelle der Bildung und der Herstellung der festen Maximen, die die Handlung des Subjekts bestimmen. In diesem Kontext sind die Passagen A 553-554, B 581-2 der *Kritik der reinen Vernunft*[710], die *Grundlegung*

[710] Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, in AA III; It. Übers. von G. Colli, Adelphi, Milano, 1976; schon Einaudi, Torino 1957. Hier unterscheidet Kant zwischen empirischem und intelligiblem Charakter, der unabhängig von der Zeit ist. Vergleiche dazu den Kommentar von Heimsoeth, H., *Transzendentale Dialektik. Ein Kommentar zu Kants «Kritik der reinen Vernunft»*, IV, Die Methodenlehre, Berlin-New York 1971 und die Studie von Landucci, Sergio, *Sul 'carattere' intelligibile e il 'carattere' empirico*, in: Id., «Sull'etica di Kant», Guerini, Milano 1994, pp. 251-66.

der Metaphysik der Sitten und die *Reflexion zur Anthropologie N. 1113*[711], die *Reflexionen zur Anthropologie 1155-1232*[712] und schließlich die *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*[713] zentral.

Die Phänomenologie der moralischen Handlung befindet sich innerhalb des Augenblicks der Gesinnung, der Bestimmung des Willens und der Motivation. Die Handlungen der praktischen Vernunft bestehen in der Vorbereitung dessen, was wir im gewöhnlichen Sprachgebrauch eine Handlung zu nennen pflegen, also in der Bildung von Handlungsabsichten und allem, was damit zusammenhängt.

Mit der Charakterlehre hat Kant das Verhältnis zwischen Natur und Freiheit in einem einzigen Individuum gemeint. Der Charakter ist das Gesetz der Kausalität, die die Form des Intelligiblen und Moralischen dem Sinnlichen und Natürlichen gegenüberstellt. Mit der kantischen Lehre vom intelligiblen Charakter sind wir auf einer innerlichen Ebene des Subjekts: Der Charakter ist der intelligible Ort, der in einer absoluten Einheit die materielle Seite aller möglichen Bestimmungen (die Maxime) vereinigt. Es ist der intelligible Charakter des Menschen, der nach dem Sollen handelt: Unter intelligiblem Charakter soll man deshalb die Summe der praktischen Maximen eines Subjekts verstehen. Kant hat die Bildung des intelligiblen Charakters als einen Prozess gedacht:

> Die Bildung des Characters und denn der Maximen aus dem Naturel gehen voran, das zweite ist Disciplin und geschieht durch Zwang.[714]

---

[711] Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten,* 1785, in AA IV*;* It. Üb. von Gonnelli, Filippo, Laterza, Roma – Bari, 1997; Kant, I., *Reflexionen zur Anthropologie, in: AK* XV. Hier ist der Charakter die spezifische Beschaffenheit des guten Willens. Die zentralste Studie über das Verhältnis zwischen dem Charakter und dem guten Willen ist: Ameriks, K., *Kant on the Good Will*, in: *Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, hrsg. von O. Höffe, Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1989 (2010).

[712] Kant, I., *Reflexionen zur Anthropologie, in:* AA XV. Die *Reflexionen* präsentieren eine ganze Behandlung des intelligiblen Charakters als Denkungsart. Über die Studien, die die Reflexionen Kants über die Anthropologie behandeln, siehe: Brandt, Reinhard, *Kants Anthropologie. Die Vorlesung*, in: «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie», 19, 1994, pp. 41-49. Id., *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie*, Kant-Forschungen, 10, Hamburg, 1999; Heimsoeth H., *Freiheit und Charakter. Nach den Kant-Reflexionen Nr. 5611 bis 5620*, in: Prauss, Gerold, *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von erkennen und handeln*, Kiepenheuer & Witsch, Köln 1973, Tr. It. *Libertà e carattere secondo le Riflessioni 5611-5620*, in Tognini, Giorgio (a cura di), *Introduzione alla morale di Kant*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1993, pp. 95-114; La Rocca Claudio, *Le lezioni di Kant sull'Antropologia*, in: «Studi kantiani», 12, 2000, pp. 103-117; Manganaro, Paolo, *L'antropologia di Kant*, Guida Editori, Napoli, 1983; Marcucci, Silvestro, *Etica e antropologia in Kant*, in «Idee», 42 (1999), pp. 9-23.

[713] Kant, I., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798, in: AA VII, ; It. Übers. von A. Guerra, Roma-Bari 2009. Dies ist der einzige Text, in dem Kant systematisch den Charakter behandelt. In diesem Zusammenhang siehe: Becker W., *Kants pragmatische Anthropologie*, *Einleitung* in: I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Philipp Reclam, Stuttgart 1983, pp. 9-26; Brandt Reinhard, *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie*, Kant-Forschungen, 10, Hamburg, 1999; Patrick Frierson, *Character and Evil in Kant's Moral Anthropology*, in: «*Journal of the History of Philosophy*», 2006: Id., *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*, Cambridge University Press, 2003; Norbert Hinske, *Kants Idee der Anthropologie*, in: «Die Frage nach dem Menschen», hrsg. Heinrich Rombach, Karl Alber: 1966.

Der Prozess der Bildung der Maximen geschieht *vor* der Offenbarung der Wirkungen der Handlungen, d.h. *vor* den Handlungen als Begebenheiten. Die Bildung der Ordnung der Maximen ist nicht die Bildung des Charakters, die Kant in den *Reflexionen zur Anthropologie*, in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* und in der *Pädagogik* thematisiert hat. Während man unter Bildung des Charakters nur die Entwicklung der guten Gewohnheiten, die durch Beispiele und Vorbilder geschieht (empirischer Charakter), versteht, versteht man unter Bildung der Maximen die Bildung einer normativen Ordnung, die das Handeln zusätzlich auf einer intelligiblen Ebene regelt (intelligibler Charakter).
In *RA 1518*, eine lange Reflexion, die dem Charakter als Denkungsart gewidmet ist, beschreibt Kant die Festigkeit und die Beharrlichkeit der Grundsätze als "die feste Anhänglichkeit an Grundsätze, Maximen"[715]: Ohne Beihilfe des sinnlichen Elements, die "beharrlichen Grundsätze giebt allein die Vernunft".[716] Der Prozess der Konstitution, der den Handlungen in der sinnlichen Welt zuvorkommt, geschieht "durch Übungen in einem *festen* Vorsatz".[717] In der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* ist der intelligible Charakter durch die „Festigkeit und Beharrlichkeit in Grundsätzen" [718] gekennzeichnet.

> Ein Mensch, der kein beständiges *principium* seiner Handlungen, mithin keine Einförmigkeit hat, hat keinen Character. [...] Zum Character gehöret Festigkeit und Einheit des *principii*.[719]

Die Handlungen des Menschen, der einen guten Charakter hat, d.h., der frei seinen Willen bestimmt, sind Handlungen, die als beständiges *principium* der Vernunft antworten. Festigkeit und Einheit der *principii* konstituieren den intelligiblen Charakter, der auch als "praktische konsequente Denkungsart nach unveränderlichen Maximen"[720] definiert wird.
Bei der freien Bestimmung der eigenen Handlung stellt das Subjekt, das frei handelt, eine hierarchische Ordnung der Maximen her. Um einen guten Charakter hervorzubringen, soll es eine Kontinuität zwischen mehreren Handlungen nach der Festigkeit, der Beharrlichkeit und der Ähnlichkeit der Maximen, die die

[714]RA 1210. Kelly Coble bestreitet, dass der Charakter ein Prozess der strengen Selbstbildung im Einvernehmen mit dem Ideal sei (sehe: Coble Kelly, *Kant's Dynamic Theory of Character*, «Kantian Review», vol. 7, 2003, pp. 38-71). Der Prozess der Selbstbildung geschieht auf einer intelligiblen Ebene der Selbstbestimmung. Felicitas Munzel kommentiert, dass die Bildung des Charakters ein fester Entschluss für die Adoption der Maximen sei, und das führt zu einer qualitativen Dimension der Festigkeit (Munzel G. Felicitas, *Kant"s Conception of Moral Character. The "Critical" link of* Morality, Anthropology, and Reflective Judgment, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1999, s. 55).
[715] RA 1518.
[716] *Ibid.*
[717] RA 1162.
[718] Anthr 186.
[719] RA 1113.
[720] KpV A 271.

Handlungen verursacht haben, geben. Der Prozess der Bildung der Ordnung der Maximen trägt zur Festigkeit dieser Ordnung bei.[721] Man erstellt so eine genaue Struktur des Handelns, die die Handlungen nach ihrer Rationalität, d.h. nach ihrem Festhalten an moralischen Gesetzen, zusammenhält.
Es ist wichtig zu zeigen, dass die Beharrlichkeit und die Festigkeit der Entscheidungen einen Prozess der Kristallisierung fester subjektiver Prinzipien erfordern. Diese Stabilisierung der Maximen geschieht noch im Subjekt als Noumenon, vor der tatsächlichen Bestimmung des Willens. Es scheint, dass die noumenale Perspektive der Bestimmung des Willens indirekt eine neue fortschreitende Ordnung des Noumenons einführt. Implizit zeigt ein solcher Prozess eine noumenale Reihenfolge, die aber nicht in der Zeit der 'reinen Anschauung' inbegriffen ist. Der Fortschritt der Verbesserung sieht, unvermeidlich, die Abfolge eines *Früheren* (qualitativ schlechter) und eines *Späteren* (qualitativ besser) vor: Also wird implizit Bezug auf eine *qualitative Zeit* (oder eine *moralische Zeit*), die der kantischen moralischen Subjektivität eigen ist, genommen. Die Beharrlichkeit zeigt hier die Kennzeichnung, in gewisser Hinsicht zeitlich, einer dauerhaften und ununterbrochenen ganzen Identität. In diesem Sinn ist der intelligible Charakter der Ort des moralischen Fortschrittes, der Identitätsraum, in dem man den Rhythmus der moralischen Veränderungen skandiert und in dem sich die eigene Zeit der Moralität ausdehnt.

I. 3 *CAUSA NOUMENON*

In der *Kritischen Beleuchtung* der *Kritik der praktischen Vernunft* bietet Kant eine Darstellung des intelligiblen Charakters im Kontext eines der zentralstn Argumente der transzendentalen Philosophie an: die These der Zeitunabhängigkeit des freien Handelns.

[721] Aus dieser Analyse entstand der Eindruck, dass dieses Thema sehr kontrovers ist. Einerseits scheint es, dass Kant sich eine Hervorbringung der Ordnung der Maximen, die eine Entwicklung des intelligiblen Charakters zeigen würde, und deshalb eine fortschrittliche Dimension ist, die dem Noumenon eigen ist, gedacht hätte. Andererseits hat Kant den intelligiblen Charakter als etwas, das durch eine Evolution geschieht, die er in der *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* thematisiert hat, definiert. Die kritischen Studien widerspiegeln die Kontroverse. Siehe: Coble Kelly, *Kant's Dynamic Theory of Character*, «Kantian Review», vol. 7, 2003, pp. 38-71; Patrick Frierson, *Character and Evil in Kant's Moral Anthropology*, in: «*Journal of the History of Philosophy*», 2006; Munzel G. Felicitas, *Kant"s Conception of Moral Character. The "Critical" link of* Morality, Anthropology, and Reflective Judgment, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1999; Rumsey Jean P., *Agency, human nature and character in Kantian theory*, «The Journal of Value Inquiry», 24, 1990, pp. 109-121; Id., *The Development of Character in Kantian Moral Theory*, «Journal of the History of Philosophy», XXVII, 1989, pp. 247-265; Sommerlath Ernst, *Kants Lehre vom intelligiblen Charakter. Ein Beitrag zu seiner Freiheitslehre*, Leipzig 1917.

Tatsächlich hat der Zeitbegriff nur eine Bedeutung für die Erscheinungen und nicht für die Dinge an sich, für das vernünftige Wesen, das frei handelt und das also als *causa noumenon* gedacht zu werden ist.[722] Der Philosoph fokussiert sich auf das Problem der Vereinbarkeit von Freiheit und Natur in einer einzelnen Handlung: Die mechanische und die psychologische Kausalität lassen sich nicht freie nennen, sie übertragen zwar nicht dem Subjekt die Verantwortung für eine böse Handlung, weil «die Bestimmungsgründe einer jeden Handlung desselben in demjenigen liegen, was zur vergangenen Zeit gehört und n i c h t m e h r i n s e i n e r G e w a l t ist»[723]. Die einzige mögliche Freiheit ist:

> Eine *transzendentale Freiheit* […] welche als Unabhängigkeit von allem empirischen und also von der Natur überhaupt gedacht werden muß[724].

Das Subjekt denkt an sich ausschließlich aus der Perspektive der vernünftigen Bestimmung seines Handelns, unabhängig von der Zeitbedingung: Die These der transzendentalen Philosophie über die *Unabhängigkeit* der Willensbestimmung von der empirischen, sinnlichen Bedingungen.[725] Beim sich als Ding an sich Denken hielt das Subjekt sein *Dasein* für absolut vorhergehend: «In diesem seinem Desein ist ihm nichts vorhergehend vor seiner Willensbestimmung.»[726] Mit dem Wort ‚vorhergehend' erscheint, neben dem transzendentalen Sinn, ein Bezug auf eine Dimension eines *Früheren*: Jede vernünftige Bestimmung stellt sich in einem Vorzeitigkeitsverhältnis der sinnlichen Bestimmung gegenüber.
Daraus geht hervor, was dem Subjekt als *causa noumenon* geschieht: Die reine Willensbestimmung betrifft als einzige und unbedingte freie Tat nur die enge Verbindung zwischen dem Gesetz und den Elementen, die in die Willensbestimmung involviert sind und sie ist ein unbedingt erstes und zeitloses Handeln im Vergleich mit den zahlreichen Bestimmungen seiner sinnlichen Existenz, d.h. seinen ständigen Reaktionen auf praktische Regeln des Handelns und empirische Beeinflussungen. Das Subjekt versteht die Komplexität seines eigenen Handelns, d.h. die Gesamtheit aller empirischen, psychologischen und kognitiven Mitursachen des praktischen Handelns, aus der Perspektive der eigenen Fähigkeit, den Willen unabhängig zu bestimmen.
Beim sich selbst in Beziehung zur sinnlichen Bestimmung Denken, besonders zur gesamten Totalität der kausal-empirischen Reihenfolge, betrachtet sich das Subjekt in seiner intelligiblen Existenz und hält die ganze sinnliche Reihenfolge der Begebenheiten seiner Existenz als eine Folge. Das intelligible Wesen bezieht sich auf etwas Nachfolgendes: Dadurch scheint hier ein Bezug zu einer Dimension des *Späteren* unvermeidbar.

---

[722] KpV A 170; siehe auch: KpV A 168.
[723] KpV A 174.
[724] KpV A 173.
[725] KpV A 175.
[726] *Ibid.*

Die Idee einer noumenalen Zeit scheint in diesem Zusammenhang aus einer Reihenfolge, die die ganze Reihenfolge des Sinnlichen als Folge des intelligiblen Wesens als *causa noumenon* betrifft, hervorzugehen. Das Verhältnis zwischen der *Existenz als Sinnenwesen* und der *intelligiblen Existenz* ist ein Verhältnis von Vorzeitigkeit und Reihenfolge. Die kausale Unterordnung des ganzen Empirischen unter die intelligible Existenz beweist die Möglichkeit für das Subjekt, sich für eine *causa noumenon* zu halten: Es hat die Pflicht, die bestimmende Kausalität seiner eigenen Kausalität als Erscheinung zu sein[727]. Unter dem Begriff *intelligible Existenz* versteht Kant die erreichte Positivität des freien Willensaktes bei der Annahme jedes anderen Willensaktes als Folge. Die einzelne Handlung, die frei bestimmt worden ist und die aber auch immer eine Begebenheit in der Welt ist, ist nicht wie die anderen Begebenheiten, die von der mechanischen Kausalität bestimmt sind, im *Hier* und *Jetzt* der sinnlichen Bestimmungen zu verstehen, sondern ist innerhalb einer Einheit des Sinnlichen, die eine einzige Folge der ersten Kausalität ist, zu begreifen.

Obgleich, wie aus dem Bisherigen hervorgegangen ist, es schwierig scheint, die Folge in keinem zeitlichen Sinn zu verstehen (als eine Folge, die zeitlich der Ursache folgt), scheint es trotzdem unmöglich, die Totalität der Folgen als eine Reihenfolge, die nach der sinnlichen Zeit geschieht, zu denken.[728] Einerseits kann die Ganzheit der Folge (sinnliche Existenz) nicht in keiner Hinsicht auf die Zeit gedacht werden; anderseits kann die Totalität der Folge, gerade als Ganzheit, nicht im Sinne von Zeit als Anschauungsform verstanden werden. Sie bezieht sich stattdessen auf eine Struktur der *anderen* Zeit, die die Reihenfolge der sinnlichen Kausalität kennzeichnet, nur wenn aber diese aus der Perspektive des vernünftigen Wesens d.h. des intelligiblen Charakters betrachtet wird. Die Zeit als Anschauungsform, die Zeit der sinnlichen Welt, ist hier neutralisiert.

In KpV A 175 ist die einzelne Begebenheit «mit allem Vergangenen, das sie bestimmt» zu betrachten. Die *Erscheinung* soll mit der Ganzheit der unendlichen Reihe der Ursachen, die sie in der Zeit bestimmt haben, gesehen werden. Dieses Ganze gehört zu einem einzelnen *Phänomen* des Charakters; sie ist die Gesamtheit der ganzen Reihe der Taten als Begebenheiten, d.h. eine einzelne Erscheinung des intelligiblen Charakters des Subjektes. Unter Charakter versteht Kant diejenige «*absolute Einheit des innern Princips des Lebenswandels überhaupt*».[729] Das Subjekt als *causa noumenon* ist frei, weil es die absolute Einheit des Phänomens mit seiner gesamten Vergangenheit ist: Die Folge seiner Tat ist der ganze Ausdruck eigener Gesinnung.

---

[727] Siehe: Weil, E., *Pensare e conoscere, la fede e la cosa in sé*, in: Id., *Problemi Kantiani*, Quattroventi, Urbino 2006, pp. 39-41; Cassirer, E., *Storia della filosofia moderna*, Il saggiatore, Milano 1968, vol. II, pp. 821-24.

[728] Vgl.: J. Heinrichs, *Das problem der Zeit in der praktischen philosophie Kants*, in: «Kant-Studien», Ergänzungshefte, 95, 1968, s. 21).

[729] *Anthr* 294; it. Übers., p. 186.

Die menschliche Tugend besteht demzufolge nicht in der Beherrschung seiner selbst oder der eigenen Neigungen, sondern in den menschlichen Denkprozessen, hauptsächlich in der beharrlichen Praxis, Entscheidungen zu treffen. Die Einheit und die Integrität des Subjektes ist also sowohl als Folge der moralischen Handlungen – empirischer Charakter – als auch als «absolute Einheit des innern Princips des Lebenswandels überhaupt» [730] – intelligibler Charakter – zu verstehen.

Das Subjekt befindet sich in einer gewissen Dimension der Zeit, die vorhergehend jedes eventuelle *ab initio* aller vergangenen sinnlichen Bestimmungen umfasst: in dieser gedachten und nicht gekannten Dimension findet es den moralischen Sinn eigenen Handelns und kann sich frei auf die Tat als Begebenheit beziehen. Gegenüber der ganzen Vergangenheit seines sinnlichen Lebens als Folge unterbricht das noumenale Bewusstsein die empirische Zeit. Die Vergangenheit, als Folge, ist kein Index von etwas Vorhergehendem, sondern von etwas Folgendem, d.h. Zukünftigem: Hier zeigt sich eine Umkehrung der Verhältnisse zwischen Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft.

Das, was der Freiheit nach beurteilt werden soll – der eigene Ort der Anschuldigung und der moralischen Verantwortung – ist die absolute Einheit der Maximen, die materielle Seite (die Inhalte der Maximen) aller Bestimmungen dem einzigen Gesetz gegenüber. Als Totalität ist der Charakter der Ort, wo alle moralischen Bestimmungen, nach einem genauen *consecutio* und einem gemeinsamen Referenzpunkt der *causa noumenon*, strukturiert sind. Aus intelligibler Sicht werden alle Begebenheiten einer *nachfolgenden* Konsequenz nach geordnet, die einen moralischen Sinn als qualitative und nicht quantitative Reihenfolge gewinnt. Aus Sicht der *causa noumenon* ist die moralisch schlechtere Tat früher als die moralisch bessere geschehen, obwohl, der empirischen Reihenfolge nach, das Gegenteil der Fall ist.

Die Begebenheiten gewinnen demzufolge eine Bedeutung als moralische Reihenfolge innerhalb der Verhältnisse einer Ordnung, die einen anderen zeitlichen Referenzpunkt, im Vergleich mit der zeitlichen Ordnung der Natur, hat. [731] Die *consecutio* der qualitativen Reihenfolge, als Ordnung der Willensbestimmungen nach der Freiheit, profiliert sich als eine *consecutio temporis*.

Der moralische Fortschritt des Individuums zeigt in seinem Handeln einen dynamischen Aspekt, der zur intelligiblen Ordnung gehört: es scheint hier, die noumenale Perspektive der Willensbestimmung würde eine fortschreitende Ordnung des *Noumenon* einführen. Ein solcher Prozess zeigt hier implizit eine sukzessive Ordnung, die aber nicht der Zeit als Anschauungsform einzuschreiben ist.

---

[730] *Ivi* 295, it. Übers., p. 187.

[731] Vgl: Amihud, G., *Teleological time: a variation on kantian theme*, in: «Review of Metaphysic», 38, March 1985, pp. 529-562.

Die Zeit, die dem intelligiblen Charakter gehört, dehnt sich auf die Dauer der Erfüllung des freien Handelns aus. Das einzelne Handeln ist demzufolge innerhalb einer eigenen Geschichte zu verstehen. Bei dieser moralischen zeitlichen Ausdehnung vergegenwärtigt sich das Subjekt ständig in einer moralischen Welt als *Ich will* und dadurch ist es verantwortlich. In allen Handlungen ist der Mensch die einzige Vernunft, die in allen zeitlichen Situationen präsent ist, obgleich sie sich nicht in der Zeit befindet.[732]Das *Ich will*, die Willensbestimmung dehnt sich auf die Geschichte des ganzen Handelns aus und bestätigt sich selbst als ständiges und beharrliches Prinzip in unterschiedlichen Zuständen. Die Vernunft verpflichtet den Menschen also, sich in einer moralisch-praktischen Dimension der Zeit zu orientieren, die eine Neutralisierung und eine neue Bedeutung der sinnlichen Zeit ermöglicht. Der Mensch ist also gefordert, eine Orientierung durch das Kriterium der Verbesserung zu finden. Die Idee Kants der Perfektibilität, d.h. eines schrittweisen qualitativen Wegs, der frei als Aufgabe angenommen und beschritten wird, bleibt die Voraussetzung, um von einer *noumenalen Zeit* zu sprechen.

Diese besondere Dimension der Zeit scheint angenommen worden zu sein, obgleich implizit, vor dem Hintergrund der reinen praktischen Vernunft, ohne ihre Reinheit zu gefährden; sie scheint stattdessen die Dimension selbst, in der die Autonomie der Vernunft sich herstellt und fortdauert. Es geht eine reine ausgedehnte Gegenwart daraus hervor, die vom Gesetz in jeder Willensbestimmung gefordert wird. Die reine Gegenwart, die auf die Geschichte des freien Handels ausgedehnt wird, ist eine qualitative Zeit, in der Änderungen des moralischen Weges und Orientierungsumkehrungen in Richtung Freiheit geschehen. Solche Änderungen gehen, wie aus dem Bisherigen hervorgeht, die Festigkeit des empirischen Charakters voraus und folgen der Zeitlosigkeit des reinen Gesetzes, gerade weil dadurch das Bewusstsein von ihm ermöglicht wird.

[732] Vgl.: Refl. 5612 XVIII.

ZWEITER TEIL

Die unendliche Dauer der Persönlichkeit und das Postulat Gottes

II. 1 DAS HÖCHSTE GUT UND DIE GEBRÄUCHE DER VERNUNFT

Von der aus der *Analytik* hervorgehenden Ergebnissen, die festgelegt haben, die Freiheit wäre ein wirklich in der Willensbestimmung erlebtes *Noumenon*, gelangt Kant zur Notwendigkeit, die Existenz eines höchsten Gutes und ein Reich der Zwecke, obwohl innerhalb einer selbstständig gegründeten Ethik, anzunehmen, damit der Fortschritt nach der unendlichen moralischen Vervollkommnung des Menschen eine gültige Garantie und, subjektiv, eine glaubwürdige Sinnreferenz finden kann.

Der kantischen Definition des höchsten Gutes nach, die die Dialektik der Kritik der praktischen Vernunft anbietet, stellt eine enge Beziehung zwischen der Tugend und der Glückseligkeit her.

Eines der Interpretationsprobleme, das die kantische Idee des höchsten Gutes aufwirft, betrifft seine Einordnung, d.h. das komplexe Problem seiner raum-zeitlichen Verwirklichung. Innerhalb der Entwicklung der kantischen Ethik wird eine Mehrdeutigkeit einer solchen Einordnung festgestellt werden, die ein klares Verständnis des „Wo" und des „Wann" ihrer Erreichbarkeit verwirren kann.

Einerseits ist das höchste Gut in einer intelligiblen Welt, in der die Übereinstimmung zwischen Tugend und Glückseligkeit auf einer übersinnlichen Ebene, d.h. in einem Jenseits erreichbar wäre[733]; anderseits scheint es *in* der Welt, in einer Zukunft *dieser* Welt erreichbar zu sein. Beim Beantworten der Frage *Was soll ich tun?* behauptet die kantische Untersuchung der zweiten Kritik, der Mensch wäre vom moralischen Gesetz gefordert, einerseits das höchste Gut zu befördern, anderseits zu verwirklichen[734]. Diese doppelte Hinsicht ist eng mit der kantischen Konzeption der Glückseligkeit, die eine Rolle in der Definition des höchsten Gutes spielt, verbunden.[735]

---

[733] Vgl. KrV A 327/B 383; KrV A 810-11/B 839-40; KrV A 814/B 842.

[734] Vgl. KpV A 205; KpV A 214; KdU 423-424. Über das "Sollst also kannst", vgl.: Brown, S., *Does Ought Imply Can?*, in: «Ethics», LX, 1950, pp. 275-84; Landucci, S. *Sull'etica di Kant*, Guerini, Milano 1994, pp. 116-121; Silber, J.R., *Kant's Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent*, in: «The Philosophical Review», LXVIII, 1959, pp. 496-92; Id., *Kant's Ethics. The Good, Freedom, and the Will*, Walter de Gruyter Boston-Berlin 2012, pp. 173-202.

[735] Der Begriff von Glückseligkeit präsentiert in Kant unterschiedliche Bedeutungen; die geringe Aufmerksamkeit diesem Begriff innerhalb der Kantforschung ist von V.S. Wike angeprangert. Vgl. Wike, V.S., *Kant on Happiness in Ethics*, State University of New York Press, New York 1994.

Innerhalb der moralischen Theorie Kants spielt die Glückseligkeit eine grundsätzliche Rolle, sowohl aus der systematischen – sie ist ein Teil des höchsten Gutes – als vor allem auch aus der inhaltlichen Perspektive, die die ganze Problematik der Kritik der praktischen Vernunft betrifft: Tatsächlich bildet die Glückseligkeit ein der Tugend angemessenes Gut, das möglich sein soll.
Der Bedarf der kritischen Philosophie ist hier eine Legitimation der Frage nach der «Totalität des G e g e n s t a n d e s der reinen praktischen Vernunft»[736] und demzufolge die Frage nach dem Inhalt der moralischen Pflicht und seiner Verwirklichung stellen zu können.[737] Die Vernunft, der *a parte subjekti* des moralischen Gesetzes, wie die *Analytik* lautet, als praktisches Unbedingt verstanden, sucht legitim, *a parte objecti,* ihren unbedingten Gegenstand, d.h. das höchste Gut. Es ist eine unbedingte Totalität, eines vollkommenen, ganzen, vollständigen Gutes[738], das gleichzeitig in der Welt zu realisieren ist.
Mit der Erweiterung, durch den Begriff des unbedingten Gegenstandes, der Bedeutung der Moralität, erzielt Kant eine Erweiterung des Begriffs der moralischen Triebfeder der Willensbestimmung. Trotz der These von der Reinheit der Willensbestimmung – nur der Form des moralischen Gesetzes nach – fest steht, nicht der Gegenstand des höchsten Gutes als Unbedingtes und Ganzes mit den Objekten, die statt der reinen Triebfeder heteronomische Handlungen ausführen würden, wird verändert werden. Die Autonomie des rein bestimmten Willens bleibt unverändert, aber die Triebfeder gewinnt mit der Vorstellung des höchsten Gutes den Referenten und die Richtung der vollständigen vernünftigen Verwirklichung.[739]
Der universelle und unbedingte Aspekt des höchsten Gutes als Gegenstand der reinen praktischen Vernunft zeigt in der Zweiten Kritik, dass ein moralisch bestimmter Wille zur Glückseligkeit in ihrem systematischen Sinn ausgerichtet wird, als Ziel der Befriedigung aller Neigungen und aller natürlichen Bedürfnisse.
Nach der Ableugnung der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* und der *Analytik* nach jeder Sorte von *εὐδαιμονία*, wird in der *Dyalektik* jene Form von allgemeiner *Glückseligkeit* als systematischer Einheit aller natürlichen Bedürfnisse wiederaufgenommen, d.h. diejenige Bedeutung der Glückseligkeit, die in den *Reflexionen zur Moralphilosophie* und in dem *Kanon* der *Kritik der reinen Vernunft* definiert war.[740] Diese Form wiederaufzunehmen, bedeutet jetzt,

[736] KpV A 194.
[737] KpV A 192-A 194.
[738] Vgl.: KpV A 199.
[739] Vgl.: KpV A 198; *Rel.*, p. 3; *Rel*., p. 5-6.
[740] Besonders kommentieren wir die Definition von KrV A 806/B 834. Über die systematische Bedeutung der Glückseligkeit als eine übereinstimmte Totalität, vgl.: *Refl*. 7211 [XIX 286], *Refl*. 6965 [XIX 215], *Refl*. 6958 [XIX 214], *Refl*. 6971 [XIX 217], *Refl*. 6621 [XIX 4-15], *Refl*. 6965 [XIX 215], *Refl*. 7200 [XIX 274] e *Refl*. 7204 [XIX 283]. Über die allgemeine Glückseligkeit in der *Reflexionen*, vgl. Düsing, K., *Das Problem des Höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie*, in: «Kant-Studien», 62, 1971, pp. 5-42.

diejenige Idee der systematischen Totalität aller sinnlichen Neigungen in eine nun gegründete praktische Realität einzuordnen.
Im Zusammenhang von Kanon und Reflexionen, wo noch keine Grundlegung der Realität der reinen praktischen Vernunft festgestellt wurde, zeigt sich das höchste Gut in seiner Idealität, deren Verwirklichung sich nur innerhalb einer übersinnlichen Ordnung abspielen könnte. In der Dialektik profiliert sich nun der Bedarf der Verwirklichung des höchsten Gutes in der Welt.
Trotz dieser Ergebnisse bleiben in der Zweiten Kritik beide Bedeutungen. Wenn mit dem höchsten Gut der Gegenstand des moralisch bestimmten Willens gemeint ist, ist es in der Welt erreichbar. Wenn es stattdessen an anderer Stelle mit der intelligiblen Welt und dem göttlichen Reich verbunden ist, scheint Kant die Glückseligkeit als nur in einer nicht menschlichen Ewigkeit erreichbar zu verstehen. Als Gegenstand einer unflexiblen Verbindlichkeit behält es eine Transzendenz; als Vorstellung, die in die Willensbestimmung einbezogen wird, gewinnt es seine Immanenz. Nach dem Gewinn dieser Immanenz in der menschlichen Willensbestimmung, kann auch ihre Verwirklichung in die effektive Realität der Subjekte, die in der Welt handeln, eingeordnet werden. Es geht um ein Gut, das in der Immanenz – und in dem Bevorstehen – der konkreten Welt verwirklicht sein soll, ohne seinen Aspekt der Transzendenz des regulativen Ideals zu verlieren: Es ist jeder Willensbestimmung immanent, ohne den Bezug auf einen universalen Wert zu verlieren.[741]
Das ist der Sinn einer auf der Pflicht gegründeten Freiheitstheorie. Die Idee des transzendenten höchsten Gutes, das der Mensch verpflichtet ist, vollkommen zu erfüllen, ist der Maßstab der Bewertung der Grenzen seiner Fähigkeiten (und nicht der Maßstab seiner effektiven moralischen Verantwortung). Der Maßstab seiner moralischen Verbindlichkeit und Schuldfähigkeit bleibt stattdessen das Gut, demgegenüber der Mensch verpflichtet ist, es innerhalb der Grenzen der eigenen Kräfte in der Welt voranzubringen. Diese Bedeutungen sind beide für die Vernunft notwendig und möglich: Die transzendente Idee ist in ihrem regulativen Gebrauch, und die immanente Idee ist für ihr Konstitutives notwendig. Gerade diese notwendige Verbindung zwischen der Norm (moralisches Gesetz) und ihrem Inhalt (höchstes Gut als Übereinstimmung von Tugend und Glückseligkeit) ermöglicht die Norm in der konkreten Willensbestimmung in der Welt, und nicht nur eine Vorstellung als Maßstab der Bewertung. Nur dank dieser Verbindung zwischen Sollen und seinem Inhalt, zwischen Autonomie und Glückseligkeit, ist die normative Ethik Kants eine Theorie, wo die Normen wirkungsvoll sind.

II. 2 DIE UNENDLICHE DAUER DER PERSÖNLICHKEIT: DIE UNSTERBLICHKEIT DER SEELE

[741] Vgl.: Wike, V.S., *Kant on happiness in Ethics*, zit., s. 159.

Kant begründet sein Unsterblichkeitsargument mit der reinen praktischen Vernunft: Es handelt hier von einer Existenzweise, die das menschliches moralisches Streben und Hoffen zu vollenden erlaubt. Der Mensch bedürft zu glauben, dass der moralische Fortschritt auch nach dem Tod möglich sei und dass Sein Streben mit dem Tod nicht beendet sein wird[742]. Durch den Postulat stellt die *Dialektik* der *Kritik der praktischen Vernunft* eine Konzeption der Selbstexistenz dar, die die menschliche Gesinnung angemessen – in einem ins *Unendliche* gehenden *Progressus* – dem moralischen Gesetz macht. Wegen der verhinderten Angemessenheit der Dauer des irdischen Lebens mit der ganzen Erreichung des moralischen Gesetzes, stellt er eine andere Dauer, die unendlich ist, vor.[743] Hat Kant, mit dem Unsterblichkeitspostulat einen zeitlichen Charakter der Freiheit verstanden?[744]

Die kantischen Gedankengänge der *Dialektik* sind die folgenden: Kant hat die Totalität (die Heiligkeit), die in diesem Leben unerreichbar ist, eingeführt und verschiebt den Fokus auf das Sollen, um eine positive Erläuterung der Verwirklichung des moralischen Gesetzes in ihrem *pars construens* darzubieten. Durch die Ausrichtung auf den Begriff der Heiligkeit, wird das höchste Gut als ein unendliches Fortschreiten auf das Ziel betrachtet. Ein solches unendliches Fortschreiten und das Nichterreichen wird beim Postulieren durch die bedingte Möglichkeit der Erreichung gerechtfertigt.

> Die Bewirkung des höchsten Guts in der Welt ist das nothwendige Object eines durchs moralische Gesetz bestimmbaren Willens. In diesem aber ist die völlige Angemessenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesetze die oberste Bedingung

[742] Wie Klemme betrachtet hat, handelt es hier um den entscheidenden Begriff des Lebens. Es verbürgt, dass menschlicher Streben nach dem Tode nicht beendet sein wird und weil der Begriff des Lebens nach Kant auch durch den Begriff der Zweckmäßigkeit erklärt werden kann, muss der Beweis für solche Fortdauer aus derjenigen Perspektive erbracht werden. Es ist dies die Perspektive einer durchgängig zweckmäßig organisierten Welt. Siehe: Klemme, H.F., *Spontaneität und Selbsterkenntnis. Kant über die ursprüngliche Einheit von Natur und Freiheit im Aktus des ‚Ich denke' (1785-1787)*, in: Bernd L. (hrsg.), *Sind wir Bürger zweier Welten? Freiheit und moralische Verantwortung im transzendentalen Idealismus*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2012.

[743] Stephen Palmquist hat interessanterweise die Unsterblichkeit der Seele als eine projektive Vorstellung einer unendlichen moralischen Zukunft interpretiert: Vgl. Palmquist, Stephen, *The Idea of Immortality as an Imaginative Projection of an Indefinite Moral Future*, in: BACIN, STEFANO - FERRARIN, ALFREDO - LA ROCCA, CLAUDIO, RUFFING, MARGIT (hrsg. von), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Kant-Kongresses 2010*, Walter De Gruyter, Berlin – New York 2013, ss. 925-936.

[744] Wie Paul Ricoeur unterstriechen hat «C'est en ce sens que le postulat de l'immortalité exprime la fece d'espeérience du postulat del aliberté […]. Le deuxiéme postulat ne fait que deployer l'aspect temporel-existenziel du postulat de la liberté; je dirai: c'est la dimension d'espérance de la liberté elle-même […]. A cet égard, il est remarquable que Kant ait reconnu cette dimension temporelle pratique, cas sa philosophie ne laisse guére de place pour une autre conception du temps que le temps de la repreésentation selon l'Esthétique transcendentale, s'est-à-dire que le temps du monde» [Paul Ricoeur, *Le conflict des interprétations. Essais d'herméneutique*, Édition du Seul, Paris 1969, ss. 410-411].

> des höchsten Guts. Sie muß also eben sowohl möglich sein als ihr Object, weil sie in demselben Gebote dieses zu befördern enthalten ist. Die völlige Angemessenheit des Willens aber zum moralischen Gesetze ist Heiligkeit, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkte seines Daseins fähig ist[745].

Die völlige Angemessenheit, d.h. die Einheit, die hier als Bedingung des höchsten Guts thematisiert wird, betrifft die Angemessenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesetz[746]. Das kantische Unsterblichkeitspostulat fügt sich nicht in den Hauptgedankengang der *Dialektik* ein. Wenn auf die Frage: ‚Was ist die Bedingung der Möglichkeit, dass Tugend eine ihr proportionierte Glückseligkeit zur folge hat?' geantwortet wird: ‚Die Seele ist unsterblich', dann geht die Antwort an der Frage vorbei, weil die Auflösung sich nicht auf das Verhältnis zwischen Tugend und Glückseligkeit bezieht. Das Thema der Unsterblichkeit der Seele führt zu einer bedeutsamen Betrachtung der Heiligkeit, die eine Vertiefung der Tugend ermöglicht. Nachdem die *Analytik* die Gültigkeit der Realität der Tugend bewiesen hat, ist es das Interesse von Kant, die Tugend als ein Teil des höchsten Guts (d.h. des ganzen und des vollendeten Gutes) zu betrachten. Durch die Unsterblichkeit der Seele gewinnt demzufolge die Tugend eine Erklärung ihrer Funktion.
Bei der Betrachtung der Heiligkeit, und nicht der Tugend, scheint es, dass Kant zwei sehr verschiedene Begriffe verwechselt: Sie sind die höchste Bedingung (der erste Teil des höchsten Guts, d. h. die Tugend) und die höchste Vollkommenheit. Zwar tauscht man eine Angemessenheit, ein Ganzes, d.h. eine Totalität, der sie sich nähern, gegen eine wirkliche und vollkommene Angemessenheit. Trotz dieser strukturellen Inkongruenzen[747] ist es bemerkenswert, dass die Bedingung des höchsten Gutes als Ganzes, eine ebenfalls ganze Bedingung sein soll: Die Heiligkeit.

> Da sie indessen gleichwohl als praktisch nothwendig gefordert wird, so kann sie nur in einem ins Unendliche gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden, und es ist nach Principien der reinen praktischen Vernunft nothwendig, eine solche praktische Fortschreitung als das reale Object unseres Willens anzunehmen.[748]

---

[745] KpV A 219-A 220.
[746] Das Problem der Angemessenheit ist nicht als eine Proportion zwischen Sinnlichkeit und Moralität zu verstehet, wie G.W.F. Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* interpretiert hat (PdG, s. 464-465), sondern ein Verhältnis zwischen Gesinnungen und Gesetz. Zu einer kritischen Behandlung der hegelianischen Deutung der kantischen Postulate, vgl.: Ivaldo, Marco, *'La concezione morale del mondo' e le sue distorsioni nella Fenomenologia dello Spirito. Una ricostruzione critica*, in: «Il Cannocchiale», n. 3, 2007, pp. 167-93.
[747] Für die Analyse des Unterschieds zwischen einer architektonischen und einer inhaltlichen Inkongruenz, siehe: Albrecht, M., *Kants Antinomie der Praktischen Vernunft*, Olms, Hildesheim-New York 1978, ss. 123-133.
[748] KpV A 220.

Innerhalb des endlichen Zustandes des Menschen betrachtet Kant ein Ganzes, das der Heiligkeit entspricht: Besser gesagt, er betrachtet eine Analogie zum Ganzen. Die Heiligkeit wird deshalb, vom menschlichen Standpunkt aus, in eine unendliche Dauer transliteriert. Durch den Zweck der moralischen Bemühung (die Heiligkeit) umreißt der Philosoph genauer den Inhalt, das *Was* des praktischen reinen Willens, d.h. den wirklichen Gegenstand unseres Willens, und das ist der ins Unendliche gehende Progressus. Für das endliche vernünftige Wesen soll die Heiligkeit in einer Dauer, die stufenweise strukturiert ist, organisiert und zusammengezogen werden. Sie ist nicht in ihrer erreichten Verwirklichung, sondern in der unendlichen Dimension eines Fortschreitens der Gesinnungen nach Gesinnungen denkbar, jedes Mal, wenn der Mensch seinen Willen rein bestimmt und frei handelt.

> Dieser unendliche Progressus ist aber nur unter Voraussetzung einer ins Unendliche fortdaurenden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens (welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt) möglich. Also ist das höchste Gut praktisch nur unter der Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele möglich, mithin diese, als unzertrennlich mit dem moralischen Gesetz verbunden, ein Postulat der reinen praktischen Vernunft (worunter ich einen theoretischen, als solchen aber nicht erweislichen Satz verstehe, so fern er einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt).[749]

Jenseits der bekannten Definition des Postulates, die hier Kant darlegt, ist diese Textstelle von größter Bedeutung, um die genaue Idee der kantischen Unsterblichkeit und der Seele zu verstehen: Das Gebiet, in dem der Progressus geschieht, ist ausschließlich das intelligible Gebiet, in das die Sinnlichkeit nicht einbezogen wird.
Implizit besteht Kant darauf, dass der moralische Fortschritt und die Raum-Zeitsinnlichkeit ganz und gar nicht verbunden sind, und die Begriffe *E x i s t e n z* und *Persönlichkeit*, die hier Kant verwendet hat, beweisen das. Unter *Existenz* versteht man die intelligible Existenz, die zur intelligiblen Welt gehört, in der das moralische Gesetz gilt, und die Persönlichkeit ist das, was das Subjekt, das über das Gesetz verfügt, definiert. Man kann den Begriff des Fortschritts nur in einer *fortschreitenden* Dimension verstehen. Dennoch wird der Fortschritt paradoxerweise in einer zeitlosen Dimension gedacht. Das unendliche Fortschreiten betrifft nur den Menschen als reine praktische Vernunft, die sich unabhängig von den sinnlichen Bedingungen verstehen kann. Die Ebene, auf der

[749] KpV A 221.

das *Progressus* geschieht, ist die Ebene des Noumenons, die sinnlich unabhängig ist[750].

Darüber hinaus hat Kant, innerhalb der *Dialektik* der *Kritik der praktischen Vernunft*, einen Übergang von der empirischen zur intelligiblen Welt umgesetzt: Es beweist außerdem, dass der Fortschritt keine sinnliche Dimension betrifft, sondern die intelligible Welt berührt. Unter Unsterblichkeit der Seele kann man weder die Fortdauer der Sinnlichkeit nach dem Tod noch ein anderes Leben im Jenseits verstehen. Kant unterstreicht die Wichtigkeit eines solchen Progressus, der von der Heiligkeit abweicht: Wenn man das Ideal der Heiligkeit als rein und unerreichbar versteht[751], wird die Reinheit des Gesetzes und der unendliche Fortschritt garantiert. Die Moral ist:

> das unaufhörliche Streben zur pünktlichen und durchgängigen Befolgung eines strengen, unnachsichtlichen, dennoch aber nicht idealischen, sondern wahren Vernunftgebots nur verhindert wird. Einem vernünftigen, aber endlichen Wesen ist nur der Progressus ins Unendliche von niederen zu höheren Stufen der moralischen Vollkommenheit möglich.[752]

Die moralische Vollkommenheit, die für den Menschen unerreichbar ist, ist jedoch durch den Progressus der Annäherung an sie und in jedem Augenblick der moralischen Entscheidung ausführbar[753].

Hier erklärt Kant den Fortschritt als die Verbesserung, d.h. als den moralischen Progressus: Er ist eine fortlaufende Bewegung, bei der man niedere und höhere Stufen unterscheidet. Wenn aber das Gebiet des Progressus ausschließlich das vernünftige und nicht das sinnliche Wesen betrifft, wenn es deshalb kein Raum-Zeitquantum hinzuzieht, sollen die Stufen des Fortschritts Teile moralischer Qualitäten, die mehr oder weniger weit vom Zweck entfernt sind, sein. Diese Qualitäten zeigen den Maßstab der Annäherung zwischen den Gesinnungen und dem moralischen Gesetz, d.h. sie zeigen den eigentlichen Grad der Moralität.

Die Frage, die hier gestellt werden soll, ist die folgende: Wie geschieht aber die fortlaufende Verbesserung und worin besteht sie eigentlich? Um auf diese Frage zu antworten, soll man sich am teleologischen Aspekt des moralischen Handelns, d.h. am Ziel der Handlung orientieren. Wichtig ist auch zu klären, welche Bedeutung der Zukunft in der praktischen Philosophie Kants zukommt.

---

[750] Für eine ganze Betrachtung des Problems der Zeitlichkeit des Postulates, siehe: Albrecht, *Op. cit.*, s. 127. Für die Problematik einer "intelligiblen Zeit", siehe: Gonnelli F., *Guida alla lettura della Crtitica della ragion pratica di Kant*, Laterza, Bari 2006, p. 172-174).

[751] Albrecht betont, dass die Glückseligkeit in den Argumentationen Kants über die Heiligkeit ganz abgebildet wird, weil sie den umfassenderen Bereich der Natur und den aller Menschen berührt: Die Heiligkeit ist nicht das *Urbild* der Glückseligkeit. Siehe: Albrecht, M., *Op. cit.*, s. 128).

[752] KpV A 122.

[753] Vgl. Ward, K., *The development of Kant's view of Ethics*, Basil Blackwell, Oxford 1972.

> Man kann also einräumen, dass, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart, so wie sie sich durch innere sowohl als äussere Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu haben, dass jede, auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, imgleichen alle auf diese wirkende äussere Veranlassungen, man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewissheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis, ausrechnen könnte[754].

Hier ist die Totalität der kausalen Determination, der der empirische Mensch völlig unterworfen ist, eindringlich beschrieben. Es ist dem Mensch grundsätzlich möglich, die Zukunft des *mundus sensibilis* vorauszuberechnen. Wenn aber die Zukunft als berechenbar gedacht werden muss, verliert sie den Charakter der Zukünftigkeit. Diese Kenntnis der Zukunft erschöpft sich in der Kenntnis der Gesetze, die jetzt gelten und immer schon galten. In diesem Sinne ist ein zukünftiges Ereignis zum Zeitpunkt des Eintretens nur ein Index, mit dem es schon immer verbunden war. Demgegenüber fordert die Freiheitskausalität eine echte, offene Zukunft, weil sie als *causa noumenon* einen ersten Anfang machen soll. Das Gebot, etwas wirklich machen zu sollen, kann nur ernsthaft als einen offenen Zukunftsbereich verstanden werden, indem die Wirklichkeit der Möglichkeit nicht notwendigerweise folgen muss, sondern die Verwirklichung des Möglichen als eine gebotene Aufgabe verstanden werden kann, die in Freiheit gelöst werden soll. Echte, offene Zukünftigkeit ist also eine Welt, die durch die Zeit als Anschauungsform gekennzeichnet ist, in der die Sinnenwelt keinen Platz hat: Sie muss in einer intelligiblen Welt gesucht werden. Einer solchen Welt hat aber Kant die Zeitlichkeit abgesprochen.

Diese Welt existiert jedoch nur in der Vorstellung, und ihre Realität ist die des Sollens gegenüber der des Seins. Aber kann ein Sollen anders verstanden werden denn als Verweis auf einen offen-zukünftigen Bereich der Möglichkeit? Steht das höchste Gut als Ziel nicht in der Zukunft?

Es wird sich zeigen, dass trotz aller Verneinung der Zeitlichkeit die praktische Vernunft sich nur verstehen lässt, wenn in ihrer Struktur die Tendenz auf das Zukünftige erkennbar ist. Das bedeutet, dass man die praktische Vernunft als Fähigkeit der Erreichung ihres Gegenstandes verstehen könnte, aber nur wenn man voraussetzt, dass zu ihr eine eigene *zeitliche* (moralische) Dimension gehört, die trotzdem unabhängig von der reinen Form der sinnlichen Anschauung ist.

Beim Zurückkehren zu der unendlichen Dauer des zweiten Postulats zeigt sie ein Fortschreiten von niederen zu höheren Stufen der moralischen

[754] KpV A 177.

Vollkommenheit und paradoxerweise präsentiert sie eine besondere *fortlaufende* Struktur, die das *Noumenon* betrifft, das definitionsgemäß unabhängig von den zeitlichen Bedingungen ist.
Die moralische Vollkommenheit ist als verteilt auf einer Reihe mit den unterschiedlichen Graden der Qualität gedacht: Im Augenblick jeder Bestimmung des Willens beginnt eine solche Reihe von Verbesserungen bei einem "0" Punkt und endet mit dem Zweck, d.h. mit dem Punkt der Vollkommenheit. Der Fortschritt besteht im Grad der Annährung der Gesinnung an das moralische Gesetz, aber die Perspektive, aus der die Annäherung gesehen wird, ist eine umgekehrte: Sie wird nicht aus dem Blickwinkel des Menschen, sondern vom Zweck aus betrachtet. Die Richtung, d.h. der Zweck als Gegenstand der moralischen Pflicht, gibt die Stelle jeder Bestimmung innerhalb der Reihe der Verbesserung an. Der Zweck ist deshalb das Maßstab der Graduierung der Reihe: Gemäß der eigenen Annäherung an den Zweck oder der eigenen Entfernung von ihm gewinnt jede Bestimmung des Willens einen präzisen Grad innerhalb der Reihe.
Jede Bestimmung des gleichen Subjekts ist frei und unabhängig von den Anderen: Gemäß der eigenen Qualität sind die unendlichen Bestimmungen in einer solchen fortlaufenden, qualitativen und *zeitlichen* Struktur verteilt. Die Festlegung des Grads innerhalb der Reihenstruktur der Verbesserung sind qualitative Differenzen. Die aufsteigende Linearität der Reihe des Progressus betrifft nicht die Linearität der empirischen Zeit, in der jeder Grad eine quantitative Maßstabe ist und in der jeder Augenblick mit dem vorhergehenden und dem nachfolgenden verbunden ist[755].
Es zeigt sich deshalb eine Dimension der *moralischen Zeit*, die nicht empirisch ist. Sie ist die Dimension, in der der kantische Mensch sich vor dem moralischen Gesetz denken soll: es profiliert sich deshalb eine geschichtliche und eine qualitative Struktur, die ausschließlich zur moralischen Verbesserung gehört und nur dieses Gesetz berührt.
Es wird deutlich, dass die Dauer des Menschen eine Beharrlichkeit und eine Festigkeit zur moralischen Pflicht zeigt, die das moralische Subjekt, das ausgestattet mit einer praktischen konsequenten Denkungsart nach unveränderlichen Maximen, d.h. einem intelligiblen Charakter ist, qualifiziert[756].

> Der Unendliche, dem die Zeitbedingung Nichts ist, sieht in dieser für uns endlosen Reihe das Ganze der Angemessenheit mit dem moralischen Gesetze, und die Heiligkeit, die sein Gebot unnachlaßlich fordert, um seiner Gerechtigkeit in dem Antheil, den er jedem am höchsten Gute bestimmt,

[755] Ein sehr wichtiger Beitrag, der die qualitative Reihenstruktur analysiert, ist: Gilead A., *Teleological time: A variation on a Kantian Theme*, in: «The Review of Metaphysics» 38, 1985, ss. 529-562.
[756] Das Postulat der Unsterblichkeit der Seele, das Kant in der Religionsschrift behandelt, zeigt deutlicher die "Dauer des Menschen" (Vgl. Rel. 172).

> gemäß zu sein, ist in einer einzigen intellectuellen Anschauung des Daseins vernünftiger Wesen ganz anzutreffen[757].

Aus der Perspektive des *Intuitus originarius* ist die unendliche Reihe als eine Totalität und der Grad der Heiligkeit, die alle moralische Gesinnungen des Menschen als eine einzige Gesinnung kontrahiert, wird beurteilt, um die Portion des verdienten Guts zu vergeben.

> Was dem Geschöpfe allein in Ansehung der Hoffnung dieses Antheils zukommen kann, wäre das Bewußtsein seiner erprüften Gesinnung, um aus seinem bisherigen Fortschritte vom Schlechteren zum moralisch Besseren und dem dadurch ihm bekannt gewordenen unwandelbaren Vorsatze eine fernere ununterbrochene Fortsetzung desselben, wie weit seine Existenz auch immer reichen mag, selbst über dieses Leben hinaus zu hoffen und so zwar niemals hier, oder in irgend einem absehlichen künftigen Zeitpunkte seines Daseins, sondern nur in der (Gott allein übersehbaren) Unendlichkeit seiner Fortdauer dem Willen desselben (ohne Nachsicht oder Erlassung, welche sich mit der Gerechtigkeit nicht zusammenreimt) völlig adäquat zu sein.[758]

Hier wird die richtige Bedeutung des Postulats der Unsterblichkeit der Seele erklärt: Das moralische Subjekt, mit dem Bewusstsein seiner geprüften Gesinnung[759], postuliert und erfordert, dass seine zukünftige Gesinnungen besser als die vorhergehende sei. Er gibt keine Garantie für den Grad der Moralität der zukünftigen Gesinnungen, dieser Mangel aber wird mit seiner Hoffnung kompensiert. Der Gegenstand der Hoffnung ist deshalb die Verbesserung der Reihe der Gesinnungen, die seine intelligibile Existenz charakterisiert.
Lediglich beim ständigen Praktizieren des unaufhörlichen Strebens nach dem Ganzen, lebt der kantische Mensch in der Hoffnung, dass die zukünftige Gesinnung besser als die vorhergehende sei, und dass die Zukunft näher am Ziel als die Vergangenheit sei. Das Postulat der Unsterblichkeit der Seele kompensiert deshalb die Unsicherheit und den Mangel der Garantie jeder zukünftigen Gesinnung. All die vernünftigen und endlichen Wesen sollen sich unsterblich denken, um das Verhältnis mit eigenen gegenwärtigen als auch zukünftigen moralischen Gesinnungen denken zu können[760]. Lediglich auf diese Weise kann

---

[757] KpV A 221-222.
[758] KpV A 221.
[759] Man soll hier feststellen, dass, obwohl im Text Kant über die geprüfte Gesinnung spricht, wird eine solche Sicherheit in der Fußnote auf derselben Seite in Frage gestellt: Diese Inkongruenzen werden in der *Religion innerhalb der bloßen Vernunft* vertieft. Für eine ausführliche Analyse des Problems der Unerforschlichkeit der Gesinnung, siehe: Wimmer, R., *Kants kritische Religionsphilosophie*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1990.
[760] Für eine Analyse der moralischen Verbesserung, vgl.: Löwisch, D. J., *Über den "Fortschritt zum Besseren". Kants Stellung zum Wert utopischen Denkens*, in: «Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik», 51, 1975, ss. 19-36.

das Subjekt die Möglichkeit denken, dass die zukünftigen Gesinnungen besser als die vergangenen seien. Das soll immer so verstanden werden, dass es auf der intelligiblen Ebene des Augenblicks der Bestimmung des reinen Willens, d.h. in der Dimension, die das Verhältnis zwischen der Gesinnung und dem moralischen Gesetz, innerhalb dessen die noumenale Reinheit der Freiheit bestimmt wird, geschieht.

Wir analysieren nun den epistemologischen Status des Begriffs *Dauer* im praktischen Gebrauch: Innerhalb des kritischen Systems hat Kant keine bestimmte Stelle auf der Tafel der Kategorien (*K.r.V*) oder auf der Tafel der Kategorien der Freiheit (*K.p.V*) festgelegt. In der praktischen Philosophie arbeitet Kant mit Begriffen, die einen bestimmten epistomologischen Status präsentieren: Wie beispielsweise das Bewusstsein des moralischen Gesetze [761] auf keiner Anschauung (entweder rein oder empirisch) basiert, ist auch die *moralische Dauer* ein Begriff, dem keine Anschauung entspricht. Wie wird dennoch in einer transzendentalen Philosophie die *moralische Dauer* gedacht?

> "So ist es nicht erlaubt, sich irgend neue ursprüngliche Kräfte zu erdenken, z. B. […] eine Dauer (anders), als bloss in der Zeit. Mit einem Worte: es ist unserer Vernunft nur möglich, die Bedingungen möglicher Erfahrung als Bedingungen der Möglichkeit der Sachen zu brauchen; keinesweges aber, ganz unabhängig von diesen, sich selbst welche gleichsam zu schaffen, weil dergleichen Begriffe, obzwar ohne Widerspruch, dennoch auch ohne Gegenstand sein würden"[762]

Die Hauptaussage dieses Gedankens besteht darin, dass mit einem solchen Begriff, der auf keinen Gegenstand bezogen wird, keine spekulative Erkenntnis begründet werden kann.

> "(Ich will nicht einmal der transzdendentalen Prädikate erwähnen, als z. B. eine Grösse der Existenz, d. i. Dauer, die aber nicht in der Zeit, als dem einzigen uns möglichen Mittel, uns Dasein als Grösse vorzustellen, stattfindet): Lauter Eigenschaften, von denen wir uns gar keinen Begriff, zu E r k e n n t n i s des Gegenstandes tauglich, machen können, und dadurch belehrt werden, dass sie niemals zu einer T h e o r i e von übersinnlichen Wesen gebraucht werden können und also auf dieser Seite eine spekulative Erkenntnis zu gründen gar nicht vermögen, sondern ihren Gebrauch lediglich auf die Ausübung des moralischen Gesetz einschränken"[763].

Wenn innerhalb des kritischen Gedankens eine Dauer ohne Zeit gedacht wird, haben wir es also mit einem Begriff, der keinen entsprechenden Gegenstand

[761] Vgl. Ivaldo, M., *Libertà e moralità. A partire da Kant*, Il Prato, Saonara, 2009.
[762] KrV A771\B799.
[763] KpV. A 247-248.

präsentiert, zu tun. Es scheint ein Begriff zu sein, der nur gedacht wird und nicht unbedingt in einem Zusammenhang mit einer sinnlichen Anschauung steht: Es ist ein Begriff, der keine objektive Zeit zeigt, die eher eine moralische Regel darstellt. Vor dem sittlichen Gesetz verbessert den kantischen moralischen Mensch unter der praktischen Regel einer unendlichen Dauer und einer offenen Zukunft. Folglich wird hier vermutet, die Dauer würde von Kant als ein regulatives Prinzip gedacht, mit dem es möglich wäre, die moralische Verbesserung zu denken. Das kantische moralische Subjekt, zwecks sich in einem moralischen Fortschritt Denkens und um sich die Möglichkeit offen zu halten, frei zu handeln, verwendet notwendigerweise eine Idee der Innerzeitlichkeit, der Kant keine epistemologische Stelle übertragen hat.

II. 4 *DURATIO NOUMENON*. DIE IDEE EINER 'DAUER OHNE ZEIT'

Die vorausgesetzte zeitliche Struktur der noumenalen Ordnung taucht in einer anderen Form im Begriff *Duratio Noumenon* erneut auf, die Kant in fast unvorhergesehener Weise in der Schrift von 1794, *Das Ende aller Dinge,* einführt.[764] Beide Ausdrücke, *Duratio* und *Noumenon*, stehen in einer engen Beziehung zueinander, um die Dauer als eine von der Zeit verschiedene Größe zu zeigen.

In dieser Schrift setzt sich Kant mit der Problematik auseinander, die schon aus den *Kritiken* mit dem höchsten Guten und der Unsterblichkeit der Seele hervorgegangen war: Es handelt sich um die Idee einer von der Glückseligkeit, als Zustand der Dinge. begleiteten moralischen Vollkommenheitsdestination, d.h. einer des Glücks würdigen Existenz, die in einer Dimension des ewigen Lebens als erfüllte und erreichte Existenz gedacht werden kann. Wie verstehen wir diese Ewigkeit und in welchem Verhältnis steht sie zum zeitlichen Dasein?

Kant formuliert klar die Bedeutung der Ewigkeit, die sich aus dem praktischen Interesse herleitet, und stellt sie in eine Beziehung mit der letzten menschlichen Bestimmung. Zentrum der kantischen Untersuchung ist der Augenblick des individuellen Todes, d.h. der Übergang zum anderen Leben, der hier mit der Formulierung „von der Zeit zur Ewigkeit" ausgedrückt wird. Diese Frage bietet der vorliegenden Forschung eine Möglichkeit, das Verhältnis, die Grenzen und die spezifischen Unterschiede zwischen Zeit und Ewigkeit zu vertiefen, die wiederum das Verhältnis zwischen Zeit und Dauer erklären könnten.

Aus der ontologischen Perspektive stellen Ewigkeit und Zeit eine Größe dar und beide haben eine *Dauer*. In Bezug auf die Ewigkeit ist das Dasein «ein

[764] Kant, I., *Das Ende aller Dinge*, in: «Berlinische Monatsschrift», Juni 1794, AA VIII [it. Übersetzung:. Kant, I., *La fine di tutte le cose* (hrsg. v. Fabrizio Desideri, in: Kant I., *Questioni di confine. Saggi polemici (1786-1800)*, Marietti, Genova 1990, pp. 39-52.

Daseyn mit aller Dauer» [765] das «nicht durch das nichtseyn unendlich eingeschränkt [ist]»[766] zu verstehen und in Bezug auf die Zeit, die überhaupt von der Beharrlichkeit ausgedrückt wird, «bekommt das Dasein in verschiedenen Teilen der Zeitreihe nach einander e i n e G r ö ß e, die man D a u e r nennt)».[767] Wie kann dem Menschen eine Form der Existenz, deren Dauer sich nicht messen lässt, d.h. eine sozusagen zeitlose Dauer zugeschrieben werden?

In der *Vorarbeit zu Das Ende aller Dinge* erklärt Kant, das, was die Ewigkeit von der Zeit unterscheidet, wäre nicht seine Größe (endlich oder unendlich), sondern die „Qualität" ihrer Art des Seins, positiv oder negativ. Die Ewigkeit des Menschen werde also als eine «Dauer ohne Zeit», von der «fällt nur die Succession weg» und «die Größe bleibt».[768] definiert, d.h. eine Dauer, der die Qualität, die nur die Zeit bestimmt, abgesprochen wird. Aus einem Verständnis der Ewigkeit als *duratio noumenon* hat der Mensch einen ganz paradoxalen Begriff von einer Dauer ohne Zeit, einer Größe der Zeit, die ohne Reihenfolge gedacht werden soll.

Nachdem die Möglichkeit, die Problematik theoretisch zu betrachten, ausgeschlossen wird, untersucht Kant den moralischen Sinn von dieser sehr verbreiteten Idee.[769] In praktischer Hinsicht gewinnt der Begriff, der für die theoretische Vernunft ein Grenzbegriff ist, eine Realität und eine Legitimation seines Gebrauches; wenn er ethisch gemeint wird, zeigt das Ende aller Dinge die Perspektive der zweifachen menschlichen Natur, sinnlich und vernünftig.[770] Dadurch bringt diese Idee das Problem von der Beziehung zwischen der zeitlichen menschlichen Existenz und der ebenfalls menschlichen noumenalen Existenz mit sich.

Die Freiheitsproblematik der praktischen Philosophie ist also hier als der Übergang von der Idee der Freiheit zu ihrer praktischen Bestimmung zu betrachten, in dem die menschliche Existenz sich als *Endzweck* desselben Daseins der Welt zeigt[771]: Die Idee des Endes aller Dinge hat ihren Ursprung in der menschlichen Überlegung über den Lauf der moralischen Dinge.[772]

Am Ende der Zeit hat die Vorstellung des göttlichen Urteils eine praktische Wirkung auf die Vernunft, diejenige, das menschliche Gewissen von der Sicherheit und von der Hochmütigkeit, ein positives Wissen über das moralische Selbst, d.h. über seine eigene Gesinnung, zu entheben. Im Hintergrund wird hier der Abstand zwischen der noumenalen Gesinnung und des Handelns in der Zeit

[765] *Refl.* 4121, XVII 424.
[766] *Refl.* 4269, XVII 488.
[767] *KrV* A 183/B 226.
[768] AA XXIII, 151.
[769] *EaD*, VIII, 327; 40.
[770] Vgl. *EaD*, VIII, 327-329; 40-42.
[771] Vgl. § 84 *KdU*, V, 434-436; 582-585.
[772] *EaD*, VIII, 328; 41.

thematisiert: Wenn beide durchschaubar wären, gäbe es eine vollkommene Kontinuität zwischen zeitlicher und übersinnlicher Existenz.
An der Grenze dieses Verhältnisses, stattdessen, wird von Kant die Schwelle des Urteils, als etwas vom Subjekt *anderes* aufgestellt. Es ist in der Lage und besitzt die Fähigkeit, nur den gegenwärtigen Zustand seiner Moralität, d.h. den aktuellen Grad seines Fortschrittes zu durchschauen und dieses Durchschauen ist immer durch eine radikale Unerkennbarkeit und deshalb durch eine Unsicherheit charakterisiert. Aus dieser moralischen Wirkung der Idee wird die Aussage der Unsterblichkeit der Seele als Hypothese formuliert: «es folglich weise ist, so zu handeln, als ob ein andres Leben und der moralische Zustand, mit dem wir das gegenwärtige endigen, sammt seinen Folgen beim Eintritt in dasselbe unabänderlich sei».[773] Beim unendlichen Fortschreiten jeder Änderung bleibt die noumenale Gesinnung, welche, wie Kant sagt, «nicht wie jenes ein Phänomen [ist]»[774], sondern etwas Übersinnliches, unabhängig *von der* Zeit, die aber *in der Zeit* wirkt. Aus dieser Passage lässt sich vermuten, das unendliche Fortschreiten wäre eine Erscheinung in der Zeit und die Gesinnung würde unveränderlich bleiben: Hier scheint Kant, obwohl in einer hypothetischen Form, auf sein Paradigma von der Gegenüberstellung von Zeitlosigkeit der Gesinnung[775] und Zeitlichkeit des unendlichen Fortschrittes zurückzukommen.
Eine solche Zeitlosigkeit der Gesinnung, wie aus der vorangegangenen Analysen ersichtlich wurde, scheint trotzdem fragwürdig, angesichts des Problems der Änderungen, die den moralischen Fortschritt ausmachen, d.h. derjenigen Verwandlungen, die zum intelligiblen Charakter als dynamische Identität und zwar zu der Bildung und der Stabilisierung der Maximen gehören. Die These der Zeitlosigkeit der Gesinnung scheint darüber hinaus in der übersinnlichen Kausalität, die eine Wirkung in der sinnlichen Welt haben soll, ungültig.

Wenn die These der Unveränderlichkeit und Zeitlosigkeit der Gesinnung gültig bleiben würde, die Dimension der Ewigkeit als übersinnliche Dimension des vernünftigen endlichen Wesens zu garantieren, wäre es nicht klar, warum die Vernunft überhaupt eine unendliche Dauer in der Zeit voraussetzen sollte. Der praktisch-regulative Gebrauch der formalen (negativen) Idee der Ewigkeit hat schon ihre Garantie in der Freiheit als *ratio essendi* des moralischen Gesetzes, in dem Faktum der Vernunft und im Gebrauch der Idee von Persönlichkeit und von *causa noumenon*.
Es gäbe also keinen Grund, die Gesinnung als unveränderlich darzustellen; sie würde stattdessen an den qualitativen Änderungen, die in einer unendlichen Dauer als Größe der moralischen Qualitäten geschehen, teilnehmen. In diesem Sinn würde die unendliche Dauer eine übersinnliche Dauer bleiben, die nicht in die Zeit fällt, aber dennoch Änderungen präsentiert. In diesem Fall wäre es nicht

[773] *EaD*, VIII, 330; 43.
[774] *EaD*, VIII, 334; 47.
[775] Über die Zeitlosigkeit der Gesinnung, vgl. KrV A 539-541/B 567-569; A 551-557/B 579-585.

notwendig, eine Unendlichkeit der zeitlichen Reihenfolge der sinnlichen Dinge einzuführen und man würde auch den problematischen Ausgang einer Duplizität unendlichen zeitlichen und zeitlosen Dauerns vermeiden.

Diese Interpretation würde in der nachfolgenden klareren Passage eine Bestätigung finden.[776] Die Hypothese, hier durch die Verbindung „als ob" ausgedrückt, bestätigt die Möglichkeit der Änderungen des unendlichen moralischen Fortschrittes, während die zeitlose Unveränderlichkeit der Gesinnung eine bloße Hypothese bleibt. Mit anderen Worten soll das moralische Subjekt beim Handeln davon ausgehen, als Hypothese, dass seine Gesinnung keiner Änderung unterworfen sei.

Die Hauptannahme des hier dargestellten Gedankenganges ist, der unendliche Fortschritt vom Guten zum Besseren wäre als eine dauernde Änderung zu verstehen, was gerade mit der Unsterblichkeit der Seele in der zweiten *Kritik* gemeint ist. Der Dynamik moralischer Verwandlungen gegenüber, scheint die Ungültigkeit einer unveränderlichen Gesinnung klar.

Wie beim Postulat zeigt der moralische Fortschritt eine Reihenfolge *sui generis*, als qualitativ, in diesem Sinn eigentlich nicht zeitlich. Die Formulierung *Das Ende aller Dinge* ist als die unendliche Dauer der menschlichen Persönlichkeit, als eine Dauer ohne zeitliche Reihenfolge, d.h. als eine wandelbare Dauer ohne Zeit zu verstehen. Bei der unendlichen Dauer des *homo noumenon* handelt es sich um eine Logik der Reihenfolge, der eine spezielle *consecutio* zuzuschreiben ist.

Der Begriff Dauer, als Größe der Zeit und gleichzeitig als Größe der Ewigkeit, zeigt sowohl die Größe der menschlichen Existenz als endliches Wesen und als Subjekt der Erkenntnis, als auch die Größe seiner Existenz als vernünftiges Wesen, d.h. als *causa noumenon*. Nur diesen Zwischenebenen der Dauer, als Maßstab zweifacher Größe, zufolge, aktiviert das moralische Subjekt mit der Freiheit die Verwirklichung einer *causa noumenon in der Welt.* Beim Menschen zeigt sich demzufolge die Dauer einerseits im zeitlichen Aspekt seines sinnlichen Lebens, anderseits im ewigen Aspekt seines in sich Seins. Der Erste bezieht sich auf die extensive Größe der zeitlichen Dinge und ist der Maßstab der Wissenschaft, der Zweite bezieht sich auf die intensive Größe der Zustimmung zum moralischen Gesetz und ist der Maßstab der Breite der Freiheit.

Auf das vernünftige endliche Wesen bezogen, ist die Dauer die gleiche Größe (endlich oder unendlich), in der die Änderungen der sinnlichen Reformen und die Fortschritte der moralischen Verbesserungen (als auch die Revolutionen) zweien unterschiedlichen Reihenfolgen, d.h. zweien unterschiedlichen Zeiten, entsprechen. Die Erste ist die lineare Zeit als Anschauungsform, die Zweite die logische und unsinnliche Zeit, weil der Abstand – und mit ihm der Übergang – zwischen *homo phaenomenon* und *homo noumenon*, zwischen empirischem und

[776] *EaD*, VIII, 334; 46-47. Hier findet stattdessen Gerardo Cunico eine Vertiefung der hier von Kant betroffenen Schwierigkeiten (vgl. *Il millennio del filosofo: chiliasmo e teleologia morale in Kant*, ETS, Pisa 2001).

intelligiblem Charakter, zwischen Einbildungskraft und Vernunft logisch und nicht sinnlich ist.[777]

Das vernünftige endliche Wesen kann sich seine Verwandlungen nur als zukünftig und in zeitlichem Fortschritt vorstellen. Eine solche Vorstellung, nichtsdestotrotz, beruhigt die Vernunft nicht: Zwischen den ständigen Verwandlungen und der Vorstellung seines letzten Zwecks bleibt immer ein Abstand. Es geht um den Abstand zwischen der Vorstellung der zukünftigen Verwirklichung der regulativen Idee und dem aktuellen moralischen Zustand.[778] Die Idee eines zukünftigen Lebens als ein Leben außerhalb der Zeit hat eine positive praktische Realität: Ohne Zeit kann ein solches zukünftiges Leben trotzdem nicht als Fortschritt gedacht werden, sondern nur als ein moralischer Zustand ohne Änderungen, und dadurch als das Ende jeder Überlegung und des Gedankens selbst. Da in einem ruhigen Zustand kein Fortschritt vorstellbar wäre, ist das, was dem sinnlichen Wesen bleibt, seiner Autonomie gegenüber, ein Handeln, damit alle in seiner Kraft stehenden Verwandlungen und alle ethischen Entwicklungen in der Gegenwart geschehen.[779]

II. 5 DAS POSTULAT GOTTES. EINE SYNCHRONISCHE ZEIT

Mit dem Postulat der Existenz Gottes in der Dialektik der zweiten Kritik beantwortet Kant die Frage nach der praktischen Möglichkeit des höchsten Gutes, und der Gedankengang entwickelt die Verbindung zwischen der Idee vom höchsten Gut, der Glückseligkeit und Gott.[780] Bezüglich der Darstellung des Überganges von der Moralität zur Religion fokussiert sich die vorliegende Analyse auf drei Thematiken. Die erste betrifft den Bezug auf eine Idee der moralischen Zeit, insbesondere einer gleichzeitigen Zeit, die aus dem Postulieren einer Übereinstimmung zwischen Tugend und Glückseligkeit hervorgeht. Die zweite handelt von der Parallelität zwischen der christlichen moralischen Lehre und der kritischen Philosophie, die Kant in §V der Dialektik darstellt: Hier geschieht eine Modifizierung der Bedeutung der Glückseligkeit, die das Problem der Einstellung des Gutes in einer gegenwärtigen, einer nächsten oder unerreichbaren zukünftigen Zeit berührt. Die dritte Thematik betrifft den Status der Denkbarkeit der Postulate in der Kritik der praktischen Vernunft. Die

[777] *EaD*, VIII, 334; 46.
[778] Vgl. *EaD*, VIII, 335; 47.
[779] Siehe: Perovich, A., *Immortality, Religion, and The End of All Things*, in «Kant's Philosophy of Religion Reconsidered», ed. a cura di P. Rossi e M. Wreen, Bloomington, Indiana University Press, 1991, SS. 165-173.
[780] Vgl. Zeldin, M. B., *The summum Bonum, the moral Low, and the Existence of God*, in: «Kantstudien», 62, 1971, SS. 43-54.

kantische Frage lautet hier: Wie ist es für die reine Vernunft möglich, das, was sie bloß in ihrem praktischen Interesse braucht, als wirklich zu denken?
Mittels des ersten Themas überprüft die Forschung die Hypothese, im Postulat Gottes wäre ein indirekter (analogisch) Hinweis auf den zeitlichen Modus des *Zugleichseins*; mittels der zweiten diskutiert die Forschung das Problem des „Wann" der moralischen Verwirklichung des höchsten Gutes; das dritte Thema versucht, indirekt die Frage nach dem epistemologischen Status der Idee einer moralischen Zeit und ihrer Realität zu beantworten.

Die vorliegende zusammenfassende Darstellung konzentriert sich auf die erste Frage, die unmittelbar den zentralen Punkt der Forschung betrifft.
Kant präsentiert das Postulat in einem engen Verhältnis mit dem moralischen Gesetz: Sobald die Notwendigkeit des Gesetzes gegeben ist, ist ebenfalls die Notwendigkeit seines Gegenstandes (höchstes Gut) und die Bedingungen seiner Verwirklichung gegeben.[781] Für die Realisierung der Glückseligkeit, die zum höchsten Gut, als der Moralität angemessen, gehört, ist die Annahme der Existenz Gottes, als angemessene Ursache dieser Wirkung, erforderlich, gerade weil sie in der Welt fehlt.[782]

> Glückseligkeit ist der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es im Ganzen seiner Existenz alles nach Wunsch und Willen geht, und beruht also auf der Übereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke, imgleichen zum wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens.[783]

Die Glückseligkeit ist die absolute Übereinstimmung zwischen den Begebenheiten in der Welt und den eigenen Wünschen und dem eigenen Willen: Sie gründet sich auf die notwendige Verbindung von Natur als ganzer Gesamtheit ihrer kausalen Verhältnisse und der Gesamtheit aller Menschen zu jeder Zeit.

Die hier (in diesem Zustand) geforderte Verbindung ist ein objektives und gleichzeitig notwendiges Verhältnis. Die Natur, nichtsdestotrotz, ist als Folge ihrer Konstitution am moralischen Gesetz desinteressiert und davon unabhängig; d.h., beim moralischen Handeln erschafft der Mensch tatsächlich keine Weltstruktur oder Weltlauf, sondern soll, also kann, die eigene moralische Verwirklichung in Verbindung mit der Natur und ihren anderen Gesetzen erreichen.[784] Mit dieser Definition der Glückseligkeit unterstreicht Kant den strukturellen Charakter der menschlichen Endlichkeit, die immer untrennbar von der sinnlichen Welt ist. Obwohl der Mensch sich unbedingt bestimmen kann, kann er sich auch nicht vom Begehrungsvermögen und den Gesetzen der Natur

[781] KpV A 223-224, V 124.
[782] Über die kantische Definitionen von Glückseligkeit, vgl. Wimmer R., *Kants kritische Religionsphilosophie*, de Gruyter, Berlin-New York 1990, SS. 32-35.
[783] KpV A 224, V 124.
[784] Vgl. Landucci, S., *Sull'etica di Kant*, Guerini, Milano 1994, in particolare *La virtù e il corso del mondo* del capitolo *Moralità e legalità* (pp. 205-211).

lösen: es scheint also schwierig, die Glückseligkeit zu erreichen: Sowohl ihre unmittelbare, asketische Erreichung als auch eine soziale Isolierung von anderen Menschen ist von der Moralität Kants ausgeschlossen.
Durch den schon nachvollzogenen Gedankengang, du „sollst also kannst“[785], ist die Glückseligkeit notwendig von der Anforderung der Erfüllung des Gesetzes abgeleitet: Das Subjekt soll den moralischen Zweck erreichen und wenn es dies soll, werden auch die Bedingungen der Möglichkeit dieser Erreichung vorhanden sein. Dadurch wird eine Ursache aller Natur, anders als die Natur selbst, angenommen, die mit der moralischen bestimmenden Kausalität der Menschen übereinstimmen würde.[786]

Damit die Vernunft den moralischen Zweck erfüllen würde, bedürfte sie sich eine Ursache vorzustellen, die, ihrer Beschaffenheit, d.h. ihrer Willensbestimmung nach, durch die Vorstellung des Gesetzes, funktioniert. Dies ist demzufolge «eine Intelligenz (vernünftig Wesen)» und eine «Wille», die «durch Verstand und Willen die Ursache (folglich der Urheber) der Natur ist, d. i. Gott. Folglich ist das Postulat der Möglichkeit des höchsten abgeleiteten Guts (der besten Welt) zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines höchsten ursprünglichen Guts, nämlich der Existenz Gottes»[787]. Nur durch das ursprüngliche höchste Gut als externe Ursache der Welt ist es möglich, das abgeleitete (objektive und wirkliche) höchste Gut zu denken, d.h. eine moralische Welt, die den Menschen moralisch glücklich macht.
Mit dem ursprünglichen höchsten Gut stellt sich also die Frage, wie die unterschiedlichen und vielfältigen Ausdrücke der menschlichen Willkür moralisch in ein Ganzes eingeordnet werden können und wie die Natur des Einzelnen eine Welt, insbesondere eine moralische Welt (als praktische Einheit der Erfahrung) werden kann.

Die moralische Aufgabe, eine solche Realität herzustellen, erfordert die Hervorbringung einer Totalität der Welt: Das höchste Gut kann nicht durch isolierte und unkoordinierte Handlungen verwirklicht werden. Gefordert ist eine Übereinstimmung der Natur mit den Wünschen und dem Willen der Menschen, d.h. mit dem moralischen Gesetz. Das Postulat des ursprünglichen höchsten Gutes (Gottes) ist der Gedanke einer Ursache, die gleichzeitig die Natur und die Welt entstehen lässt: Es ist also ein Prinzip der Konvergenz von Sinnlichem und Moralischem.

Der subjektiven Bedeutung des Postulates nach, ist Gott kein Prinzip und auch kein Gegenstand der Verbindlichkeit: Das moralische Gesetz behält seine Rolle als die einzige absolute, reine Triebfeder, um in der Welt das höchste Gut

[785] KpV A 224-5, V 125.
[786] Wie Ricken empfehlt ist hier unter Natur sowohl die Sinnliche als auch die Intelligible zu verstehen (vgl. Ricken, F., *Die Postulate der reinen praktischen Vernunft*, in: O. Höffe (hrsg. von), *Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft*, Berlin 2002, S. 172).
[787] KpV A 225-226, V 125.

hervorzubringen und zu promovieren, derer Möglichkeit ist nur durch die Annahme einer solchen Intelligenz begreiflich. Der Übergang zur Religion wird also durch das subjektive menschliche Bedürfnis gerechtfertigt, die Möglichkeit der Verwirklichung der objektiven Verbindlichkeit der Vernunft zu begreifen.

Kant versteht die Wirksamkeit der Freiheit als eine Suche nach dem moralischen Sinn des Handelns. Die moralische Handlung kann den Sinn im Glauben eines moralischen Weltautors finden. Die Frage Kants, die zum Postulat Gottes führt, ist keine Frage nach der Pflichtschuldigkeit der moralischen Existenz: Das moralische Gewissen klärt sich dem vernünftigen Glauben auf, um den Sinn des moralischen Imperativs zu verstehen.

Das, was aus dem Bedarf der kritischen Philosophie des Postulates der Existenz Gottes hervorgeht, ist die Antwort auf die Frage nach dem letzten Sinn des schon moralisch selbstständigen Handelns; der Glaube an Gott bringt das Vertrauen des Menschen auf die Tatsache, die Welt seiner Handlungen sei eine moralische Welt, in der die Wirkungen seines Handelns sinnvoll seien und die Natur sei seinem Willen gegenüber kooperationsbereit, zum Ausdruck; für den kantischen Menschen ist der Glaube an Gott nichts anderes als ein Ausdruck seines Vertrauens auf die Wirkungen seiner autonomen Praxis.[788]

Jeder Mensch soll für sich selbst den Zweck der Einheit von Würde und Glückseligkeit, von Sinnlichkeit und Vernunft, von Pflicht und deren Erfüllung festlegen. Eine solche Einheit vorauszusetzen, die die menschlichen Fähigkeiten überdauern , sich aber an das Feste und Vertraute klammern, vergrößert den Wert des einzelnen moralischen Strebens zum Guten.[789]

Das Interesse, das Kants Mensch Gott entgegenbringt, beweist die Macht – wirksam praktisch, weil sie auf sich selbst wirkt – mit allem, was nicht zum Wissen gehört. In diesem Sinn ist der Glaube hier eine individuelle Tat, die aus der moralischen Anforderung kommt, Welt und Vernunft in einem einzigen Wesen und über die Grenzen eigener Erfahrung heraus zusammenzuhalten.

Mit dem Gedanken von Gott und von einer moralischen Welt ist die Übereinstimmung des Zweckes, der von dem Einzelnen ausgewählt wird, mit dem Zwecke aller, nach vernünftigen Zielen in der Welt streben, gemeint. Die Voraussetzung einer moralischen Welt ist die Voraussetzung einer Übereinstimmung mehrerer aktiver Subjekte, die von einer notwendigen Norm bestimmt werden, wodurch die Natur eine Welt wird.[790]

---

[788] Für eine Interpretation des Glaubens als Vertrauen, vgl. Wood, A., *Kant's moral Religion*, Cornell University Press, Ithaca and London, 2009, pp. 160-175 und ders., *Rational Theology, moral faith, and religion*, in: Guyer, P. (Eds. by), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge Univ. Press, New York 1992, pp. 394-416.

[789] Vgl. Brandt, R., *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2007, S. 179.

[790] Für eine Erklärung über die verschiedene Bedeutungen von Natur und Welt in diesem Kontext, vgl. Friedo, R., *Die Postulate der reinen praktischen Vernunft*, cit., SS. 161-202.

Das empirische Werden wird von den freien menschlichen Handlungen durchkreuzt, die der Definition der transzendentalen Freiheit nach unabhängig von demjenigen Werden sind und einen Anfang herstellen. Die mehreren freien Kausalitäten, die in der Welt wirken, bilden die Grundlage für ein notwendiges Gesetz, das als Ergebnis des Handelns eine Übereinstimmung der Handlungen, eine gewisse Synchronisierung *aller* Handlungen vorschreibt.
Ein solches Ergebnis gründet die Einheit in einem ganzen handelnden Körper, nämlich in demjenigen von jedem Individuum, das seine eigene Freiheit ausüben würde. Hier gründet sich notwendigerweise auch eine Kooperation zwischen allen Menschen, die in der Vergangenheit gehandelt haben und die in der Zukunft handeln werden. Gerade die Undurchschaubarkeit der eigenen und fremden Gesinnungen lässt das Subjekt, unabhängig von den Zeitbedingungen, die Moralität des Selbst und der Anderen voraussetzen. Ein Einklang aller Gesinnungen von allen frei Handelnden in der Welt zu denken, bedeutet eine Dimension des *Zugleichseins* aller moralischen Menschen zu denken.

Wenn mit dem Postulat einer unendlichen Dauer der Persönlichkeit das Subjekt eine *consecutio* der Einheiten, der seiner individuellen Willensbestimmungen, postuliert, denkt es mit dem Postulat Gottes als ursprünglichen höchsten Gutes an eine *consecutio* von der Willensbestimmungen mehrerer Subjekte, und zwar aller, die in die Verwirklichung der Freiheit auf der Erde involviert sind. Insbesondere denkt hier das Subjekt ein gleichzeitiges Handeln aller Subjekte, und der ganzen Natur auch, in die gleiche Richtung. Dies ist die Verwirklichung des höchsten Gutes.
Der kantische Gedanken Gottes ist eine Verbindung zwischen mehreren, d.h. noumenalen und sinnlichen kausalen Reihen. Es geht hier um das Paradigma einer gleichzeitigen einheitlichen Struktur, die die moralische Welt charakterisiert. Obgleich Kant nie das Wort *Zugleichsein* im Kontext seiner praktischen Philosophie verwendet hat, gibt er mit dem Postulat und in der Definition von Glaube eine moralische Bedeutung von *Zugleichsein*.[791]

II. 6 DER PRAKTISCHE SCHEMATISMUS

Innerhalb der moralischen Theorie Kants, hinsichtlich des Problems der Verwirklichung der Freiheit, erweist sich die Frage nach einem möglichen praktischen Schema als zentral.

> Die Handlungen hier in der Welt sind bloße *Schemata* von der intelligiblen; indessen hängen diese Erscheinungen (dies Wort bedeutet schon Schema)

[791] Eine solche Interpretation ist m.E. mit der These von Volker Gerhardt über das Primat der *Gegenwart* in der Ethik Kants vereinbar [vgl. Gerhardt, V., *Immanuel Kant, Vernunft und Leben*, Reclam, Stuttgart 2002, SS. 241-243].

> doch nach empirischen Gesetzen zusammen, wenn man die Vernunft selbst nach ihren Äußerungen als ein *phaenomenon* (des Charakters) ansieht. Was aber die Ursache davon sey, finden wir nicht *in phaenomenis*.[792]

Die Schwierigkeit der Äußerung und der Einsetzung des moralischen Gesetzes *in der* Welt beschäftigt die philosophische Erörterung Kants besonders nach der systematischen Einführung des höchsten Gutes in der *Kritik der praktischen Vernunft*. Nach der hier behaupteten Leugnung, der *Typik* nach, des praktischen Schemas pro Typus des moralischen Gesetzes, mildert Kant die Strenge der These über die Unmöglichkeit eines praktischen Schemas und erweitert die Lehre des Schematismus über die Grenzen, wie sie in der zweiten Kritik festgestellt wurden, bis zur Behauptung eines symbolischen Schematismus (oder Schematismus der Analogie) und zur Anerkennung der geschichtlichen Schemata, trotz einer Beibehaltung der ursprünglichen Problemstellung.
Im praktischen Bereich stellen sich zugleich das Problem der Verwirklichung, einem Schematismus des Gesetzes nach, und das Problem der Bewertung und des Bedeutungsgewinns der Handlungen in der Welt, einem geschichtlichen Schematismus zufolge: In beiden Fällen fehlt eine theoretische Legitimierung.

Das Problem der Verwirklichung als Schematismus des Gesetzes profiliert sich aus zwei Perspektiven. Zum einen stellt sich eine solche Frage innerhalb der praktischen Subjektivität, die über der einzelnen Handlung steht, bzw. aus einer sozusagen intensiven Perspektive, die das Verhältnis zwischen dem Gesetz des Willens des einzelnen Subjekts und der sinnlichen, in der Willensbestimmung involvierten Bestandteile betrifft. Zum anderen zeigt sich das Problem des Schematismus in seiner Vollständigkeit, aus einer sozusagen extensiven Perspektive, als Verkörperung eines universell geltenden Gesetzes nur beim Beobachten der ganzen menschlichen Gattung in ihrer Allgemeinheit als Verwirklichung des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft, d.h. des höchsten Gutes in der Welt.

Das Problem der Bewertung, die immer in der Willensbestimmung impliziert ist, profiliert sich dagegen in der von der Urteilskraft formulierten Anerkennung eines geschichtlichen Ereignisses, das den Kategorien der Freiheit nach eine bestimmte Relevanz gewinnt: Hier steht das geschichtliche Urteil und das Kriterium der Lesbarkeit der menschlichen Handlungen im Zentrum. Darüber hinaus geht das Schema aus dem Spannungsverhältnis zwischen der Verwirklichung des ethischen Gemeinwesens und der fortschrittlichen Zurücksetzung der religiösen Positivität, der *Religion* nach, hervor: Die sichtbare Kirche, auch wenn nur in bestimmten Fällen, gilt als Schema der unsichtbaren Herrschaft der Freiheit, d.h. als Vorbild des historischen Prozesses.
Wie Eric Weil interpretiert hat, verlangt die reine Moralität Kants in ihrer Verwirklichung historisch zu werden: Das menschliche Handeln unter praktischen

[792] *RM* n. 5.612, AA XVIII, 253.

Ideen steht immer in Verbindung mit konkreten moralischen Zuständen. In der Maximenbildung findet der kategorische Imperativ seine Konkretisierung in dem wesentlichen Bezug auf die konkreten Folgen: Bei der freien Handlung soll das kantische Subjekt die empirische Zeit bedeutungsvoll machen, d.h. als Schema der praktischen Vernunft.

DRITTER TEIL

Die Vermittlung zwischen *Dauer* und *Zeit*. Entwicklung und Revolution

III. 1 *WILLE-WILLKÜR*. BESTANDTEILE FREIEN HANDELNS

In den *Vorarbeiten zur Vorrede und Einleitung in die Tugendlehre* stellt Kant deutlich den Unterschied zwischen der Willkür und dem Willen und ihrer Art von Freiheit dar. Die vorliegende Forschung misst diesem Unterschied eine große Bedeutung zu, um das Böse als eine gewisse freie Entscheidung aufzufassen und dadurch die Möglichkeitsbedingung der Veränderung des Herzens zu verstehen, die Kant in der Religionsschrift thematisiert hat.

Auf der Ebene des Willens stellt sich das Problem der Neigungen nicht. Dem Willen gehört die praktische Freiheit selbst, die absolute praktische Spontaneität.[793] Der Wille kann eigentlich nichts wollen, was gegen das Gesetz sei: «Denn der Wille ist nicht unter dem Gesetz sondern er ist selbst der Gesetzgeber für die Willkühr und ist absolute praktische Spontaneität in Bestimmung der Willkühr»[794].

Dahingegen ist die Willkür konstitutiv von den sinnlichen Neigungen bestimmbar und ihre Freiheit ist eine negative Freiheit, als Möglichkeit, sich unabhängig davon zu bestimmen. Dieser Zustand der Unabhängigkeit ist die einzige mögliche Art, von dem Willen bestimmt zu werden, d.h., er ist die Möglichkeitsbedingung dafür, das Gesetz projiziert praktisch auf das Subjekt seine verbindliche Kraft.[795]

Aus diesem Verhältnis zwischen Willkür und Willen ist die Freiheit des Willens eigentlich keine Freiheit und jene von der Willkür ist nur möglich, wenn sie sich in einer besonderen Verbindung mit dem Gesetz befindet.

Hiervon analysiert die Forschung die Wandlung von der Maxime zum Gesetz, die, sozusagen, Sublimierung der Maxime oder die Aktivierung der Bestimmungsfähigkeit des Willens über die Willkür, in dem die Maxime praktisch notwendig wird.[796]

Aus diesen Analysen profiliert sich das Folgende: Wenn, auf der Ebene des

---

[793] AA XXIII, 383.

[794] AA XXIII, 248. Für ein Kommentar, vgl. Bittner, R., Cramer, K. (hrsg. von), *Materialen zu Kants «Kritik der praktischen Vernunft»*, Frankfurt/Main 1975, SS. 308-309.

[795] Vgl. *MS*, VI 213-14; 14.

[796] Vgl. *Refl.* 1057, AA XV, 471. Für die Sublimierung der Maximen vgl. La Rocca, C., *Strutture kantiane*, ETS, Pisa 1990, S. 84).

reinen Willens (oder der reinen praktischen Vernunft), die Orientierung am moralischen Gesetz einer objektiven Konstitutivität zufolge ständig und stabil ist, wäre der Bezug zum Gesetz, auf der Ebene der Willkür (wenn sie auch aus dem reinen Willen bestimmt wäre), einem laufenden Prozess von Co-Implikation subjektiver Normen, Motivationen und Werte zufolge stabil und ständig.
Die Beständigkeit und die Stabilität der subjektiven Prinzipien, die die richtige *Denkungsart* bilden, zeigen demzufolge die Beharrlichkeit eines *Tuns*, d.h. die Fortdauer und die Festigkeit einer Bildung freier Akte, in der das Gesetz regelmäßig, von Mal zu Mal, als einzige Triebfeder angenommen wird.

Die Maximenbildung und die Entwicklung des Charakters erreichen also, in moralischen Fällen, eine Struktur des Wollens, derart gebildet, dass die Willkür an ihrem Gegenstand von der Bestimmungskraft des reinen Willens ausgerichtet wäre.
Nun, der Kraft des moralischen Gesetzes, einer Notwendigkeit als Nötigung zufolge, wird darüber hinaus nicht nur die universelle Form der Maximen, sondern auch die Annahmeakte solcher Form notwendig sein. Beim Menschen bedarf die Notwendigkeit des reinen Sollens einer doppelten Vermittlung.
Da der Mensch als Triebfeder eine sinnliche Neigung gelten lassen kann, aber immer mittels subjektiver Prinzipien (die auf die sinnliche Welt bezogen sind), können seine Maximen gut sein, wenn sie in ihrer universellen Form angenommen werden. Die Maximen sind trotzdem in der Willensbestimmung praktisch nur, wenn sie einer Überprüfung dieser Form unterzogen werden, d.h., nur wenn das Subjekt sich entscheidet, sie dieser Überprüfung unterziehen zu wollen. Eine solche radikale Entscheidung geschieht durch eine Maxime der Maxime, die sich für eine solche Annahme entscheidet.
Es zeichnet sich ein Augenblick radikaler Entscheidung ab, die eigene Maximen selbst überprüfen zu lassen: Das ist der Augenblick der radikalen Annahme einer Maxime der Maxime (eine *oberste Maxime*), in der die Möglichkeit oder die Unmöglichkeit einer autonomen Handlung, d.h. der Reinheit der praktischen Vernunft auf dem Spiel steht.

Kant thematisiert diese ursprüngliche Entscheidungsebene der Willkür in der in der *Religionsschrift* geführten Untersuchung nach dem Prinzip *a priori* der ethischen Erfahrung, in dem diese Maxime sozusagen Gesinnung zweiter Ordnung genannt wird.

III. 2 DIE MENSCHLICHE NATUR ALS FREIHEIT. DIE GESINNUNG UND DAS RADIKAL BÖSE

Dem Unterschied zwischen *Willen* und *Willkür* zufolge ist es unmöglich, das Böse als Entscheidung eines *bösen Willens* zu verstehen: es wäre ein Grundsatz von besonderer Form, der aber in sich eine solche Bestimmungskraft hätte, das

universelle Gesetz verneinen zu können, d.h. ein widerspruchsvolles Prinzip.

Im ersten Stück der Religionsschrift wird die eigene Herrschaft der Willkür, d.h. die Herrschaft einer allgemeinen subjektiven Normativität, *Natur des Menschen* genannt: ihrem normativen Charakter zufolge ist sie *a priori* und ihrem Charakter der Freiheit zufolge ist sie der Bereich des Handelns, der schuldfähig ist.[797] Es geht ein Grundsatz hervor, der subjektiv die Erfahrung nach moralischer Qualität regelt, damit sie ethisch genannt werden könnte. Ein solcher Grundsatz ist der Grund des Gebrauchs der menschlichen Freiheit überhaupt, der als zum Bösen sowie zum Guten ausgerichtet angenommen werden kann.

Es ist weder innerhalb des Modalbereiches der objektiven Notwendigkeit des moralischen Gesetzes noch innerhalb der sinnlichen Notwendigkeit der Bestimmungen, nach Neigungen zu forschen, sondern es ist nur als Akt der menschlichen Willkür zu verstehen: Der Grund des Bösen ist «nur in einer Regel, die die Willkür sich selbst für den Gebrauch ihrer Freiheit macht, d. i. in einer Maxime»[798] zu finden; er ist auf der normativen Ebene der Maximen, d.h. auf einer Ebene, die logisch transzendental, anders als die vom Gesetz wäre, zu untersuchen.

Die moralische Verantwortung betrifft also jene Aktivität, die *a posteriori* unerforschbar ist, der intelligible und unsichtbare Akt der Annahme der subjektiven Grundsätze jeder Handlung: «Die Maximen kann man nicht beobachten, sogar nicht allemal in sich selbst, mithin das Urtheil, daß der Thäter ein böser Mensch sei, nicht mit Sicherheit auf Erfahrung gründen».[799]

Um das Böse seiner Realität gegenüber erklären zu können, setzt die kritische Philosophie einen Grundsatz der Möglichkeit *keiner* Annahme einer autonomen normativen Ordnung des Handelns, d.h. ein entscheidender Akt *ohne* Anwendung des unbedingten Gesetzes, voraus.

Der Realität des Bösen ist als ein Akt der Umkehrung der von dem Gesetz geforderten Maximenordnung zu verstehen. Das Handeln ist demzufolge sowohl als eine mögliche konkrete selbstständige Bestimmung – in der die Willkür sich selbst am Gesetz orientiert– als auch als eine mögliche Realität einer Entscheidung *gegen* das Gesetz– einer Entscheidung *gegen* die eigene Autonomie, einem Hang nach – zu verstehen. Hiervor ist die Qualität einer moralischen Handlung – d.h. die Qualität der Gesinnung, den eigenen Gegenstand der Verantwortung – als eine Totalität zu verstehen: Als Basis einer Handlung gilt entweder eine Bestimmung für das Gesetz oder dagegen.

Dem Hang, der in der Dialektik der Freiheit operiert, zufolge, die moralische Ordnung der Maximen umzukehren, ist die Befreiung vom Bösen immer als freie und intelligible Tat (Denkungsart) zu verstehen, deren vollkommene Erfüllung

[797] *Rel*, VI 21; 19.
[798] *Ebd.*
[799] *Rel*, VI 20; 18.

immer als eine Aufgabe dargestellt wird: Darin besteht die bedeutungsvolle Erforschung Kants und die zentrale Rolle seiner Anlagelehre.

In der Entscheidung zum Bösen als Umkehrung der subjektiven Grundsätze bleibt die Superiorität des Gesetzes als konstitutiver Bestandteil der Vernunft eine rein praktische.

Die Gesinnung als angeborener, zur menschlichen Natur gehörender Grundsatz darzustellen, bedeutet aber nicht, ihren Ursprung in der Zeit zu behaupten: In diesem Sinn ist die Gesinnung zeitlos. Die Gesinnung als oberste Maxime, leitender Grundsatz oder Grund aller Einzelmaximen, aller Einzelentscheidungen ist nicht am Anfang einer Reihe von Entscheidungen selber Art. Zwischen der Gesinnung und den Einzelentscheidungen, d.h. zwischen *Denkungsart* und untergeordneter Maximen besteht stattdessen ein kategorialer Unterschied: Es geht hier um den Unterschied zwischen reiner praktischen Vernunft und praktischer Vernunft.

Der Mensch hat keine Möglichkeit, auf die ursprüngliche Gesinnung seines Handelns zurückzugreifen, d.h., sich aus seinem Dasein herauszuarbeiten und sich demzufolge der moralischen Schuld zu entziehen. Er kann aber seine eigene Grenze seiner Verantwortung von Innen heraus modifizieren und erweitern.[800]

Wenn die Moralität den Menschen als Ganzes qualifiziert, ist jeder seiner Versuche, ein neuer Mensch zu werden, Teil dieses Ganzen und er nimmt an der moralischen Gesamtqualität des menschlichen Wesens teil.

III. 3 ANLAGE ZUM GUTEN UND HANG ZUM BÖSEN

Der in *Von der ursprünglichen Anlage zum Guten in der menschlichen Natur* dargestellten Anlagenlehre nach, ist die Idee der moralischen Entwicklung in der *dispositio* inbegriffen. Die Anlagen zum Guten sind Weise (bezüglich des Zweckes) der Annahme der Maximen innerhalb der vernünftigen Struktur des Subjektes.[801] Als Möglichkeit, sich einer guten Gesinnung nach, zu bestimmen, sind sie anthropologische Voraussetzung der wirklichen Formen des Handelns. Sie sind ursprüngliche Eigenschaften und unzerstörbare *potentiae*, die notwendig für das sinnlich vernünftige Wesen sind, damit es die Möglichkeit hat, sich selbst (das was es schon aus einer noumenalen Perspektive ist), zu werden. Sie sind also etwas, das *in potenza* in der ganzen menschlichen Gattung als Totalität liegt, aber sie bedürfen besondere kontingente Gelegenheiten, um geschichtlich-soziale Dynamiken zu aktivieren, wodurch sie sich *in atto* stellen zu können.

---

[800] Vgl. Wimmer, R., *Kants kritische Religionsphilosophie*, de Gruyter, Berlin-New York 1990, S. 136-37; Auxter, T., *Kant's Conception of the private sphere*, in: «The philosophical Forum», vol. XII, 4, 1981.

[801] Vgl. *ApH* 324-25; 219-220.

Die erste Anlage für die Tierheit, die den Mensch mit nicht vernünftigen Wesen verbindet, ist ein unzerstörbarer Instinkt, der unterschiedlichen Formen von Verneigung oder Koexistenz mit der Moralität bilden lässt.

Vom sozialen Aspekt und von der Vergleichung charakterisiert, wird die zweite Anlage für die Menschheit einerseits als Bedürfnis von Vormacht anderseits als Suche nach Konsens innerhalb einer Gesellschaft von Gleichen.[802] Der vernünftige Bestandteil, der in dieser Anlage inbegriffen ist, ist nicht ausreichend, um ein autonomes Handeln zu bilden, d.h., das für die Moralität verbindliche Verhältnis zwischen Vernunft und moralisches Gesetz.

Die Anlage für die Persönlichkeit ist die einzige Konfiguration, die eine direkte Verbindung zum moralischen Gesetz hat: Sie zeigt, aus anthropologischer Hinsicht, wie das Subjekt nicht nur fähig ist, vernünftig zu handeln, sondern «als ein vernünftiges und zugleich der Zurechnung fähiges Wesen» [803] ist. Die Persönlichkeit ist die einzige Anlage, die «allein für sich selbst praktische, d.i. unbedingt gesetzgebende Vernunft zur Wurzel hat»[804]

Aus dieser Perspektive erkennt der Mensch sich selbst als fähig, seine Willkür aus der Achtung für das Gesetz als einzige Triebfeder zu bestimmen.[805] Das bedeutet, es gäbe einen Zweck, der *in acto* gestellt werden kann, aber das bedeutet nicht, der Mensch sei in sich selbst der *acto* dieser Möglichkeit.

Auf der dritten Anlage begründet sich der guten Charakter; in ihr kann, wegen des Unterschieds zwischen der normativen Ebene, der unbedingten Bestimmung des Gesetzes und der normativen Ebene der Umkehrung der Triebfeder bezüglich des Gesetzes, d.h. wegen des Unterschiedes zwischen *propensio* und *dispositio*, nichts zerstörendes verankert sein. In dieser Anlage bestimmt sich die Gesinnung tatsächlich aus der Achtung als Grundlage aller ihren Maximen und als einzige ausreichende Motivation: Sie ist, anthropologisch gesehen, das Resultat der ganzen Entwicklung der menschlichen Gattung. Der Entfaltung einer solchen Anlage kann der Mensch, z.B. durch Disziplinierung, nicht anerzogen werden. Sie ist etwas, das er erstens von sich selbst denken kann, eine *Denkungsart*.

Unter Persönlichkeit selbst versteht Kant die Idee der Menschheit als allgemeine Grundlage möglicher individueller moralischer Selbstbestimmung, der der Anderen gemein ist. Diese Idee der Menschheit ist die Persönlichkeit selbst, die Person auf welche sich das moralische Gebot sich beziehet, oder das *homo noumenon* als Möglichkeitsgrundlage der Vernunft. Der letzte Grund des unbedingten Sollens, d.h. die Form des moralischen Gesetzes ist demzufolge ein *Sein*: Dieses Sein der *homo noumenon* ist gerade der letzte Inhalt des moralischen Gesetzes[806], der der menschlichen Beschaffenheit der Natur des Menschen als

[802] Vgl. *MAM*, VIII 113; 107-108.
[803] *Rel*, VI 26; 25.
[804] *Ebd*.
[805] Vgl. *KpV* A 134; IV 75.
[806] Vgl. Wimmer, R., *Homo noumenon. Kants praktische-moralische Anthropologie*, in Fischer, N. (Hg.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2004, SS. 373-

autonomes und freies Wesen zuzuschreiben ist. Als eine bloße Anlage beinhaltet sie aber unterschiedliche Möglichkeiten und Grade der Entwicklung.

Das Verhältnis zwischen den drei Anlagen ist eine Konvergenz von den ersten zwei, damit die Dritte entwickelt werden kann. Sie ermöglichen insgesamt die Verwirklichung der Persönlichkeit als Sein-Inhalt des moralischen Gesetzes, als volle Erfüllung des Sollens.

Die moralische Entwicklung ist demzufolge als ein Prozess zu verstehen, der auf dem moralischen Gebraucht der Vernunft abzielt, anders gesagt, als die teleologische Entwicklung jeder einzelnen Konfiguration der Maximenordnung, die das gesamte menschliche Handeln regelt. Die drei Anlagen, wenn sie intern so strukturiert sind, die Entwicklung des Gebrauchs der praktischen Vernunft angesichts ihrer Autonomie zu unterstützen, drücken insgesamt die Basis des Prozesses der Verwirklichung der Freiheit aus. Der kantische Begriff der Entwicklung betrifft die Entfaltung der Anlagen des Gebrauchs der Vernunft und nicht die Entfaltung der Vernunft selbst.[807]

In der Verbindung der Begriffe *Sollen, Anlage* und *Hang* ist die besondere Interaktion zweien Prinzipien zu erkennen: Einerseits die objektive Norm des Sollens, die die praktische Vernünftigkeit und die Möglichkeit der Ethik gründet, anderseits der subjektive Grundsatz des Bösen (Hang), der als ihre Möglichkeitsbedingung die restaurative Geschichte des moralischen Gesetzes begründet; von der Natur aus wird diese Möglichkeit von den Anlagen zum Guten des menschlichen Geschlechts gefördert.

Die gleichzeitige Anwesenheit zweier Grundsätze, die nur scheinbar sich ausschließen, eröffnet die Dimension der geschichtlichen Zeit, die zur Ethik gehört.[808] Sie ist die demzufolge eine restaurative Zeit.

III. 4 REVOLUTION DER DENKUNGSART

In der ‘Allgemeinen Anmerkung’ *Von der Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in ihrer Kraft* wird eine systematische Bedeutung erkannt: Hier thematisiert die kritische Philosophie die Möglichkeit des Überganges vom bösen Hang zum Guten als Anlage (*wie kann ein böser Baum gute Früchte bringen?*)[809] und sie bietet eine ständige Neuformulierung, aus

---

374.

[807] Vgl. Yovel, Y., *Kant and the Philosophy of History*, Princeton University Press, Princeton 1980, S. 21 und Kleingeld, P., *Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1995; Ders., *Kant, History and the Idea of Moral Development*, in: «History of Philosophy Quarterly», vol. 16, n. 1, Jan. 1999.

[808] Vgl. La Rocca, C., *Strutture kantiane,* zit., S. 99. Über die Asymmetrie zweiter Prinzipien, vgl. Havet, J., *Kant et le probléme du temps*, Gallimard, Paris 1946, SS. 198-207.

[809] *Rel*, VI 45; 47.

einer anthropologischen Perspektive, des moralischen Imperativs an. Es gibt zwei Hauptgedankengänge. Der erste ist logisch: Wenn bewiesen wird, die Möglichkeit des Böses sei aus der unergründlichen Freiheit abgeleitet, hier befindet sich auch eine trotz unergründlicher Möglichkeit einer Lösung. Der zweite ergibt sich aus der Offensichtlichkeit des moralischen Gesetzes: Es fordert, in einem nicht transzendentalen Bereich, eine Ergänzung des Sollens, wo das *Werden* eine kritisch-philosophische Ordnung annimmt.[810]

Der Sinn von der *Wiederherstellung* und der Natur ihrer Änderung wird dargelegt.[811] Wenn die Reinheit des Gesetzes unberührt bleibt, sollte Es, einmal wiederhergestellt, nichts ontologisch Neues erzeugen: Die Änderung ist demzufolge keine Verwandlung in etwas Anderes. Darüber hinaus impliziert die Änderung den (zeitlichen) Prozess, eine reine transzendentale Möglichkeit (die Anlage), anthropologisch zu werden.[812] Nur in der zeitlichen Unendlichkeit dieses Prozesses wäre es möglich, die vollkommene Wiederherstellung der Reinheit zu erkennen.[813]

Der Begriff *Revolution der Denkungsart* repräsentiert den Akt, diesen Übergang wiederherzustellen: Sie ist eine radikale Änderung des Kerns, eine vollkommene Annahme des Virtus noumenon, eine gründliche qualitative Umkehrung, d.h. die Möglichkeitsbedingung jeder in der Zeit sichtbaren 'guten' *Reform der Sinnesart*.

Aus dieser anthropologischen Perspektive wird klar, wie das Gebot kontinuierlich wiederholt wird: «wir sollen jetzt bessere Menschen sein».[814] Nur beim sich in einer reinen Gegenwart Stellen, darf das Subjekt, durch das Gesetz, eine ganz neue normative Ordnung seines Handelns bestimmen und sie in einer neuen, konkreten Maximenbildung eines neuen, am Guten ausgerichteten Bestimmungsaktes zeigen. In jedem Augenblick der Willensbestimmung steht die Totalität der Gesinnung auf dem Spiel[815] und die Revolution der Denkungsart geschieht in einer gegenwärtigen Dimension der Zeit. Während dieser Umkehrung der ganzen Maximenordnung soll das Subjekt eine Umkehrung der Richtung seiner Willkür, einer radikalen Änderung, d.h. einen Wandel seiner Natur als freiwilliges Wesen bewirken. Diese Umkehrung bringt es als intelligibles Wesen zu einer neuen Dimension der Zeit.

Die Revolution ist also eine Aktivität der Gesinnung, der subjektiven Grundlage der Maximen. Im alten Menschen verneinte *früher* seine Gesinnung das Gesetz und *jetzt* richtet sie sich an ihm im neuen Menschen aus. Nichtsdestotrotz kann der Mensch kein sicheres Bewusstsein über die geschehene Änderung haben. Der Abstand zwischen der endlichen Zukunft und dem

---

[810] Vgl. Troeltsch, E., *Da Historische in Kants Religionsphilosophie*, «Kantstudien», 9, 1904, SS. 48-54.
[811] *Rel*, VI 46; 49.
[812] *Rel*, VI 47; 50.
[813] *Rel*, VI 32; 32.
[814] *Rel*, VI 50; 54
[815] «Es (ist) nicht ein Minder-gut-sein oder Unwissenheit, sondern überall da, wo es eintritt, jedesmal auch ein Totalprinzip der falschen Gesinnung» [Troeltsch, E., *Das Historische in Kants Religionsphilosophie*, in: «Kantstudien», 9, 1904, S. 84].

Unendlichen, den die Erste voraussetzt, repräsentiert die Spannung zwischen der Verbesserung und der vollendeten Durchsichtigkeit der Gesinnung, zwischen der *Sinnesart* und der *Denkungsart*, und nur die Letzte ist die Möglichkeitsbedingung der Ersten. Der absoluten Strafbarkeit antwortet der Mensch Kants nur durch das Streben nach Sieg in der Zeit und die Gnade wäre innerhalb derselben moralischen Gesinnung zu verstehen.[816]

Der menschliche Bedarf, die Zeitlosigkeit des Gesetzes in der Zeit der Welt zu zeigen, sowie die Wirkungen einer freien absoluten Entscheidung in den Sitten erkennen zu können, weist uns darauf hin, wie die Sinnesart, obwohl nur eine Reform nach der Reform und durch die *via negationis* der Kampf und der Korrekturen, in die Richtung einer Annährung an die Denkungsart gehen kann.

In der Bemühung, in seinem Verhandeln die Grundlage seiner Maximen zu beweisen, beginnt der Mensch in seiner Zeit jede Handlung von *Null*: Er soll, also kann, in jedem Jetzt seines Handelns den radikalen Akt der Revolution der Denkungsart wiederholen, sicher über den Zweck zu erreichen, aber immer in der ständigen Undurchsichtigkeit und Unsicherheit der Wirkungen.

Daraus geht hervor, die Freiheit sei die vollendete Verfügbarkeit der Gegenwart als Möglichkeit, die Ordnung der Maximen immer wieder neu zu formulieren.

III. 5 *WIEDERHERSTELLUNG.* ZUKUNFT, GEGENWART, VERGANGENHEIT

In zweitem Stück der Religionsschrift stellt Kant die Grundlinien einer Christologie *sui generis* dar, die auf dem Nexus *Urbild–Beispiel* aufgebaut ist. Das Urbild ist das Faktum der Vernunft, wonach der Mensch moralisch handelt; das Beispiel ist das geschichtliche Factum des Christus, einer vollkommenen verwirklichten Moralität.

Wenn aus der philosophisch-kritischen Perspektive die Erörterung Kants erst die Autonomie der Vernunft beweist und sich dann an das geschichtliche Beispiel wendet, die Autonomie zu bestätigen, findet, aus anthropologischer Perspektive, der Mensch stattdessen erst das Beispiel, wodurch er die Form des moralischen Gesetzes erkennen kann.

Im Abschnitt C *Schwierigkeiten gegen die Realität dieser Idee und Auflösung derselben* diskutiert Kant die Funktion der christlichen Vorstellung für die menschliche Rettung; die hier dargelegten Schwierigkeiten stellen das Problem der Erneuerung der Gesinnung, des Vertrauens in einer guten, festen Gesinnung und das der Rechtfertigung dar. Aus der Analyse dieser Problemstellung geht hier

[816] Über die besondere Bedeutung von Erlösung in der *Religionsschrift*, vgl. Savage, D., *Kant's Rejection of Divine Revelation and His Theory of Radical Evil*, in: Philip J.R. and Wreen, M. (ed. by), *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*, Indiana University Press, Bloomington and Indianopolis 1991, pp. 54-76.

ein besondere Bezug des endlichen vernünftigen Wesens auf die Zukunft, die Gegenwart und die Vergangenheit hervor.

Die erste Schwierigkeit stellt die Frage: Wie ist es für den Mensch möglich mit der Erneuerung der Gesinnung, einen Übergang von dem anfänglichen Zustand des Bösen zu demjenigen ständigen Fortschritt zu bewerkstelligen, der notwendig ist, die verlangte Heiligkeit zu erreichen?
Aus der Erörterung Kants, die dieses Problem stellt, werden in unserer Analyse zwei wichtige Resultate abgeleitet. Einerseits erklärt hier die Darstellung Kants die Form, unter welcher die Gesinnung zu denken ist und vertieft den Tat der Wiederherstellung als Bekehrung. Anderseits betrifft diese Darstellung implizit das Verhältnis des Einzelnen mit der Zukunft, eine Dimension die für die Bedeutung von dem in dieser Schrift verarbeitetem Begriff Hoffnung zentral wäre.

Die zweite Schwierigkeit besteht in der Frage nach dem Verhältnis des Subjektes mit der Gegenwart; diese Beziehung wird von Kant mit dem Begriff der moralischen Glückseligkeit bezeichnet. Sie wird hier als eine *Beharrlichkeit* des Fortschrittes der moralischen Gesinnung zum Guten definiert[817]. Wer garantiert die Beharrlichkeit der Gesinnung zum Guten?
Mit dieser Frage untersucht Kant die Möglichkeit eines Vertrauens des Subjektes, das zugleich der eigenen tiefsten Unsicherheit, d.h. der Unerkennbarkeit seiner aktuellen moralischen Qualität, gegenüber steht.
Aus der Unmöglichkeit für das Subjekt, seine moralische Qualität zu ergreifen, weil es in der Fähigkeit beschränkt ist, die quantitative Beharrlichkeit in der empirischen Zeit seines Verhaltens zu sehen, wandelt es seine Grenze, um einen Zugang zur Denkungsart zu gewinnen. Das Subjekt versetzt die Ideen von Entwicklung, Fortschritt und Verbesserung auf die nicht quantifizierbare Ebene der Denkungsart.

Mit der dritten Schwierigkeit erörtert Kant die Natur des Bösen durch die Fragen nach der unlösbaren Schuld auch nach der Bekehrung; er stellt dadurch die Frage nach der Rechtfertigung.[818]
Die Untersuchung Kants der Beziehung zwischen Schuld und Strafe, innerhalb der Spannung zwischen *Sinnesart* und *Denkungsart*, die die moralische Subjektivität charakterisiert, betrifft direkt das Problem der Wandlung, d.h. des Verhältnisses zwischen einem *Früheren* und einem *Späteren* der Wiederherstellung. In Gegenwart des göttlichen Richthofs der Gesinnung, fällt das Urteil über die ganze und nicht über die einzelne Tat.

Vorausgesetzt, das Gerichtsurteil sei überhaupt auf die Gesinnung gegründet und ein Mensch habe seine Gesinnung geändert, könnte die Strafe bezüglich dessen was *vor* der Konversion geschehen ist nicht ihm gelten; trotzdem könnte die Strafe auch nicht bezüglich dessen was *nach* der Konversion geschieht ihm

[817] *Rel*, VI 67; 71.
[818] *Rel*, VI 69n; 73n.

gelten, gerade weil die Wandlung der Gesinnung ihn in einen anderen und neuen Zustand gebracht hat und er einen anderen Mensch geworden ist. Dennoch dasselbe endliche Wesen kann sich nicht für vollständig erlöst halten.

Die Schuld, moralisch und auf der Denkungsart – die das Subjekt immer neu in jeder Handlung bildet – verwurzelt ist, scheint zu bleiben. Die Geltung der Strafe wirkt deshalb im Augenblick der Bekehrung selbst und die Strafe wird vollkommen als Schmerzen *während* der Tat der Umkehrung der Maximenordnung ertragen.[819]

[819] *Rel*, VI 73; 78.

Erklärung über die selbstständige Abfassung meiner Dissertation

Hiermit erkläre ich **Francesca Fantasia**, Matrikel-Nr: **525935**, dass ich die vorliegende Dissertation selbstständig und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Hilfsmittel angefertigt habe.
Die aus fremden Quellen direkt oder indirekt übernommenen Gedanken sind als solche kenntlich gemacht.
Die Dissertation wurde bisher in gleicher oder ähnlicher Form keiner anderen Prüfungsbehörde vorgelegt oder veröffentlicht.

Berlin, den……..

Unterschrift ……