

**R**  
RUSCONI  
LIBRI

Nel 1785 Immanuel Kant pubblica lo scritto dal titolo *Fondazione della metafisica dei costumi*. Esso costituisce il primo vero tentativo di Kant di affrontare la problematica morale, e un congruo anticipo dell'opera più compiuta pubblicata, tre anni più tardi, con il titolo di *Critica della ragion pratica*. La *Fondazione* è divisa in tre parti: esse seguono l'itinerario che la ragione deve compiere per giungere alla conoscenza delle condizioni di possibilità della moralità. La prima tratta della nozione di «ragione» intendendola come «facoltà dell'incondizionato», e descrive il cammino che va dalla conoscenza comune della moralità a quella filosofica. La seconda si occupa dell'ulteriore passaggio: dalla filosofia morale alla «metafisica de costumi», ovvero, alla metafisica morale. La terza, infine, partendo da quest'ultima, giunge alla definitiva *critica della ragion pura pratica*, dove il concetto di libertà guidando la singola volontà diventa la chiave e il fondamento della moralità di ogni essere razionale. L'analisi degli *Imperativi categorici e ipotetici*, contenuta soprattutto in quest'ultima parte, costituisce il fulcro dell'opera.

Quest'edizione è curata da Vittorio Mathieu, uno dei maggiori studiosi di Kant a livello italiano e internazionale. L'*introduzione* tematizza in maniera nuova ed esclusiva i temi fondamentali del primo pensiero morale kantiano. Le *note al testo* sono brevi ed essenziali e rispondono all'esigenza di chiarire i passi più controversi e difficili. La *bibliografia* contiene, oltre alle maggiori edizioni e ai maggiori studi sul tema, anche una storiografia kantiana specifica sul problema etico-religioso che abbraccia più di tre secoli. Il testo tedesco a fronte riproduce fedelmente l'edizione critica oggi di riferimento (K. Vorländer, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, «Philosophische Bibliothek»), aggiornata all'ultima edizione.

TESTO INTEGRALE

Progetto grafico Maria Conforti

# KANT



# F

## ONDAZIONE

# DELLA METAFISICA

# DEI COSTUMI

*Testo tedesco  
a fronte*

A cura di Vittorio Mathieu

**R**  
RUSCONI  
LIBRI

IMMANUEL KANT

FONDAZIONE  
DELLA METAFISICA  
DEI COSTUMI

Introduzione, traduzione, note e apparati di  
Vittorio Mathieu

RUSCONI LIBRI

Prima edizione maggio 1994

Tutti i diritti riservati  
© 1994 Rusconi Libri s.r.l., viale Sarca 235, 20126 Milano

ISBN 88-18-70055-3

## INTRODUZIONE

### 1. *Che cosa significa per Kant «Metafisica»?*

Quello che conviene spiegare anzitutto è lo strano titolo: *Fondazione della metafisica dei costumi*. Chi non abbia familiarità con la filologia germanica da un lato e con la filosofia di Kant dall'altro non può rendersi conto di che cosa mai sia una «metafisica dei costumi». Il termine kantiano per «costumi» è *Sitten*: parola apparentata con il greco ἔθος e ἦθος, con termini latini come *suesco* (mi abito) oppure *sodalis* (compagno). Il significato originario era *consuetudine*. Quando, nel '700, si cercò una terminologia tedesca da far corrispondere al latino filosofico (scolastico in particolare) che, a sua volta, era stato ricalcato sul greco da Cicerone, *Sitten* prese ad essere usato come equivalente di *mores*. Tale equivalenza compare già nell'antico tedesco, ma il significato etico di *costume* (da cui aggettivi come «costumato» «scostumato» e simili) viene in luce a partire dal '500: ad esempio nella traduzione della Bibbia di Lutero (1534) di 1 *Cor* 15,33: «Cattive chiacchiere divengono buoni costumi». Metafisica dei costumi è, quindi, ciò che noi diremmo «metafisica morale» o, all'inverso «etica metafisica»: una dottrina del comportamento che tragga le sue prescrizioni non dall'autorità ma dalla ragione naturale.

Ancora, però, è necessario chiarire l'uso particolarissimo che Kant fa della parola «metafisica». Egli contrappone un significato nuovo di metafisica al significato tradizionale, e per questo è stato erratamente interpretato come un distruttore della metafisica. Dopo la *Critica della ragion pura*, senza dubbio, secondo i kantiani e i postkantiani «non si può più far metafisica», in senso tradi-

zionale; mentre chi, come i cultori della «filosofia classica» o «filosofia perenne» (termine quest'ultimo leibniziano, ma fatto proprio, perlopiù, da filosofi cattolici) voglia continuare a far filosofia (ad esempio, nei tempi recenti in Italia: un Carlo Mazzantini, i filosofi dell'Università Cattolica, in particolare Gustavo Bontadini, l'Università di Padova, soprattutto per influsso di Umberto Padovani, che veniva dalla Cattolica, poi di Marino Gentile ecc.), o dovrà ripudiare Kant o, come avviene oggi di preferenza, reinterpretarlo.

Però l'intenzione dichiarata di Kant, lungi dall'essere quella di demolire la metafisica, era di porla «sulla strada sicura della scienza», ad analogia di quanto il Galilei aveva fatto per la fisica grazie al metodo sperimentale. Se non che in metafisica (almeno a quel tempo) non si vedeva il modo di intraprendere esperienze. Si reputava doversi procedere con la pura ragione, o che si trattasse di conoscere Dio, o il mondo, o l'anima dell'uomo: concetti che non cadono sotto nessuna esperienza diretta (neppure il «mondo»: l'esperienza ha per oggetto singole cose, ma non il mondo nel suo complesso). La filosofia di Christian Wolff – un illuminismo scolastico, che pretende di fondarsi sulla pura ragione, anche se si esprime con un linguaggio e uno stile tratti dalla scolastica medievale – è costituita essenzialmente da tre scienze (esposte in latino e poi anche in tedesco) chiamate appunto «razionali»: teologia razionale, cosmologia razionale, psicologia razionale. Qui il termine «razionale» ha lo stesso significato che ha ancora oggi in «meccanica razionale»: costruita senza far ricorso all'esperienza.

Le tre scienze suddette sono esplicitamente dichiarate impossibili dalla *Critica della ragion pura*, poiché la pretesa di conoscere oggetti senza servirsi dell'esperienza è insensata. Come supporre allora che Kant, non solo si proponesse di conservare la metafisica, ma di portarla sul cammino sicuro della scienza? La meccanica razionale, e in genere tutta la matematica, è certamente per

lui una scienza, e si costruisce senza far uso dell'esperienza, muovendo da principi assolutamente *a priori*: ma questi principi, come quelli dell'aritmetica e della geometria, sono desunti da determinate condizioni universali e costanti, le sole che rendano possibili una conoscenza in generale. Se non rispettasse tali condizioni – dette per questo da Kant «trascendentali», con un uso del termine «trascendentale» analogo, ma non identico, all'uso che ne aveva fatto la Scolastica – l'oggetto della conoscenza non potrebbe neppure costituirsi, come oggetto per noi. Pertanto di *qualsiasi* oggetto di conoscenza, e di ogni suo possibile comportamento, si potranno prevedere «a priori» taluni caratteri, e precisamente quei caratteri che dipendono dalle condizioni che rendono possibile la sua conoscenza. Queste condizioni sono formali, e di esse si dà una conoscenza *a priori*. Se, perciò, una metafisica sarà possibile, lo sarà come conoscenza di forme, non di oggetti.

Ad esempio, di un oggetto fisico non occorre fare esperienza per sapere che è esteso e obbedisce ai teoremi della geometria (che per Kant, al tempo della *Critica* è una sola: la geometria euclidea; solo più tardi verrà a conoscere il problema della geometria non euclidea). Del pari anche di un oggetto mentale, o di uno stato d'animo semplicemente vissuto, si può sapere, senza farne esperienza, che tanto o poco durerà nel tempo. Dunque, la presenza necessaria nell'esperienza di forme «trascendentali», ovvero di conoscenze tali che fuori di esse nessun oggetto è costruibile o immaginabile, permette di conoscere qualcosa a priori: ciò che condiziona il conoscere con assoluta necessità condiziona anche l'oggetto di una tale conoscenza. Naturalmente l'oggetto in parola è solo l'oggetto «per noi», o fenomeno: in sé l'oggetto esiste per conto suo, non è condizionato dal nostro conoscere, che non lo crea. Quindi, di come sia la realtà in sé noi non sappiamo nulla. Ma, appunto perciò, possiamo fare come se non ci fosse, e costruire a

priori conoscenze universali e necessarie circa l'unico oggetto possibile per noi.

## 2. *Rapporto tra critica e filosofia.*

Giungiamo così al nuovo e rivoluzionario significato che Kant dà a «metafisica»: questa scienza, o pretesa scienza, puramente a priori ha per oggetto, non la realtà in assoluto, ma le condizioni universali e necessarie che rendono possibile la conoscenza della realtà. Essa dovrà essere preceduta da una critica, condotta anch'essa con un metodo puramente «razionale», che accerti: 1) che le condizioni trascendentali ci sono; 2) quali siano. Questa ricerca è chiamata da Kant «filosofia trascendentale», ed è esaurita dalle tre *Critiche* rispettivamente della ragion pura, della ragion pratica e del giudizio – anche se l'ultimo Kant, nel cosiddetto *Opus postumum*, tornerà sul problema della filosofia trascendentale, per ragioni che non è luogo per esporre qui. Lasciamo da parte anche il problema della *Critica del giudizio* (1792) – lo stesso che ritorna con altre soluzioni nell'*Opus postumo* – e limitiamoci a cercare in che rapporto stia la filosofia critica con la metafisica nei campi rispettivi delle prime due *Critiche* e cioè la conoscenza della natura e la determinazione della volontà, entrambe secondo principi a priori.

Purtroppo, specialmente nel caso della natura, sul rapporto tra filosofia critica, filosofia trascendentale e metafisica Kant emette opinioni oscillanti e a tratti contraddittorie. Egli pubblica effettivamente le promesse opere di «metafisica»: i *Principi metafisici della scienza della natura* nel 1786, e la *Metafisica dei costumi* (o «metafisica morale») nel 1797. Specialmente la prima è piuttosto esigua: non per ragioni di incompletezza, perché Kant dice esplicitamente che il quadro è completo e che si tratta soltanto di svilupparlo nei particolari; bensì perché tale quadro non è altro che una ripresa della tabella delle 12 categorie, a cui Kant fa corrispondere le principali branche della fisica del suo tempo. Egli mostra, con

ciò, che una fisica «a priori» è davvero possibile, e che è resa tale dal fatto che la struttura dell'intelletto – applicata al concetto di «materia in generale» – condiziona a priori il modo in cui è fatta la natura; ovvero, come aveva detto la *Critica della ragion pura*, che l'intelletto è il «legislatore della natura». Solo, però, di una natura per noi, e in generale (*Überhaupt*): perché quale sia nei particolari la natura che troviamo effettivamente realizzata nell'esperienza non possiamo saperlo a priori, ma solo attraverso l'esperienza stessa. (*L'Opus postumum* cercherà poi, appunto, come sia condizionato a priori nel suo operare *lo stesso sperimentatore*, con anticipazioni acute della filosofia della fisica d'oggi.) Del resto, che la sua metafisica della natura sia povera di contenuto, sebbene essenziale, Kant è il primo a dirlo, citando Persio.

Ciò su cui Kant oscilla è la caratterizzazione della sua «filosofia trascendentale» (nell'*Opus postumum* si contano decine e decine di definizioni, diverse almeno per qualche tratto); e ciò su cui almeno a prima vista si contraddice è il rapporto che, in base alla filosofia trascendentale, intercorre tra la critica e la metafisica. Nella *Critica della ragion pura* egli afferma che la prima è propedeutica e preparatoria rispetto alla seconda, e per di più assegna a quest'ultima un metodo diverso da quello della prima: un metodo costruttivo, simile al metodo di Euclide (lo mostrano anche certe argomentazioni in forma di postulati, teoremi ecc.). Tale metodo contrasta, peraltro, con altre affermazioni di Kant sul metodo della filosofia in generale, che è irriducibile a quello della matematica; in particolare, perché non può partire da definizioni, ma solo semmai arrivarci alla fine, e non può costruire, come la matematica, i propri concetti, ma solo argomentarli.

Inoltre, quando Fichte dirà anche lui che la *Critica kantiana* è solo una propedeutica alla metafisica come «dottrina della scienza», Kant si arrabbierà non poco,

nonostante che già lo avesse detto lui. Tale incoerenza si può capire, perché la genialità di Kant, per lo meno nello studio della natura, porta un contributo decisivo appunto con le tre Critiche, da cui si desume l'importanza e il limite del metodo trascendentale, e non con i lavori che applicano alla materia in generale la struttura delle 12 categorie, come appunto volevan fare i Principi dell'86.

In ogni caso, estendendo, come Kant esige, il rapporto tra filosofia e metafisica anche all'etica, non c'è dubbio che la *Fondazione*, come dice la parola, appartenga al primo tipo di indagine (trascendentale), mentre la *Metafisica dei costumi* appartiene al secondo. Ebbene, anche qui il lavoro di fondazione è più importante della scienza fondata: poiché la *Fondazione*, che per l'argomento corrisponde alla *Critica della ragion pratica*, sia pure in forma meno specialistica, è una fondazione dell'etica in generale, non soltanto kantiana; mentre l'opera del '97 è una sistemazione, sia pure brillante, di quel diritto naturale che nel '700 proseguiva il lavoro di giusnaturalisti secenteschi: in sostanza una precettistica non troppo dissimile da una qualsiasi «etica normativa», sia pure in forma particolarmente organica.

### 3. L'uso «pratico» della ragione.

La *Fondazione* è un anticipo della *Critica della ragion pratica* che uscirà cinque anni dopo e la prima cosa da chiarire è che cosa voglia dire Ragion pratica, e perché occorra farne una critica, prima di passare alla costruzione del sistema dell'etica.

La definizione più concisa di «ragione» in generale in Kant è: «facoltà dell'incondizionato». Questa facoltà opera, sia in campo conoscitivo, sia in campo pratico, cioè (nel linguaggio kantiano), nella «determinazione della volontà». La facoltà razionale è una sola, ma con due funzioni diverse.

In campo conoscitivo l'esigenza dell'incondizionato vieta che si presuma di aver trovato punti di partenza as-

solutamente primi dell'indagine. Ad esempio per una necessità trascendentale, si sa che ogni evento è prodotto da un evento precedente, la causa, che a sua volta è l'effetto di una causa precedente, e così via. Detto ciò si potrebbe concludere con Aristotele che è necessario fermarsi, e postulare una causa prima (che già Aristotele identifica con Dio). Questa sarebbe l'incondizionato che, però, non si trova mai nella catena delle condizioni. Lo stesso accade nella divisione della materia: ogni parte è divisibile a sua volta, ma poiché, se il processo continuasse all'infinito, non si giungerebbe a niente, sembra che si debbano ammettere particelle assolutamente elementari non ulteriormente divisibili. Così pensavano gli atomisti. La ragione vieta queste conclusioni a buon mercato. Come spiega la Dialettica trascendentale della *Critica della ragion pura*, essa non dimostra che la materia sia divisibile all'infinito, ma solo spinge a cercare particelle sempre più elementari o cause sempre anteriori. Essa non nega *simpliciter* che vi sia una causa prima, ma nega che si possa trovarla risalendo di causa in causa nella dimensione del tempo. Nel conoscere, dunque è chiaro che la ragione ha una funzione *regolativa*: impone all'intelletto di cercare l'incondizionato e di non fermarsi nella ricerca, presumendo di averlo trovato.

Nella sua funzione pratica, di determinare la volontà, la ragione ha un'esigenza opposta: di far vedere che deve determinarla *essa sola*, come ragion pura, poiché solo a questo patto l'azione resterà «morale», nel senso di «non influenzata da impulsi egoistici e soggettivi». Anche qui questa pretesa della ragione deve risultare giustificata, se non si vuole imporla dogmaticamente: quindi anche della ragion pura pratica occorre fare una critica. La conclusione della critica è che la ragione, mentre in campo conoscitivo non può operare da sola come ragion pura se non in funzione regolativa dell'intelletto, (che inoltre, deve applicarsi ai dati della sensibilità), in campo pratico ciò che va «criticato», nel senso di assoggettarne

le pretese, è precisamente la tendenza della ragione a subordinarsi alle richieste della sensibilità. Ciò che si dovrà riconoscere e giustificare come legittimo è appunto l'uso della ragion pura per determinare *da sola*, senza nessun suggerimento della sensibilità, ciò che si deve fare. Qui, dunque, l'uso della ragione ha da essere non più regolativo ma *costitutivo*; in altri termini, la ragion pura dev'essere per se stessa pratica: deve determinare da sola la volontà, prescindendo del tutto dalle «inclinazioni».

Come questo in realtà sia possibile rimarrà un enigma, dal punto di vista della conoscenza; ma *che* debba essere così è attestato dalla presenza in noi della legge morale sotto forma di presenza alla coscienza di un «imperativo categorico», cioè appunto «incondizionato». Qui la facoltà dell'incondizionato è per se stessa pratica perché solo a questo patto è possibile pensare un imperativo categorico come moralmente necessario, ovvero tale che, per richiedere obbedienza, non ha bisogno d'altro se non di essere appunto incondizionato.

#### 4. *La ragione deve determinare da sola la volontà.*

Il quesito di come sia pensabile attribuire una simile efficacia alla ragione occupa la prima parte della *Fondazione*, che descrive il «Passaggio dalla conoscenza comune della moralità alla conoscenza filosofica». Razionale, nel senso di indipendente dalla sensibilità, è qualsiasi rappresentazione del dovere, perché il valore morale è tipico di un essere che determina il proprio volere da sé, non per un impulso immediato o una necessità fisica, bensì «per la rappresentazione della legge in se stessa». Una rappresentazione del genere, se agisce, non può che agire indipendentemente dall'esperienza. Ma il problema è appunto: agisce? A questa domanda non si può rispondere mediante accertamenti di fatto. Osservando il comportamento, riflettendo sulla propria anima, nessuno constaterà mai come un fatto che la semplice rappresentazione di una legge determini *di per sé* il mio com-

portamento. Lo psicologo potrà, al contrario, studiare i nessi tra il mio comportamento e la situazione in cui si produce – stati d'animo compresi – e trovare certe regolarità, certe correlazioni. Potrà anche chiamarle «leggi»; ma queste leggi sono efficaci nella misura in cui le circostanze empiriche *determinano* il comportamento. Rispetto ad esse, dunque, io sono passivo come un corpo che cade rispetto alla gravità (sebbene, apparentemente, con una dipendenza meno diretta). Per contro, quando penso alla moralità, suppongo che sia *io* a decidere, per il bene o per il male. Una tal decisione avverrà, dunque, quando io mi sia liberato da tutte le influenze empiriche, e determini la volontà solo perché quello è il mio dovere, mi piaccia o non mi piaccia (ossia quali che siano le mie «inclinazioni»). Ora, supposte ininfluenti tutte le circostanze empiriche, ciò che rimane per determinarmi non è altro che la pura forma della legge. Questa è dunque «razionale» nel senso spiegato più su: che l'esperienza non ha nulla che vedere con essa.

Un siffatto procedimento per esclusione (di qualsiasi influenza empirica) permette a Kant di *postulare* l'efficacia di un principio che non ha nulla di empirico, nonostante che, appunto per ciò, questa efficacia non la si possa constatare. È un procedimento filosofico abbastanza artificioso, che, peraltro, s'incontra bene col concetto della moralità che ha la coscienza comune. Questa distingue se un'azione è fatta *per dovere* (piaccia o non piaccia: e, anche se piace, non *perché* piace) o se, semplicemente, è conforme al dovere, ma ha la sua causa altrove (per esempio in sentimenti come la vanità, la compassione, l'ipocrisia ecc.): l'azione per puro dovere non è determinata da altro che dal dovere stesso. Questa assenza di moventi empirici è ciò che il filosofo chiama razionalità, ma la parola non deve ingannarci. Razionale, nel linguaggio comune, può essere anche un'azione fatta per calcolo. Ad esempio un comportamento onesto tenuto perché altrimenti si perderebbe credito e, si an-

drebbe in rovina, è senza dubbio razionale, e va contro l'impulso egoistico *immediato*. Che cosa sia conveniente in generale, lo si sa appunto ragionando, non per impulso. Ma in questi casi la ragione è soltanto *strumentale* rispetto allo scopo della propria felicità: non è la ragione stessa il fonte della volontà, è una ragione pratica, ma non una ragione *pura* pratica. Per questo, mentre la critica della ragion pura conoscitiva aveva il compito di *limitare* la pretesa della ragione a conoscere, quella della ragion pura pratica ha il compito di togliere ogni diversa pretesa a giustificare l'azione strumentalizzando la ragione al servizio della sensibilità.

### 5. Imperativi categorici e ipotetici.

Di qui l'analisi dei diversi tipi di imperativo, che costituisce il nucleo della *Fondazione della metafisica dei costumi*. Certi imperativi sono tali solo a condizione che *si voglia già* una certa cosa. L'esempio che son solito fare è la scritta *premere* sotto un pulsante, che serve a dare l'allarme. Il sottinteso di quella prescrizione è: «premere se si vuol dare l'allarme». Uno scolaro americano, incapace di distinguere tra imperativi ipotetici e categorici, premette il pulsante, e la scuola venne evacuata. Analoghi gli imperativi «tirare» o «spingere» sui due lati di una porta: sono «regole dell'abilità». Se, per contro, si vuole esprimere un imperativo come imperativo etico – ad esempio «non mentire» – non si dice: «Non mentire se vuoi conservare l'amicizia delle persone» e così via. Si dice «non mentire» e basta, categoricamente, senza enunciare nessuna condizione sotto cui la prescrizione valga o non valga. L'imperativo qui non dipende da condizioni, quindi non è ipotetico. Comanda di per sé.

Che questo risponda al modo comune d'intendere la moralità è indubbio. Ma ciò non toglie che sorga la domanda: «E perché non dovrei mentire?». A domande del genere ci si è preclusi in partenza di dare risposta, perché, se ci fosse una ragione diversa dal dovere, dal

dovere di non mentire, l'imperativo dipenderebbe da tale ragione e non sarebbe un imperativo categorico. Inoltre la giustificazione si sposterebbe di continuo. Ad esempio, se dicessi «Non devi mentire per non far del male agli altri» si domanderebbe di nuovo: «E perché non dovrei far del male agli altri?». Se poi si giustificasse il divieto di far del male agli altri dicendo che, alla prossima occasione, quelli faranno del male a te, ecco che l'imperativo, non solo paleserebbe la sua ipoteticità, ma anche il suo fondamento egoistico, di non volere che gli altri facciano del male a me.

In certi consigli della prudenza questa presenza subdola di una condizione empirica al di sotto dell'imperativo non si lascia mettere così facilmente in luce. Ad esempio l'imperativo «non ubriacarti» ha eccellenti ragioni che, apparentemente, nessun soggetto può non condividere: ragioni quali il non perdere la dignità e il controllo di sé; il non rischiare, guidando, multe e incidenti, ecc. A lungo andare, evitare la cirrosi epatica, che nessuno si augura. Ci sono dunque numerosi motivi, che *sconsigliano* di ubriacarsi. Ma se nessuno di essi rispondesse alle inclinazioni del soggetto, se anzi, queste andassero in direzione opposta (voglia di uccidersi, ecc.) nessuno di questi argomenti, per quanto ragionevoli, persuaderà il soggetto che «non ubriacarsi» sia un imperativo. Egli risponderà: «Non mi importa niente, anzi...». Questi argomenti sono ragionevoli ma non razionali, cioè valgono *a condizione* che si voglia una certa cosa. La prescrizione è *puramente* razionale al contrario, se prescinde da qualsiasi argomento. Se non che possibili equivoci su ciò che Kant intende per ragione e razionalità hanno spesso oscurato questa distinzione che, pure è fatta anche dalla coscienza comune.

### 6. Il test della generalizzabilità.

Gli equivoci oscurano, sia gli esempi che Kant porta per caratterizzare l'imperativo categorico, sia le formule



che adopera per esprimerlo. La parola «ragione» ha spesso indotto a credere (perfino Bergson, nelle *Due fonti della morale e della religione*) che, da buon intellettuale, Kant fonda la morale sulla necessità di non contraddirsi. Affermazione insensata. La contraddittorietà di certe conclusioni, che deriverebbero dal confondere norme etiche e consigli ispirati al principio della propria felicità, è un *test* a cui sottoporre la «massima» del comportamento per vedere se essa sia compatibile con la morale o no, e non la *ragione per cui* quella massima eticamente non si regge. È il famoso *test* della generalizzabilità. Prendiamo un caso semplice: è immorale non restituire un debito se il creditore non ha mezzi per costringermi a farlo. Perché? Perché è un comportamento ispirato solo dal mio egoistico vantaggio, e non ipotizzabile a prescindere da questo. A *controllare* ciò (non ad altro) serve il *test* della generalizzazione. Richard Wagner generalizzò per conto proprio, un tal modo di comportarsi, ma è impensabile che esso valga indiscriminatamente, perché in tal caso i prestiti sulla parola scomparirebbero, e con essi, il comportamento stesso. Questo esempio è giunto a far dire a più di un critico che Kant fonda il dovere sulla non contraddizione (essendo contraddittorio il concetto di un prestito che non va restituito o di una promessa da non mantenere). Altri hanno detto: dunque, Kant fonda il dovere di restituire i prestiti sulla opportunità che prestiti esistano, in contraddizione con tutta la sua dottrina.

Non si tratta affatto di questo. Si tratta di un espediente per formalizzare ciò che la coscienza comune avverte immediatamente. La coscienza soggettiva potrebbe anche sbagliarsi, e mentire a se stessa, quando crede d'interpretare la legge morale. Pertanto formalizzare ciò che la coscienza comune sente può essere utile. Infatti la teoria kantiana, che fonda l'etica come etica «autonoma» sulla «coscienza», sarà spesso accusata di soggettivismo. In realtà Kant vuole tutto il contrario, e per questo pro-

pone *artifici*, per eliminare dal giudizio morale ogni soggettività. Il *test* della «generalizzabilità della massima» è il più importante. «Massima» è il principio soggettivo dell'azione, e il problema è sapere se la massima (soggettiva a cui si ispira la mia azione) corrisponda alla legge (che vale per tutti, oggettivamente). La caratteristica della legge è l'universalità: in concreto, il suo prescindere da *chi* si trovi in una posizione piuttosto che in un'altra. Non sarebbe una legge quella che stabilisse che il debitore deve restituire il prestito se è Caio, non deve restituirlo se è Sempronio: *chi* si troverà in quella posizione e chi nell'altra non si può e non si deve stabilirlo in anticipo. (Norme che si avvicinano a questo caso limite negativo «non sono leggi ma prepotenze», come direbbe Tommaso d'Aquino: ad esempio il trattamento diverso quando creditore sia il fisco e debitore il cittadino, o viceversa: allo Stato è agevole prevaricare a proprio favore.)

Per vedere se una massima sia o no compatibile con il concetto stesso di legge basta, dunque, provare a generalizzarla. Se il tentativo riesce, ciò significa che automaticamente la decisione che prendo prescinde dalla posizione che occupa «il caro io» nella fattispecie. Il giudizio così non risulterà inquinato da ciò che io posso egoisticamente desiderare. Recentemente il Rawls ha proposto un *test* equivalente: per giudicare quel che è giusto o non lo è dobbiamo supporci in una condizione di *ignoranza* – e, quindi, d'indifferenza – della mia situazione (se io sia ricco o povero, datore di lavoro o prestatore d'opera, ecc.). Analoga la funzione di un *test* tradizionale anche nella tradizione evangelica: «Non fare agli altri quel che non vuoi che sia fatto a te». Oppure, in Leibniz: «Mettetevi al posto degli altri». Kant critica come imperfetti questi «reattivi». Ad esempio, può darsi che io desideri che un altro pratichi su di me l'eutanasia, ma ciò non mi autorizza a praticarla su altri. Oppure, quanto a Leibniz: io non devo mettermi al posto degli altri ma, piuttosto «di nessuno» (come vuole il Rawls). Ma,

anche se imperfette, tutte queste formule dicono che «il da farsi» per dovere non va giudicato da un punto di vista particolare.

Eppure questa astrazione dalla propria situazione è qualcosa che, se uno ci pensa, può sembrare strana. Perché dovrei farlo? Non si può dare nessuna ragione, se non appunto questa: perché così *devi* fare. Qualsiasi altra risposta verrebbe di nuovo motivata appunto in funzione della posizione che si occupa. Ora, non risulta che nessun altro animale all'infuori dell'uomo possa, sia pur vagamente, concepire di dover decidere il da farsi con una simile astrazione. Nella fedeltà del cane o nella cura di molti animali per la prole il risultato può essere lo stesso, ma la motivazione è un'altra: deriva piuttosto appunto dalla situazione particolare, *quello* è il proprio padrone, *quella* la propria prole.

Ciò è piuttosto sottile, ma anche più evidente, nella generalizzabilità apparente di massime pur sempre egoistiche quali: «ognuno per sé, Dio per tutti». Kant non nega potersi *pensare* una massima del genere come valida per tutti, indipendentemente dalla propria posizione: nega che essa si possa *volere* nell'ignoranza della propria posizione. Ciò basta ad escludere che un comportamento del genere sia riconducibile all'imperativo categorico e, perciò, che sia morale. Anzi, la maggior parte delle norme morali a contenuto positivo (che non consistono, cioè, in un mero divieto) non discendono da un'impossibilità di pensare, bensì di volere, altrimenti. In esse le modalità con cui obbedire al dovere non discendono dalla sola legge morale, ma ciascuno deve trovarle e conciliarle con altri doveri dello stesso tipo. Si tratta dei doveri che Kant chiama imperfetti.

### 7. *Etica formale, non formalistica.*

L'esclusione, nel determinare la volontà, di ogni punto di vista particolare conferisce all'etica kantiana quel carattere *formale* che tanto ha fatto discutere gli studio-

si. «Formale» si contrappone a «materiale», e Kant intende, per etica materiale, ogni etica che faccia dipendere ciò che si deve dal valore intrinseco dello scopo dell'azione. Ad esempio la difesa della patria è un bene – anzi, in certe circostanze è un bene supremo e necessario – e poiché è un bene è un dovere, anche a rischio della vita. Questo è il modo di ragionare più facile e più comune: far dipendere la bontà del comportamento dalla bontà dello scopo. Lo scopo ovvero la cosa voluta, nel linguaggio kantiano, è la «materia» della volontà. L'etica formale rovescia il rapporto: ad esempio reagire alla prepotenza è un *dovere*, e perciò difendere la patria ingiustamente assalita è un bene. E se la patria fosse assalita *giustamente*? Se solo potessi esserne certo, il mio dovere sarebbe, per lo meno, di astenermi. In casi meno evidenti, dovrò tener presente che non spetta a me giudicare, quasi io fossi un tribunale internazionale. Allora terrò conto anche di doveri imperfetti, quali la solidarietà fra concittadini e simili; con ciò Kant evita di urtare troppo di fronte le comuni vedute politiche. Kant ha una mentalità giuridica, secondo cui ciò che è giusto è un bene perché giusto, non giusto perché è un bene. Del resto questo modo di pensare non è così inconsueto come sembra. Si osservi come anche chi conduce una guerra ingiusta sostiene che il diritto sta dalla sua parte: egli si affida solo alla forza, ma si rende conto che anche il diritto è una forza.

Allora si potrebbe domandare: e perché reagire a ogni provocazione è un dovere indipendentemente dal mio interesse? La risposta chiarisce il carattere formale dell'etica, in apparenza così astratto. Appunto perché il concetto di ciò che è «giusto in sé» esclude qualsiasi privilegio di un punto di vista soggettivo sull'altro, nella giustizia è implicita una simmetria: chi prevarica turba questa simmetria, che è lo stesso ordine morale e che va, quindi, restaurata con un'azione eguale e contraria. Di qui nasce in generale il dovere di infliggere pene ai delit-

ti: un dovere che Kant dichiara assoluto, indipendentemente da ogni considerazione d'opportunità. In contrasto col pensiero di Beccaria, secondo cui l'ordine è un bene e le pene hanno esclusivamente il compito di conservarlo, Kant pensa che il dovere di restaurare la simmetria etica sia indipendente da qualsiasi considerazione politica. Nella visione di Beccaria le pene divengono strumentali e, se non servissero a restaurare la sicurezza, non avrebbero alcuna ragion d'essere. Inoltre per Beccaria (contro quanto si afferma di solito) in casi eccezionali, quando sia un mezzo necessario per conservare la società, la pena di morte non è affatto esclusa. Kant pensa esattamente il contrario: infliggere una pena commisurata al delitto è, per la società, un dovere (perfetto), quand'anche la pena non servisse affatto a conservare la società (scopo accessorio). Qualora l'unica pena commisurata al delitto sia giudicata la morte, se anche per assurdo una società decidesse di sciogliersi il giorno dopo dovrebbe prima far eseguire tutte le sentenze di morte, «affinché il sangue degli innocenti non ricada sui cittadini» (*Metafisica dei costumi*, edizione critica VI, 335).

Una così forte esigenza di simmetria coincide con il carattere formale del dovere, che non è determinato dalla bontà dei contenuti (o materia della volontà), nessuno dei quali avrebbe di per sé una necessità così assoluta. In altri termini, qualsiasi imperativo fondato sulla «materia», ovvero sulla bontà dello scopo, sarebbe un imperativo solo ipotetico, quand'anche non sussista il minimo dubbio che lo scopo sia buono. Solo un imperativo fondato sulla forma può avere una necessità categorica.

In questo senso l'etica del dovere è un'etica formale, in cui ciò che va fatto per dovere va fatto *per principio*, e non per opportunità, quale che sia *per tutti* l'utilità di farlo o la disutilità di non farlo. A questo tipo di etica si contrappone un'etica del *valore*, in cui il dovere di comportarsi in un certo modo discende dal valore intrinseco dell'azione. Valore intrinseco significa che l'azione è

buona, non perché serva a qualcosa, ma perché in essa risplende un valore in sé, per cui l'azione è fine a se stessa. Tale era l'etica degli antichi, in particolare di Aristotele: un'etica non utilitaristica, e neppure edonistica, ma, semmai, eudemonistica, ossia mirante alla felicità, sempre che a «felicità» (eudaimonia) si dia il significato di fruizione di un valore in sé. Kant non dissente in modo assoluto da tale veduta, ma obietta che «felicità» è un termine indefinito, il cui contenuto viene determinato a volta a volta solo dai suggerimenti della sensibilità: non può, quindi, determinare un dovere. Al contrario, il solo principio su cui possa fondarsi con sicurezza un valore è precisamente l'osservanza del dovere per il dovere (come dice esplicitamente la prima frase dello scritto presentato qui). Questa concezione del «valore intrinseco» è indubbiamente ristretta, ed è uno degli aspetti del «rigorismo» kantiano, che la *Critica del giudizio* attenuerà, senza tuttavia eliminarlo. La bellezza, ad esempio, per Kant costituisce bensì un valore in sé, non strumentale, ma solo in quanto è «simbolo della moralità». Un altro aspetto del rigorismo è l'esclusione, dai moventi dell'azione morale, di qualsiasi inclinazione, foss'anche la migliore. Ciò darà luogo al celebre epigramma di Schiller, sulla necessità di prendere in odio gli amici per potersi comportare bene verso di loro per puro dovere. In realtà Kant non esclude che, a chi è buono, compiere il dovere dia una soddisfazione, e, quindi, risponda a una sua inclinazione: ma esclude che questa soddisfazione sia il *fondamento* su cui si determina la volontà, perché se così fosse questa avrebbe una motivazione interessata, che corromperebbe del tutto la moralità, e toglierebbe il fondamento stesso di quella soddisfazione.

#### 8. *Eccezionalità dell'uomo.*

Che il dovere vada compiuto «per principio», e che quindi l'imperativo categorico non abbia altri argomenti per farsi valere se non se stesso – ovvero la forma della

legge o universalità, non potendo la materia sollecitare la volontà se non attraverso stimoli empirici e quindi casuali – non significa che l'efficacia di tale forma, quando determina la volontà, possa essere *capita*. Appunto perché non si tratta di una determinazione empirica nell'ambito del fenomeno, le categorie del nostro intelletto non hanno presa su di essa e restano vuote. Se dico che c'è un «senso del dovere», attraverso cui la forma stessa della legge diviene causa del determinarsi della volontà, uso la categoria di causa in un senso analogico, che non mi dà né una descrizione né, tantomeno, una spiegazione di come tutto ciò avvenga. In termini kantiani, «senso del dovere» si traduce «rispetto» o «sentimento morale»: unico sentimento non suscitato da una rappresentazione empirica, bensì dalla rappresentazione a priori della legge (e quindi, nel linguaggio di Kant, non «patologico» ma «pratico»). Con esso la legge morale scende sul terreno stesso delle inclinazioni sensibili, e diviene capace di contrastarle, anzi in certi casi (si suppone) di vincerle del tutto.

Eppure, non soltanto non riusciamo a rappresentarci in concreto come ciò avvenga, ma non siamo neppure certi *che* ciò avvenga. Siamo certi soltanto che ciò *deve* avvenire, non per una necessità naturale (espressa in tedesco da *müssen*), bensì per una ineludibilità morale (espressa in tedesco da *sollen*). Quando un'azione non è solo perfettamente conforme al dovere, ma contrasta con ogni possibile inclinazione, sembra che non si riesca in nessun modo a spiegarla se non col rispetto del dovere (ad esempio il ritorno di Attilio Regolo a Cartagine, per rispettare la parola data, a prezzo certo della vita); eppure si potrebbe ancor sempre spiegarla con motivazioni egoistiche, ad esempio col desiderio di assicurarsi una fama immortale.

In concreto, nella maggior parte dei casi, motivazioni disinteressate e motivazioni egoistiche si intrecciano indissolubilmente, però nella loro essenza non si confon-

dono mai. E anche se non so mai con certezza in qual misura la mia volontà si sia determinata per dovere e in qual misura per inclinazione, il fatto stesso di rappresentarsi ipoteticamente (dal punto di vista conoscitivo) il dovere di obbedire a un imperativo categorico (dal punto di vista pratico) conferisce all'uomo una dignità che vieta di trattarlo come un puro mezzo. In questo (e non nella capacità di ragionare utilitaristicamente) consiste la razionalità dell'uomo come *animal rationale*. Ciò connette la seconda formula dell'imperativo, presentata dalla *Fondazione* alla prima, che esprime il carattere formale dell'etica del dovere: «agisci secondo quella massima che puoi volere che divenga una legge universale». Come abbiamo detto questa formula è solo uno strumento di controllo della moralità della massima, o principio soggettivo a cui si informa l'azione. Ma il fatto stesso che io supponga un movente d'azione oggettivo, sottratto a qualsiasi influsso della soggettività, conferisce all'umanità quel carattere di *eccezione*, di cui oggi tanti si domandano il perché (ad esempio, fra gli animalisti). Domandarsi questo perché è giusto, negare che ci sia non lo è. La risposta kantiana è drastica: solo l'uomo si rappresenta il dovere di agire per dovere, quand'anche di fatto non riuscisse mai a far tacere la sua inclinazione. Solo l'uomo è soggetto a pressioni psicologiche che possono assoggettare completamente la sua volontà, e solo l'uomo è capace di pensarsi cionondimeno tenuto a vincerle (*video meliora proboque*, ecc.). In altre parole, solo l'uomo è capace di pensare come un dovere assoluto il *dovere* di essere libero.

Con ciò troviamo la terza formula dell'imperativo categorico (sii libero), che giustifica la seconda (rispetta in ciascun uomo l'umanità come un fine) attraverso la prima (agisci prescindendo da tutto ciò che è legato al «caro io» e, quindi, liberamente). Ovviamente, l'imperativo categorico è sempre solo uno, e propriamente non è neppure formulabile. Non è rappresentabile come una

formula conoscitiva capace di divenire una tecnica. È rappresentabile però come senso del dovere in una *coscienza*, che nel tedesco di tutti i giorni ha un suo nome (*Gewissen*) diverso da quello della coscienza puramente psicologica (*Bewußtsein*). Per questo Kant chiama la presenza della legge morale alla mente «fatto della ragione». *Fatto* perché non si può farlo risalire a qualcosa di più primitivo, che ne sia la causa, né trascendente (come comando divino), né immanente (l'educazione, la costituzione psicofisiologica, ecc.). Fatto, però «della ragione», perché un fatto del genere non può essere oggetto di constatazione empirica. Inoltre, perché la coscienza morale è la rappresentazione di un incondizionato, di cui la ragione è la facoltà. In questo caso, la ragione, come ragion pura pratica, determina la volontà da sola, per il fatto stesso di esser rappresentata come il movente dell'azione a prescindere da qualsiasi preferenza individuale.

### 9. *Morale autonoma.*

Quanto detto spiega in che senso Kant dichiara «autonoma» l'etica formale: la sola etica del dovere, o dell'imperativo categorico, che sia pensabile. La parola «autonomia», col suo riferimento a un «dare a se stessi la legge», ha suscitato molte diffidenze verso la teorizzazione kantiana, quasi che il sottrarre la coscienza ad ogni legislazione *esterna* potesse, anche contro le intenzioni di Kant, portare alla conclusione che «bene è ciò che mi pare tale».

In primo luogo conviene considerare gli argomenti kantiani contro la pensabilità di un'etica «eteronoma». Qualunque sia l'origine – esterna – del comando che impone come obbligatorio al soggetto un certo comportamento, *per farsi valere* tale comando deve disporre di sanzioni: cioè della capacità di suscitare conseguenze che il soggetto teme (punizioni) o che desidera (premi). Queste sanzioni si rendono efficaci solo attraverso mec-

canismi psicofisici, di cui non si può prevedere il risultato. Tommaso Moro, ad esempio, subì un supplizio preceduto da feroci tormenti pur di non riconoscere al re d'Inghilterra la facoltà di decidere in questioni di teologia. La sanzione – a cui, pure, da abile avvocato qual era, cercò di sottrarsi –, pur essendo tremenda, non lo distolse da un comportamento che lui sapeva doveroso. Quand'anche, poi, le sanzioni siano efficaci, il soggetto terrà il comportamento dovuto non per dovere, bensì, appunto, per evitare la sanzione. Il dovere, dunque, non può essere imposto in questo modo (dall'esterno) senza, perciò stesso, dissolversi come dovere. Ciò vale anche per le sanzioni comminate da Dio stesso, per questa o per un'altra vita. Come dirà Kant, neppure Dio può «fare» buono l'uomo, al modo in cui si ammaestra una scimmia: l'uomo può farsi buono (o, almeno sperarlo) solo da sé, ossia autonomamente (con l'aiuto della grazia, che, inspiegabile in natura, gli dà appunto la capacità di agire liberamente). Ciò nonostante che, dice Kant, i comportamenti doverosi vadano concepiti, come decreti divini, nel senso che sono dati da una volontà assoluta a una volontà *libera*: ma sempre rivolti dall'interno come sollecitazione a una libera decisione di tale volontà.

In secondo luogo l'autonomia si esercita precisamente quando si prescinde da qualsiasi sollecitazione della sensibilità e, quindi, da qualsiasi inclinazione che possa turbare a mio favore l'oggettività del giudizio. Quindi non solo il decidere liberamente non è in contrasto con un dovere oggettivo (dettato da una considerazione del tutto disinteressata della situazione), ma ne è condizione necessaria. Le accuse di soggettivismo mosse all'etica kantiana sono assolutamente infondate.

Rimane, tuttavia, un paradosso. Ciò che il dovere comanda, in virtù della pura forma della legge, deve essere attuato non in qualche mondo separato, ma appunto nel mondo sensibile in cui dominano le leggi necessitanti

della natura. Chi lo può attuare, dunque, non è l'uomo empirico soggetto alle leggi della causalità al pari di qualsiasi altro ente sensibile: è il suo «carattere intelligibile». Nel linguaggio kantiano, carattere intelligibile significa: modo di agire che può solo essere *pensato* (non conosciuto, perché per conoscere dovrei applicare le categorie del pensiero a un materiale sensibile che in questo caso non mi è dato). Dunque ciò che il dovere comanda è di agire secondo una modalità – la determinazione della volontà da parte della pura forma della ragione – che non possiamo conoscere, ma che siamo tenuti a presumere possibile. E che sia possibile pur senza che si sappia come, dipende dal concetto stesso del dovere, perché l'imperativo categorico, comandando a prescindere da qualsiasi condizione, non mi dice «fa il tuo dovere, se puoi» bensì «fa il tuo dovere», e basta; ovvero: «devi, dunque puoi». E poiché il contenuto di questo dovere non è altro che la libertà, ossia l'agire senza essere influenzati da nessuna sollecitazione esterna, Kant fa della libertà un «postulato pratico», ossia: non un postulato muovendo dal quale si possa giungere a conoscere qualcosa (quali i postulati della geometria, muovendo dai quali si dimostrano i teoremi), bensì un postulato a partire dal quale si deve determinare la volontà.

La sfera etico-pratica, in tal modo, viene scissa completamente, in linea di principio, dalla sfera conoscitiva. A partire dalla quale, tuttavia, mediante certe analisi di coscienza, si può arguire, sia pure senza certezza, se e in che misura la pura rappresentazione del dovere determini la volontà. Kant dice perciò di aver tolto il sapere per far posto alla fede: fede «razionale», fondata sul comando della ragion pura pratica, di cui la stessa fede religiosa autentica è espressione.

Gli altri «postulati della ragion pratica» sono introdotti da Kant, non senza abilità, per recuperare i dogmi dell'immortalità dell'anima e dell'esistenza di Dio, che altri filosofi avevano cercato di dimostrare con argomen-

ti speculativi, senza però giungere a risultati soddisfacenti. Kant reinterpreta quei dogmi come condizione necessaria a rendere pensabili (non conoscibili) oggetti che la stessa ragion pura pratica comanda, e precisamente una sanzione positiva e negativa (premio e castigo) non come stimoli ad agire bene, ma come conseguenza di azioni commesse in regime di libertà. Infatti l'imperativo categorico mi ordina di volere certi contenuti e di non volerne altri. In primo luogo, ordina che io mi perfezioni moralmente e, per soddisfare a tale imperativo, un soggetto imperfetto e indefinitamente fallibile come l'uomo, a causa del peccato originale, richiede una persistenza a sua volta indefinita della sua anima, che gli dia modo di perfezionarsi quanto occorre per meritare la felicità (dunque, immortalità dell'anima). In secondo luogo, l'imperativo categorico ordina che siano felici tutti gli esseri razionali in proporzione alla loro virtù (e viceversa). E ciò richiede un essere onnisciente, capace di conoscere tutte le motivazioni morali o egoistiche delle azioni, e onnipotente in modo da poter commisurare la felicità alla virtù (di qui il postulato dell'esistenza di Dio). Come si vede Kant reinterpreta in termini etici i principali dogmi della fede cristiana, riconducendo «la religione nei limiti della pura ragione» (pratica), secondo il titolo del libro del 1793, che porterà a Kant non pochi grattacapi con la censura affidata alla Facoltà di teologia.

#### 10. *La metafisica dei costumi.*

La «metafisica dei costumi», fondata dalla presente operetta, uscirà nel 1797 ed è un'esposizione di tutti quei fini che sono al tempo stesso doveri, ossia, che io son tenuto a propormi per rispetto della legge morale come tale, incondizionatamente e, quindi, *a priori*. Alcuni di questi doveri sono «di diritto», e la loro osservanza può quindi essere incoraggiata da sanzioni esterne. Altri doveri non possono essere imposti in questo modo, e si

chiamano «doveri di virtù». Anche dei primi il valore morale sussiste solo se il movente del comportamento è il rispetto della legge morale, non semplicemente giuridica; ma da ciò la legislazione esterna dello Stato non può che prescindere (non potendo la motivazione reale essere conosciuta). In questo senso «non si possono fare processi alle intenzioni». Questo adagio non va inteso, naturalmente, nel senso che il giudice, in particolare nel giudizio penale, debba disinteressarsi delle intenzioni quali risultano dagli accertamenti (per distinguere, ad esempio, se un omicidio sia colposo, preterintenzionale o doloso).

Con questa costruzione «metafisica», cioè fondata su principi puramente razionali, Kant risponde a due problemi tradizionali: 1) distinguere e al tempo stesso collegare morale e diritto; 2) fondare un insieme di norme «di diritto naturale», nel senso che non dipendono dall'arbitrio del legislatore, che deve limitarsi a riconoscerle e farle rispettare.

Entrambi i problemi han continuato ad essere dibattuti anche dopo Kant. Nessun ordinamento, né morale né giuridico, può permettersi di ignorarli. La loro funzione implica riflessioni che vanno al di là di questa «fondazione» e della «metafisica» che ne consegue, ma i punti fermi dell'etica e della filosofia del diritto kantiana – in particolare il carattere formale, non formalistico, e autonomo dell'imperativo morale e il criterio per distinguere il diritto naturale dal diritto positivo dello Stato – rimangono «fermi» anche per chi trovi a ridire su qualche punto particolare delle applicazioni che Kant ne fa.

VITTORIO MATHIEU

## CRONOLOGIA DELLA VITA E DELLE OPERE DI KANT

- 1724 Immanuel Kant nasce a Königsberg, capitale della Prussia orientale (attualmente Kaliningrad), il 22 aprile, da Johann Georg Kant (1683-1747), sellaio, e da Anna Regina Reuter: quarto di undici figli, di cui sei morti in giovane età. Col fratello rimasto, divenuto pastore protestante, e soprattutto con le tre sorelle, conserverà scarsi rapporti.
- 1732 Entra nel Collegium Fredericianum, diretto dal pastore Franz Albert Schultz, d'indirizzo pietistico, ma aperto all'illuminismo wolffiano. Oggetto particolare di studio, i classici latini.
- 1740 S'iscrive all'Università, dove Martin Knutzen gli trasmette l'interesse per la filosofia newtoniana e per la matematica. Sei anni dopo, conclude i suoi studi preparando i *Pensieri sulla vera valutazione delle forze vive* (Königsberg 1747), in cui prende posizione nella disputa tra cartesiani e leibniziani sulla questione.
- 1746 Comincia l'attività di precettore privato presso famiglie nobili della Prussia orientale (dalla quale non s'allontanerà mai, per tutta la vita).
- 1754 Risponde alla questione messa a concorso dall'Accademia di Berlino: «Se la Terra abbia subito modificazioni nel suo movimento di rotazione»; e successivamente a un'altra: «Se la Terra invecchi».
- 1755 Lasciato l'insegnamento privato, inizia la carriera universitaria, ottenendo il dottorato con la dissertazione *De igne* e la «venia legendi» con la *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*. Insegnerà un po' di tutto: matematica, logica, fisica, geografia; più tardi filosofia, pedagogia, antropologia, psicologia. I suoi prevalenti interessi di geografia generale sono attestati dall'uscita della *Storia univer-*

- sale della natura e teoria del cielo* (Königsberg e Leipzig 1755), in cui anticipa la teoria di Laplace sulla formazione del sistema solare (senza, peraltro, attirare l'attenzione degli studiosi); nonché dai programmi d'insegnamento, che, tra il '56 e il '57, annunziano corsi su «la teoria dei venti».
- 1756 Il terremoto di Lisbona gli dà occasione per la pubblicazione di tre scritti in argomento, a cui si aggiunge la *Monadologia physica*, ispirata a un dinamismo alla Boscovich, più che al monadologismo di Leibniz.
- 1758 Pubblica una *Nuova teoria del moto e della quiete*.
- 1762 Esce un saggio *Sulla falsa sottigliezza delle quattro figure sillogistiche*.
- 1763 Escono due tra i più importanti scritti precritici: *l'Unico argomento possibile per dimostrare l'esistenza di Dio* e la *Ricerca per introdurre il concetto di quantità negative in filosofia*. Nel primo si prospetta la teoria dell'esistenza come *posizione*, e si afferma che, mentre la possibilità logica si riduce alla non contraddizione, la possibilità *reale* presuppone una qualche esistenza: essendo dunque impossibile un'assoluta non esistenza, si desume l'esistenza di un essere necessario, di cui si dimostrano poi l'unicità, l'onnipotenza, ecc. L'argomento (che non può esser confuso con l'«argomento ontologico») non sarà più né ripreso né confutato da Kant. Nel saggio sulle grandezze negative si distingue tra la contraddizione logica e l'opposizione reale (+a -a), analoga a quella per cui due forze si annullano a vicenda.
- 1764 Pubblica la *Ricerca sull'evidenza dei principi della teologia naturale e della morale*, in cui mette in rilievo la differenza di metodo tra matematica e filosofia; e le *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* in cui a fondamento della morale è posto «il sentimento della bellezza e della dignità della natura umana».
- 1766 Dopo aver tentato invano (nel '56 e nel '58) di ottenere un insegnamento universitario di ruolo, è nominato sottobibliotecario alla Biblioteca reale, per essersi «reso celebre con i suoi scritti». Pubblica i *Sogni di un visionario chiariti con i sogni della metafisica*,

- l'opera in cui più si avvicina al punto di vista dell'empirismo inglese. Il visionario è il mistico svedese Swedenborg, che, tra l'altro, con la sua concezione di un paradiso non statico ma progressivo, influirà sull'idea kantiana di un perfezionamento indefinito della moralità, a cui corrisponde un incremento indefinito della felicità.
- 1768 Pubblica un saggio *Sul fondamento primo della distinzione delle regioni dello spazio*, in cui accetta sostanzialmente la teoria newtoniana dello spazio assoluto, soprattutto in considerazione delle figure simmetriche incongruenti nello spazio.
- 1769 «L'anno '69 mi portò una gran luce»: Kant ha scoperto il principio fondamentale del suo trascendentalismo, la funzione dello spazio e del tempo come forme che condizionano la ricezione, da parte nostra, di tutte le impressioni sensibili, e che, perciò, danno agli oggetti d'esperienza la loro struttura formale. Ciò permette di conoscere certe verità, concernenti gli oggetti, «a priori», cioè senza fare ricorso all'esperienza. Tali sono, ad esempio, le verità geometriche, che dipendono dalla forma dello spazio. Oltre che una gran luce, l'anno '69 portò a Kant una cattedra universitaria di Logica e Metafisica, ottenuta trasformando la cattedra di Matematica del defunto pastore Langhansen.
- 1770 Kant inaugura il suo insegnamento con la dissertazione *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, in cui espone la fondazione trascendentale delle scienze matematiche, ma lascia aperta la questione delle scienze fisiche, che si ripromette di risolvere in uno scritto successivo. L'attesa si prolungherà per oltre dieci anni, perché la questione era ardua: spazio e tempo condizionano la forma dei fenomeni perché sono forme *recettive* della sensibilità: ma come possono le forme dell'intelletto, che è la facoltà della *spontaneità* del pensare, condizionare un oggetto che *non è prodotto dal nostro pensiero*, bensì ci è «dato»?
- 1781 La *Critica della ragion pura* (Königsberg 1781), scritta in pochi mesi dopo che la teoria dello «schematismo



trascendentale» aveva permesso a Kant di risolvere il problema di cui s'è detto, presenta al pubblico il trascendentalismo kantiano in tutta la sua ampiezza. Le forme universali e necessarie del nostro conoscere (spazio e tempo per l'intuizione sensibile, categorie per il pensiero intellettuale) condizionano la forma dell'oggetto per noi, cioè del fenomeno, che, per entrare nella nostra esperienza, deve adattarsi al nostro modo di conoscerlo. Impregiudicata e sconosciuta rimane, per contro, la struttura delle «cose in sé», considerate a parte, cioè, dal modo in cui le conosciamo; che tuttavia, non potendo entrare nella nostra esperienza, non sono, per definizione, oggetto di conoscenza, ma solo di un pensiero vuoto. Ciò restringe l'ambito di tutto il nostro sapere alla esperienza possibile, al di fuori della quale possono bensì esserci idee «regolative», ma non oggetti conosciuti. In particolare vengono a cadere i tentativi di dimostrare l'esistenza di Dio (nella quale Kant non cessò mai di credere), nonché di risolvere questioni che trascendono l'esperienza possibile, come quella della libertà.

1783 Con i *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che voglia presentarsi come scienza* risponde la fondazione trascendentale della Critica in senso rovesciato: dalla esistenza di una matematica e di una fisica, come scienze, si risaliva alle condizioni che rendono queste scienze possibili. L'esistenza della metafisica non può, per contro, esser data per scontata. Ma l'intenzione di Kant è di mostrare impossibile solo la metafisica *dogmatica*, non preceduta dall'esame dei limiti del nostro conoscere intrapreso dalla Critica. Compiuto questo esame, una metafisica *come scienza* sarà possibile, muovendo da quelle strutture a priori che non dipendono dalla esperienza perché (al contrario) la condizionano.

1784 Nella «Berlinische Monatsschrift» escono le *Idee di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* e la *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?* Kant professa una fede nel progresso basata, non sui dati dell'esperienza, ma sul fatto che cercare il progresso è un dovere, e una fede nella libertà di pensie-

ro, che non contrasta con l'obbedienza alle direttive dell'autorità, le quali possono essere discusse liberamente dai dotti, ma non eluse.

1785 Oltre alla *Fondazione della metafisica dei costumi*, qui tradotta, escono scritti *Sui vulcani della luna*, *Sull'illegalità della contraffazione di libri*, *Sulla determinazione del concetto di razza umana* e due recensioni, abbastanza aspre, alle *Idee sulla filosofia della storia dell'umanità*, di Herder.

1786 I *Principi metafisici della scienza della natura* espongono quella che, per Kant, è la «metafisica come scienza», cioè la dottrina a priori delle strutture intellettuali su cui si fonda la fisica (in base al principio della Critica, che l'«intelletto è il legislatore della natura»). Gli scritti brevi, che escono via via, continuano a interessare soprattutto la filosofia morale: *Che cosa significa «orientarsi nel pensare?»*; *Congesture sull'origine della storia*; una recensione al *Saggio sul principio del diritto naturale*, di G. Hufeland. La fama di Kant comincia a espandersi, e ne è un segno anche la nomina a rettore, per un biennio.

1787 Esce la seconda edizione della *Critica della ragion pura*: interamente rifatta la parte riguardante la «Deduzione trascendentale» delle categorie.

1788 Esce la *Critica della ragion pratica* in cui i temi della *Fondazione* del 1785 sono trattati con più rigore, e pienamente coordinati con i principi della filosofia speculativa di Kant.

1790 La *Critica del Giudizio* (cioè, propriamente, della «facoltà di giudicare») prende in esame i principi a priori del *giudizio estetico* (fondato sul «libero gioco» delle nostre facoltà conoscitive, per cui un oggetto sensibile prodotto dall'immaginazione si presenta «come se» fosse stato costruito in modo da soddisfare alle esigenze dell'intelletto) e del *giudizio «teleologico»*, riguardante, cioè, la finalità nella natura. Quest'ultimo concetto, a differenza dei «concetti puri dell'intelletto» o categorie, non condiziona il *costituirsi* stesso dell'oggetto per noi, quindi la natura: ma la natura non può essere da noi pensata se non «come se» fosse

- costruita in vista di fini: altrimenti non riusciremmo a concepire interamente la sua unità. Importante lo scritto polemico contro il leibniziano Eberhard: *Su una scoperta per cui ogni nuova critica della ragion pura sarebbe resa inutile da una critica anteriore*.
- 1792 Publica un articolo *Sul male radicale*, il cui tema sarà ripreso nel libro sulla religione dell'anno successivo.
- 1793 *La religione nei limiti della semplice ragione* descrive la lotta del principio buono della moralità con il principio cattivo delle inclinazioni (laicizzazione del concetto di peccato originale). La religione, che si pretende rivelata, è un semplice mezzo per educare gli uomini alla moralità, la cui vittoria sarà il vero avvenimento del «regno di Dio». Il libro, dapprima vietato, poi permesso a Jena e giunto presto alla seconda edizione, procurò a Kant l'ingiunzione del governo di «usare meglio il suo ingegno» e di astenersi dallo scrivere di religione. Kant si professò obbediente; ma, dopo la morte di Federico Guglielmo II, tornerà sull'argomento nel *Conflitto delle Facoltà* (1798). Importante lo scritto contro il Garve: *Sul detto comune: «questo può esser giusto in teoria ma non vale per la pratica»*.
- 1795 «*Alla pace perpetua*» è un titolo che Kant trae da un'insegna di osteria, che rappresentava un cimitero: lo scetticismo su questo ideale è, però, corretto dalla fede pratica nel miglioramento morale dell'umanità, che compare anche in uno scritto (postumo), *Se l'umanità sia in costante progresso verso il meglio*.
- 1797 Esce in due volumi («Principi metafisici della dottrina del diritto» e «Principi metafisici della dottrina della virtù») la *Metafisica dei costumi*: controparte etica della metafisica della natura esposta nel 1786. Essa traccia il quadro di tutti quei fini che sono, al tempo stesso, doveri: cioè, che la forma stessa della legge morale *m'impone di volere*. Essi sono, in breve, tutti quei fini che conferiscono alla mia perfezione e all'altrui felicità. Particolarmente importante la parte sul diritto, cioè sulla legislazione *esterna*, che limita la libertà di ciascuno, in modo da renderla compatibile

- con la libertà di tutti gli altri. In risposta a un articolo di Benjamin Constant, scrive *Sul presunto diritto di mentire per umanità*.
- 1798 Esce l'*Antropologia dal punto di vista prammatico* e *Il conflitto delle Facoltà*. Contro il Nicolai (esponente della «filosofia popolare») scrive *Sulla fabbricazione di libri*.
- 1800 Escono, ad opera di uno scolaro (Jaesche), le lezioni di Logica, a cui seguiranno nel 1802-1803 le lezioni di Geografia fisica e di Pedagogia (ad opera di Rink).
- 1801 La salute di Kant peggiora rapidamente: egli lamenta una forma di «coma vigil» o insonnia continua, e le sue capacità di coordinazione diminuiscono. Interrompe, praticamente, la stesura di un'opera (cominciata nel 1796) «Sul passaggio dai principi metafisici della scienza della natura alla fisica», che doveva rappresentare una revisione e il culmine di tutta la sua filosofia trascendentale; e si dimette dal Senato accademico.
- 1804 Muore il 12 febbraio, mormorando «Es ist gut» (sta bene). Sulla sua tomba saranno iscritte le parole della *Critica della ragion pratica*: «Il cielo stellato sopra di me, la legge morale in me».

Dopo inizi stentati, la fama di Kant si era diffusa nel mondo colto di tutta Europa. Essa fu in certo modo sanzionata dalla questione messa a concorso dall'Accademia delle scienze di Berlino nel 1793: «Quali progressi abbia compiuto la metafisica dai tempi di Leibniz e di Wolff», per la quale lo stesso Kant preparò una memoria, rimasta incompiuta (1800). Autori come Beck, Maimon, Reinhold, Fichte si proposero di sviluppare il criticismo e di portarlo alle sue ultime conseguenze; ma Kant ebbe difficoltà a riconoscersi nelle loro interpretazioni. Una scuola kantiana in senso stretto non si può dire che vi sia stata, sebbene, nella seconda metà dell'Ottocento, la Facoltà filosofica di Marburg sia divenuta, in certo modo, custode dell'ortodossia kantiana. In quasi tutta la filosofia degli ultimi due secoli, tuttavia, un riferimento a Kant, positivo o negativo, non manca mai, e per certi aspetti (ad esempio, per la fondazione della scienza fisica) il criticismo ha lasciato tracce anche fuori della filosofia in senso stretto.

## NOTA EDITORIALE

Il testo tedesco qui riportato è quello della «Philosophische Bibliothek», vol. 41: Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, a cura di Karl Vorländer, Leipzig 1994<sup>7</sup>, che riprende fedelmente l'edizione dell'Accademia delle Scienze di Berlino aggiornandola e rivedendola con le indicazioni della critica interna. Il testo seguito per la traduzione è quello contenuto nel volume IV dell'edizione dell'Accademia delle scienze di Berlino, a cura di PAUL MENZER; EWALD FREY ha curato l'aspetto filologico. Salvo diversa indicazione, sono state accettate le correzioni che tale edizione apporta all'edizione primitiva uscita presso Hartknoch nel 1785, e seguita, Kant vivente, da altre tre (1786, 1792, 1797), oltre a tre edizioni a Berlino e a Lipsia (tra il 1791 e il 1801) e a Grätz (1796).

La *traduzione*, data qui, segue abbastanza fedelmente il periodare kantiano, che qualche volta, tuttavia, è difficile da mettere d'accordo con la sintassi. Abbondando nell'interpunzione, ho cercato di scandirlo, ma, al tempo stesso, di rispettarne il ritmo, che fa parte dell'espressione del pensiero.

A parte le notizie storiche, le *note* del curatore si sforzano di chiarire i significati «lessicali», che spesso in Kant si scostano, non solo da quelli del parlare comune, ma anche da quelli della tradizione accademica da cui li trae. Solo attribuendo a ciascun termine il preciso (anche se variante entro i limiti dell'analogia) significato

tecnico in cui Kant lo intende, è possibile – e anche molto più facile di quanto comunemente si creda – capire il pensiero di Kant, e riferirlo alla comune esperienza. (Le annotazioni di Kant stesso sono poste al piede della pagina e richiamate da un asterisco.)

GRUNDLEGUNG ZUR  
METAPHYSIK DER SITTEN

FONDAZIONE DELLA METAFISICA  
DEI COSTUMI

## VORREDE

Die alte griechische Philosophie teilte sich in drei Wissenschaften ab: die *Physik*, die *Ethik* und die *Logik*. Diese Einteilung ist der Natur der Sache vollkommen angemessen, und man hat an ihr nichts zu verbessern, als etwa nur das Prinzip derselben hinzuzutun, um sich auf solche Art teils ihrer Vollständigkeit zu versichern, teils die notwendigen Unterabteilungen richtig bestimmen zu können.

Alle Vernunftkenntnis ist entweder *material* und betrachtet irgend ein Objekt; oder *formal* und beschäftigt sich bloß mit der Form des Verstandes und der Vernunft selbst und den allgemeinen Regeln des Denkens überhaupt, ohne Unterschied der Objekte. Die formale Philosophie heißt *Logik*, die materiale aber, welche es mit bestimmten Gegenständen und den Gesetzen zu tun hat, denen sie unterworfen sind, ist wiederum zwiefach. Denn diese Gesetze sind entweder Gesetze der *Natur* oder der *Freiheit*. Die Wissenschaft von der ersten heißt *Physik*, die der andern ist *Ethik*; jene wird auch Naturlehre, diese Sittenlehre genannt.

Die Logik kann keinen empirischen Teil haben, d. i. einen solchen, da die allgemeinen und notwendigen Gesetze des Denkens auf Gründen beruhen, die von der Erfahrung hergenommen wären; denn sonst wäre sie nicht Logik, d. i. ein Kanon für den Verstand oder die Vernunft, der bei allem Denken gilt und demonstriert werden muß. Dagegen können sowohl die natürliche als sittliche Weltweisheit jede ihren empirischen Teil haben, weil jene der Natur als einem Gegenstande der Erfahrung, diese aber dem Willen des Menschen, sofern er durch die Natur affiziert wird, ihre Gesetze bestimmen muß, die ersteren zwar als Gesetze, nach denen alles geschieht, die zweiten als solche, nach denen alles

## PREFAZIONE

L'antica filosofia greca si divideva in tre parti: *fisica*, *etica*, *logica*. Codesta partizione è del tutto conforme alla natura della cosa, e non vi è nulla da correggervi, ma solo da aggiungervi il suo principio: sia per assicurarne in tal modo la completezza, sia per poter determinare correttamente le necessarie sottosezioni.

Qualsiasi conoscenza razionale è, o *materiale* – e allora riguarda un qualche oggetto – o *formale*, e allora si occupa esclusivamente della forma dell'intelletto e della ragione stessa, nonché delle regole del pensare in generale, senza distinzione di oggetti. La filosofia formale si chiama *logica*; ma la materiale, che ha che fare con oggetti e con leggi determinate a cui è sottoposta, si divide a sua volta in due. Tali leggi, infatti, o sono leggi della *natura* o leggi della *libertà*. La scienza delle prime si chiama *fisica*, quella delle seconde è l'*etica*; l'una è detta anche «dottrina della natura», l'altra «dottrina dei costumi».

La logica non può possedere alcuna parte empirica, tale, cioè, che le leggi universali e necessarie del pensiero vi riposino su fondamenti tratti dall'esperienza: altrimenti non sarebbe logica, cioè un canone per l'intelletto o la ragione, che vale in qualsiasi pensiero e che deve essere dimostrato. Per contro, sia la filosofia naturale, sia la morale, hanno ciascuna una parte empirica; poiché quella deve definire le leggi della natura come oggetto d'esperienza, e questa le leggi del volere dell'uomo in quanto affetto da influssi naturali: la prima in forma di leggi secondo le quali tutto avviene, la seconda in forma

geschehen soll, aber doch auch mit Erwägung der Bedingungen, unter denen es öfters nicht geschieht.

Man kann alle Philosophie, sofern sie sich auf Gründe der Erfahrung fußt, *empirische*, die aber, so lediglich aus Prinzipien *a priori* ihre Lehren vorträgt, *reine* Philosophie nennen. Die letztere, wenn sie bloß formal ist, heißt *Logik*; ist sie aber auf bestimmte Gegenstände des Verstandes eingeschränkt, so heißt sie *Metaphysik*.

Auf solche Weise entspringt die Idee einer zwiefachen Metaphysik, einer *Metaphysik der Natur* und einer *Metaphysik der Sitten*. Die Physik wird also ihren empirischen, aber auch einen rationalen Teil haben; die Ethik gleichfalls; wiewohl hier der empirische Teil besonders *praktische Anthropologie*, der rationale aber eigentlich *Moral* heißen könnte.

Alle Gewerbe, Handwerke und Künste haben durch die Verteilung der Arbeiten gewonnen, da nämlich nicht einer alles macht, sondern jeder sich auf gewisse Arbeit, die sich ihrer Behandlungsweise nach von andern merklich unterscheidet, einschränkt, um sie in der größten Vollkommenheit und mit mehrerer Leichtigkeit leisten zu können. Wo die Arbeiten so nicht unterschieden und verteilt werden, wo jeder ein Tausendkünstler ist, da liegen die Gewerbe noch in der größten Barbarei. Aber ob dieses zwar für sich ein der Erwägung nicht unwürdiges Objekt wäre, zu fragen: ob die reine Philosophie in allen ihren Teilen nicht ihren besonderen Mann erheische, und es um das Ganze des gelehrten Gewerbes nicht besser stehen würde, wenn die, so das Empirische mit dem Rationalen, dem Geschmacke des Publikums gemäß, nach allerlei ihnen selbst unbekanntem Verhältnissen gemischt zu verkaufen gewohnt sind, die sich Selbstdenker, andere aber, die den bloß rationalen Teil zubereiten, Grübler nennen, gewarnt würden, nicht zwei Geschäfte zugleich zu treiben, die in der Art, sie zu behandeln, gar sehr verschieden sind, zu deren jedem vielleicht ein besonderes Talent erfordert wird, und deren Verbindung in einer Person nur Stümper hervorbringt: so frage ich hier doch

di leggi secondo le quali tutto deve avvenire, ma non senza che si considerino le condizioni per cui, spesso, avviene il contrario.

Ogni filosofia che si basi sull'esperienza può esser detta *empirica*; quella che trae le sue dottrine esclusivamente da principi a priori può dirsi filosofia *pura*. Quand'è esclusivamente formale, quest'ultima si chiama *logica*; ma se è ristretta a determinati oggetti dell'intelletto si chiama *metafisica*.

Nasce così l'idea di una metafisica articolata in due parti: una *metafisica della natura* e una *metafisica dei costumi*<sup>1</sup>. La fisica avrà dunque una sua parte empirica, ma anche una parte razionale, e lo stesso l'etica: dove, peraltro, la parte empirica potrebbe assumere il nome particolare di *antropologia pratica*, mentre la razionale potrebbe chiamarsi *morale* propriamente detta.

Tutte le industrie, i mestieri e le arti hanno tratto vantaggio dalla divisione del lavoro, grazie a cui uno non ha da fare tutto, ma si limita a un lavoro determinato, e, nelle sue operazioni, si differenzia sensibilmente da tutti gli altri, e così può raggiungere la massima facilità e perfezione di esecuzione. Dove le attività non sono così distinte e ripartite, ma ciascuno è un tutt'fare, l'industria rimane in condizioni di grande barbarie. Può darsi che sia un oggetto non indegno di considerazione il domandarsi se la filosofia pura non esiga in tutte le sue parti lo specialista, e se l'insieme del lavoro erudito non si troverebbe in condizioni migliori qualora coloro che, seguendo il gusto del pubblico, sono avvezzi a vendere mescolati, in rapporti a loro stessi ignoti, l'empirico col razionale – e si chiamano pensatori indipendenti –, e quegli altri che, sotto il nome di pensatori astratti<sup>2</sup>, sono intenti a mettere a punto la parte puramente razionale fossero ammoniti di non praticare insieme due attività che, quanto al modo in cui van trattate, sono molto diverse, e per ciascuna delle quali forse è richiesto un talento speciale, sicché la loro unione in una stessa perso-

nur, ob nicht die Natur der Wissenschaft es erfordere, den empirischen von dem rationalen Teil jederzeit sorgfältig abzusondern, und vor der eigentlichen (empirischen) Physik eine Metaphysik der Natur, vor der praktischen Anthropologie aber eine Metaphysik der Sitten voranzuschicken, die von allem Empirischen sorgfältig gesäubert sein müßten, um zu wissen, wieviel reine Vernunft in beiden Fällen leisten könne, und aus welchen Quellen sie selbst diese ihre Belehrung *a priori* schöpfe, es mag übrigens das letztere Geschäft von allen Sittenlehrern (deren Name Legion heißt) oder nur von einigen, die Beruf dazu fühlen, getrieben werden.

Da meine Absicht hier eigentlich auf die sittliche Weltweisheit gerichtet ist, so schränke ich die vorgelegte Frage nur darauf ein: ob man nicht meine, daß es von der äußersten Notwendigkeit sei, einmal eine reine Moralphilosophie zu bearbeiten, die von allem, was nur empirisch sein mag und zur Anthropologie gehört, völlig gesäubert wäre; denn daß es eine solche geben müsse, leuchtet von selbst aus der gemeinen Idee der Pflicht und der sittlichen Gesetze ein. Jedermann muß eingestehen, daß ein Gesetz, wenn es moralisch d. i. als Grund einer Verbindlichkeit gelten soll, absolute Notwendigkeit bei sich führen müsse; daß das Gebot: Du sollst nicht lügen, nicht etwa bloß für Menschen gelte, andere vernünftige Wesen sich aber daran nicht zu kehren hätten; und so alle übrigen eigentlichen Sittengesetze; daß mithin der Grund der Verbindlichkeit hier nicht in der Natur des Menschen oder den Umständen in der Welt, darin er gesetzt ist, gesucht werden müsse, sondern *a priori* lediglich in Begriffen der reinen Vernunft, und daß jede andere Vorschrift, die sich auf Prinzipien der bloßen Erfahrung gründet, und sogar eine in gewissem Betracht allgemeine Vorschrift, sofern sie sich dem mindesten Teile, vielleicht nur einem Bewegungsgrunde nach, auf empirische Gründe stützt, zwar eine praktische Regel, niemals aber ein moralisches Gesetz heißen kann.

Also unterscheiden sich die moralischen Gesetze samt ihren Prinzipien unter aller praktischen Erkenntnis von allem

na non produce altro che un arruffone; tuttavia io qui mi domando soltanto se la natura della scienza non richieda che la parte empirica sia tenuta sempre accuratamente distinta dalla razionale, e se alla fisica (empirica) propriamente detta non si debba far precedere una metafisica della natura, e all'antropologia pratica una metafisica dei costumi, depurate con cura da tutto ciò che possono avere di empirico, in modo che si sappia in entrambi i casi fino a che punto si estendano le possibilità della pura ragione, e da quali fonti essa tragga quei suoi insegnamenti *a priori*: sia poi codesta indagine condotta da tutti i moralisti (il cui nome è legione), o da alcuni soltanto a ciò qualificati.

Poiché qui, propriamente, la mia intenzione si dirige sulla filosofia morale, io limito la questione in questi termini: se non si pensi che sia assolutamente necessario elaborare una volta per tutte una filosofia morale pura, completamente liberata da tutto ciò che sia comunque empirico e appartenente all'antropologia. Che così debba essere, appare direttamente dalla comune idea del dovere e delle leggi morali. Nessuno può negare che una legge che sia morale, e cioè fondi una obbligatorietà, debba comportare una necessità assoluta. Così il precetto non mentire non ha da valere solo per l'uomo, quasi che altri esseri razionali non dovessero preoccuparsene; e lo stesso può dirsi di ogni altra legge morale. Il fondamento dell'obbligatorietà, pertanto, non va cercato nella natura dell'uomo, o nelle circostanze del mondo in cui l'uomo è collocato, bensì *a priori*, esclusivamente in concetti della pura ragione; mentre ogni altra prescrizione, che si fondi su principi della mera esperienza, foss'anche una prescrizione in certo senso universale, se si appoggia anche per una minima parte – ad esempio, per un suo movente – su basi empiriche, può dirsi bensì una «regola» pratica, ma mai una legge morale.

Perciò, non solo le leggi morali, con i loro principi, si distinguono essenzialmente da tutte le altre, che hanno

übrigen, darin irgend etwas Empirisches ist, nicht allein wesentlich, sondern alle Moralphilosophie beruht gänzlich auf ihrem reinen Teil, und, auf den Menschen angewandt, entlehnt sie nicht das Mindeste von der Kenntnis desselben (Anthropologie), sondern gibt ihm als vernünftigem Wesen Gesetze *a priori*, die freilich noch durch Erfahrung geschärfte Urteilskraft erfordern, um teils zu unterscheiden, in welchen Fällen sie ihre Anwendung haben, teils ihnen Eingang in den Willen des Menschen und Nachdruck zur Ausübung zu verschaffen, da dieser, als selbst mit so vielen Neigungen affiziert, der Idee einer praktischen reinen Vernunft zwar fähig, aber nicht so leicht vermögend ist, sie in seinem Lebenswandel *in concreto* wirksam zu machen.

Eine Metaphysik der Sitten ist also unentbehrlich notwendig, nicht bloß aus einem Bewegungsgrunde der Spekulation, um die Quelle der *a priori* in unserer Vernunft liegenden praktischen Grundsätze zu erforschen, sondern weil die Sitten selber allerlei Verderbnis unterworfen bleiben, solange jener Leitfaden und oberste Norm ihrer richtigen Beurteilung fehlt. Denn bei dem, was moralisch gut sein soll, ist es nicht genug, daß es dem sittlichen Gesetze *gemäß* sei, sondern es muß auch *um desselben willen* geschehen; widrigenfalls ist jene Gemäßheit nur sehr zufällig und mißlich, weil der unsittliche Grund zwar dann und wann gesetzmäßige, mehrmalen aber gesetzwidrige Handlungen hervorbringen wird. Nun ist aber das sittliche Gesetz in seiner Reinigkeit und Echtheit (woran eben im Praktischen am meisten gelegen ist) nirgend anders als in einer reinen Philosophie zu suchen, also muß diese (Metaphysik) vorangehen, und ohne sie kann es überall keine Moralphilosophie geben; selbst verdient diejenige, welche jene reinen Prinzipien unter die empirischen mischt, den Namen einer Philosophie nicht (denn dadurch unterscheidet diese sich eben von der gemeinen Vernunftkenntnis, daß sie, was diese nur vermengt begreift, in abgesonderter Wissenschaft vorträgt), viel weniger einer Moralphilosophie, weil sie eben durch diese Vermengung sogar der Reinigkeit der Sitten selbst Abbruch tut und ihrem eigenen Zwecke zuwider verfährt.

in sé qualcosa di empirico, ma tutta la filosofia morale riposa interamente sulla sua parte pura, e, pur applicandosi all'uomo, non trae nulla dalla conoscenza dell'uomo (antropologia)<sup>3</sup>, bensì dà a lui, come essere razionale, leggi *a priori*. Queste richiedono, sia pure, un giudizio aguzzato dall'esperienza: sia per distinguere in quali casi vadano applicate, sia per dare ad esse accesso alla volontà dell'uomo ed energia nell'esercizio: infatti l'uomo, affetto come tale da tante inclinazioni, è bensì capace dell'idea di una ragion pura pratica, ma non riesce facilmente a renderla efficace *in concreto* nel suo comportamento.

Una metafisica dei costumi è, perciò, assolutamente indispensabile, non solo per uno scopo teoretico, di indagare la fonte *a priori* dei principi pratici che si trovano nella nostra ragione, ma anche perché i costumi rimangono soggetti a ogni genere di corruzione, finché manchi quel filo conduttore e norma suprema del retto giudizio. Ciò che ha da essere moralmente buono, infatti, non basta che sia *conforme* alla legge morale: esso deve anche avvenire *per* la legge morale. In caso contrario, quella conformità resta molto casuale e manchevole, perché il motivo non morale può, bensì, produrre qua e là comportamenti conformi alla legge, ma, per lo più, ne produrrà di difformi. Se non che la legge morale, nella sua purezza e genuinità (che appunto nelle questioni pratiche è la cosa più importante), non va cercata altrove che nella filosofia pura. Questa, dunque, come metafisica, deve precedere, e senza di essa non può esserci alcuna filosofia morale. Anzi, quella che mescoli i principi puri con gli empirici non merita il nome di filosofia (distinguendosi la filosofia dalla comune conoscenza razionale per la capacità di isolare in una scienza ciò che questa afferra solo mescolato con altro), e ancor meno di filosofia morale, dato che, per questa mescolanza, reca addirittura detrimento alla purezza dei costumi e contrasta con lo scopo suo proprio.



Man denke doch ja nicht, daß man das, was hier gefordert wird, schon an der Propädeutik des berühmten *Wolff* vor seiner Moralphilosophie, nämlich der von ihm so genannten *allgemeinen praktischen Weltweisheit*, habe und hier also nicht eben ein ganz neues Feld einzuschlagen sei. Ebendarum, weil sie eine allgemeine praktische Weltweisheit sein sollte, hat sie keinen Willen von irgend einer besonderen Art, etwa einen solchen, der ohne alle empirische Bewegungskgründe völlig aus Prinzipien *a priori* bestimmt werde und den man einen reinen Willen nennen könnte, sondern das Wollen überhaupt in Betrachtung gezogen mit allen Handlungen und Bedingungen, die ihm in dieser allgemeinen Bedeutung zukommen, und dadurch unterscheidet sie sich von einer Metaphysik der Sitten, ebenso wie die allgemeine Logik von der Transzendentalphilosophie, von denen die erstere die Handlungen und Regeln des Denkens *überhaupt*, diese aber bloß die besonderen Handlungen und Regeln des *reinen* Denkens d. i. desjenigen, wodurch Gegenstände völlig *a priori* erkannt werden, vorträgt. Denn die Metaphysik der Sitten soll die Idee und die Prinzipien eines möglichen *reinen* Willens untersuchen und nicht die Handlungen und Bedingungen des menschlichen Wollens überhaupt, welche größtenteils aus der Psychologie geschöpft werden. Daß in der allgemeinen praktischen Weltweisheit (wiewohl wider alle Befugnis) auch von moralischen Gesetzen und Pflicht geredet wird, macht keinen Einwurf wider meine Behauptung aus. Denn die Verfasser jener Wissenschaft bleiben ihrer Idee von derselben auch hierin treu; sie unterscheiden nicht die Bewegungskgründe, die als solche völlig *a priori* bloß durch Vernunft vorgestellt werden und eigentlich moralisch sind, von den empirischen, die der Verstand bloß durch Vergleichung der Erfahrungen zu allgemeinen Begriffen erhebt, sondern betrachten sie, ohne auf den Unterschied ihrer Quellen zu achten, nur nach der größeren oder kleineren Summe derselben (indem sie alle als gleichartig angesehen werden) und machen sich dadurch ihren Begriff von *Verbindlichkeit* der freilich nichts weniger als moralisch, aber doch so beschaffen ist, als es in einer Philosophie, die über den *Ursprung* aller möglichen praktischen Begriffe, ob sie

Non si creda, tuttavia, di aver già ciò, che qui si richiede, nella propedeutica che il celebre *Wolff* premise alla sua filosofia morale, chiamandola *filosofia pratica generale*. Non si creda, cioè, che il campo qui coltivato non sia del tutto nuovo. Appunto perché voleva essere una «filosofia pratica generale», essa non prende in considerazione un volere specialissimo che, prescindendo da tutti i moventi empirici, sia determinato interamente da principi *a priori*, e che perciò potrebbe chiamarsi volere puro; bensì il volere in genere, con tutte le operazioni e condizioni che gli competono in questo significato generale. Essa si distingue, pertanto, da una metafisica dei costumi, così come la logica generale si distingue dalla filosofia trascendentale: quella esponendo le operazioni e le regole del pensiero *in genere*, questa quelle particolari operazioni e regole che sono proprie del pensiero *puro*: da cui, cioè, son conosciuti oggetti interamente *a priori*. La metafisica dei costumi deve, infatti, indagare l'idea e i principi di una possibile volontà pura, e non le operazioni e le condizioni del volere umano in genere, in gran parte di ordine psicologico. Che nella filosofia generale pratica (sia pure del tutto indebitamente) si parli anche di leggi morali e di dovere, non è un'obiezione: perché gli autori di quella scienza rimangono fedeli alla sua idea, e non distinguono i moventi, che, come tali, sono rappresentati interamente *a priori* dalla ragione – e si chiamano propriamente morali –, dai moventi empirici, che l'intelletto innalza a concetti generali per semplice comparazione di esperienze. Al contrario, senza badare alla differenza delle loro fonti, essi li considerano solo in base al risultato, maggiore o minore, della loro somma (considerandoli, pertanto, come uniformi). In questo modo pervengono al loro concetto di *obbligatorietà*, che, in verità, è tutt'altro che morale, ma è tale quale lo si può pretendere in una filosofia che non si interessa punto dell'*origine* di tutti i

auch *a priori* oder bloß *a posteriori* stattfinden, gar nicht urteilt, nur verlangt werden kann.

Im Vorsatze nun, eine Metaphysik der Sitten dereinst zu liefern, lasse ich diese Grundlegung vorangehen. Zwar gibt es eigentlich keine andere Grundlage derselben als die Kritik einer *reinen praktischen Vernunft*, so wie zur Metaphysik die schon gelieferte Kritik der reinen spekulativen Vernunft. Allein teils ist jene nicht von so äußerster Notwendigkeit als diese, weil die menschliche Vernunft im Moralischen selbst beim gemeinsten Verstande leicht zu großer Richtigkeit und Ausführlichkeit gebracht werden kann, da sie hingegen im theoretischen, aber reinen Gebrauch ganz und gar dialektisch ist; teils erfordere ich zur Kritik einer reinen praktischen Vernunft, daß, wenn sie vollendet sein soll, ihre Einheit mit der spekulativen in einem gemeinschaftlichen Prinzip zugleich müsse dargestellt werden können, weil es doch am Ende nur eine und dieselbe Vernunft sein kann, die bloß in der Anwendung unterschieden sein muß. Zu einer solchen Vollständigkeit konnte ich es aber hier noch nicht bringen, ohne Betrachtungen von ganz anderer Art herbeizuziehen und den Leser zu verwirren. Um deswillen habe ich mich, statt der Benennung einer *Kritik der reinen praktischen Vernunft*, der von einer *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* bedient.

Weil aber drittens auch eine Metaphysik der Sitten, ungeachtet des abschreckenden Titels, dennoch eines großen Grades der Popularität und Angemessenheit zum gemeinen Verstande fähig ist, so finde ich für nützlich, diese Vorarbeitung der Grundlage davon abzusondern, um das Subtile, was darin unvermeidlich ist, künftig nicht faßlicheren Lehren beifügen zu dürfen.

Gegenwärtige Grundlegung ist aber nichts mehr als die Aufsuchung und Festsetzung *des obersten Prinzips der Moralität*, welche allein ein in seiner Absicht ganzes und von aller anderen sittlichen Untersuchung absonderndes Geschäft ausmacht. Zwar würden meine Behauptungen über diese wichtige und bisher bei weitem noch nicht zur Genugtuung erörterte Hauptfrage durch Anwendung dessel-

possibili concetti pratici, se essi siano anche *a priori* o soltanto *a posteriori*.

Coll'intento, dunque, di preparare una volta o l'altra una metafisica dei costumi, io ne faccio precedere qui la fondazione. È vero: essa non ha propriamente altro fondamento che la critica della *ragion pura pratica*, analogamente a quanto ha fatto per la metafisica la critica della ragion pura speculativa. Se non che, da un lato la prima non è così assolutamente necessaria come la seconda, perché in campo morale la ragione umana, anche nell'intelletto più comune, giunge facilmente a una grande correttezza e completezza, mentre in campo teoretico, come ragion pura, è affatto dialettica. D'altro canto, a una critica della ragion pura pratica, quando fosse compiuta, io chiederò che mostri la sua unità con la ragione speculativa in un principio comune: poiché, alla fine, non può essere se non una medesima ragione, quella che va distinta unicamente per la sua applicazione. A una tal completezza io non potevo qui pervenire senza prendere in questione considerazioni di tutt'altra specie, confondendo il lettore. Per questo mi son servito del titolo di *fondazione della metafisica dei costumi*, anziché di *critica della ragion pura pratica*.

Ma poiché, in terzo luogo, anche una metafisica dei costumi, nonostante il suo titolo, che può spaventare, può essere divulgata e adattata all'intelletto comune, giudico opportuno far precedere a parte questa elaborazione del fondamento, per non dover in seguito associare a dottrine più comprensibili quella sottigliezza che in una tal ricerca è inevitabile.

La presente fondazione, cionondimeno, altro non è che la ricerca e determinazione del *principio supremo della moralità*: ciò che di per sé costituisce, nel suo intento, un lavoro a sé, da isolarsi da ogni altra ricerca di morale. Senza dubbio le mie affermazioni intorno a questo problema importante, e fin qui non ancora a sufficienza indagato, riceverebbero molta luce dall'applica-

ben Prinzips auf das ganze System viel Licht und durch die Zulänglichkeit, die es allenthalben blicken läßt, große Bestätigung erhalten; allein ich mußte mich dieses Vorteils begeben, der auch im Grunde mehr eigenliebig als gemeinnützig sein würde, weil die Leichtigkeit im Gebrauche und die scheinbare Zulänglichkeit eines Prinzips keinen ganz sicheren Beweis von der Richtigkeit desselben abgibt, vielmehr eine gewisse Parteilichkeit erweckt, es nicht für sich selbst ohne alle Rücksicht auf die Folge, nach aller Strenge zu untersuchen und zu wägen.

Ich habe meine Methode in dieser Schrift so genommen, wie ich glaube, daß sie die schicklichste sei, wenn man von der gemeinen Erkenntnis zur Bestimmung des obersten Prinzips derselben analytisch und wiederum zurück von der Prüfung dieses Prinzips und den Quellen desselben zur gemeinen Erkenntnis, darin sein Gebrauch angetroffen wird, synthetisch den Weg nehmen will. Die Einteilung ist daher so ausgefallen:

1) *Erster Abschnitt*: Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis zur philosophischen.

2) *Zweiter Abschnitt*: Übergang von der populären Moralphilosophie zur Metaphysik der Sitten.

3) *Dritter Abschnitt*: Letzter Schritt von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft.

zione dello stesso principio all'intero sistema, e verrebbero decisamente convalidate dalla adeguatezza, che esso mostra in tutti i casi: ma ho dovuto privarmi di questo vantaggio, in fondo più egoistico che altro, perché la facilità d'uso e l'apparente adeguatezza di un principio non forniscono alcuna dimostrazione sicura della sua esattezza e distolgono, piuttosto, dal valutarlo per se stesso in tutto rigore, e a prescindere dalle conseguenze.

Ho seguito in questo scritto il metodo che mi pareva più acconcio quando si voglia procedere analiticamente<sup>4</sup> dalla conoscenza comune alla determinazione del suo principio supremo; e, all'inverso, dall'esame di questo principio e delle sue fonti alla conoscenza comune, sinteticamente. L'opera si divide dunque così:

1. *Sezione I*: Passaggio dalla conoscenza razionale comune della moralità alla conoscenza filosofica.

2. *Sezione II*: Passaggio dalla filosofia morale popolare alla metafisica dei costumi.

3. *Sezione III*: Ultimo passo, dalla metafisica dei costumi alla critica della ragion pura pratica.

*Erster Abschnitt*  
ÜBERGANG VON DER GEMEINEN SITTLICHEN  
VERNUNFTERKENNTNIS ZUR PHILOSOPHISCHEN

Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille. Verstand, Witz, Urteilskraft und wie die *Talente* des Geistes sonst heißen mögen, oder Mut, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorsatze, als Eigenschaften des *Temperaments*, sind ohne Zweifel in mancher Absicht gut und wünschenswert; aber sie können auch äußerst böse und schädlich werden, wenn der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen soll und dessen eigentümliche Beschaffenheit darum *Charakter* heißt, nicht gut ist. Mit den *Glücksgaben* ist es ebenso bewandt. Macht, Reichtum, Ehre, selbst Gesundheit und das ganze Wohlbefinden und Zufriedenheit mit seinem Zustande, unter dem Namen der *Glückseligkeit*, machen Mut und hierdurch öfters auch Übermut, wo nicht ein guter Wille da ist, der den Einfluß derselben aufs Gemüt und hiermit auch das ganze Prinzip zu handeln berichtige und allgemein-zweckmäßig mache; ohne zu erwähnen, daß ein vernünftiger und unparteiischer Zuschauer sogar am Anblicke eines ununterbrochenen Wohlergehens eines Wesens, das kein Zug eines reinen und guten Willens zielt, nimmermehr ein Wohlgefallen haben kann, und so der gute Wille die unerläßliche Bedingung selbst der Würdigkeit, glücklich zu sein, auszumachen scheint.

Einige Eigenschaften sind sogar diesem guten Willen selbst beförderlich und können sein Werk sehr erleichtern, haben aber demungeachtet keinen inneren unbedingten Wert, sondern setzen immer noch einen guten Willen voraus, der die Hochschätzung, die man übrigens mit Recht für sie

*Sezione I*  
PASSAGGIO DALLA CONOSCENZA RAZIONALE  
COMUNE DELLA MORALITÀ  
ALLA CONOSCENZA FILOSOFICA

È impossibile pensare nel mondo, e, in genere, anche fuori di esso, una cosa che possa considerarsi come buona senza limitazioni, salvo, unicamente, la volontà buona. Intelligenza, spirito, giudizio, o comunque si chiamino i *talenti* spirituali, nonché coraggio, decisione, costanza nei propositi, come proprietà del *temperamento*, sono senza dubbio sotto molti riguardi buoni e desiderabili, ma possono divenire anche estremamente cattivi e dannosi, quando la volontà, che deve far uso di queste doti naturali e la cui costituzione specifica si chiama *carattere*, non sia una volontà buona. Lo stesso accade con i *doni di fortuna*: potenza, ricchezza, onore e la stessa salute, e quel benessere e contentezza del proprio stato che si chiama *felicità*, danno forza d'animo, ma spesso anche prepotenza d'animo, se non vi sia una volontà buona, che ne rettifichi l'influsso sulla mente e, con ciò, renda conforme a fini universali anche l'intero principio dell'azione. Senza dire che uno spettatore ragionevole e imparziale mai si compiacerebbe di una buona sorte ininterrotta in un essere che non mostrasse nessun tratto di una volontà pura e buona: sicché la volontà buona appare come la condizione necessaria per rendere degni di essere felici.

Talune qualità favoriscono senz'altro tale volontà buona, e possono facilitarne l'opera, ma non hanno, ciononostante, un valore intrinseco incondizionato: esse presuppongono sempre ancora una volontà buona, che limita la stima che, del resto a ragione, si ha per esse, e

trägt, einschränkt und es nicht erlaubt, sie für schlechthin gut zu halten. Mäßigung in Affekten und Leidenschaften, Selbstbeherrschung und nüchterne Überlegung sind nicht allein in vielerlei Absicht gut, sondern scheinen sogar einen Teil vom *inneren* Werte der Person auszumachen; allein es fehlt viel daran, um sie ohne Einschränkung für gut zu erklären (so unbedingt sie auch von den Alten gepriesen worden). Denn ohne Grundsätze eines guten Willens können sie höchst böse werden, und das kalte Blut eines Bösewichts macht ihn nicht allein weit gefährlicher, sondern auch unmittelbar in unseren Augen noch verabscheuungswürdiger, als er ohne dieses dafür würde gehalten werden.

Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich gut und, für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu schätzen als alles, was durch ihn zu Gunsten irgend einer Neigung, ja wenn man will der Summe aller Neigungen, nur immer zu stande gebracht werden könnte. Wenngleich durch eine besondere Ungunst des Schicksals, oder durch kärgliche Ausstattung einer stiefmütterlichen Natur es diesem Willen gänzlich an Vermögen fehlte, seine Absicht durchzusetzen; wenn bei seiner größten Bestrebung dennoch nichts von ihm ausgerichtet würde, und nur der gute Wille (freilich nicht etwa als ein bloßer Wunsch, sondern als die Aufbietung aller Mittel, soweit sie in unserer Gewalt sind) übrig bliebe: so würde er wie ein Juwel doch für sich selbst glänzen als etwas, das seinen vollen Wert in sich selbst hat. Die Nützlichkeit oder Fruchtlosigkeit kann diesem Werte weder etwas zusetzen noch abnehmen. Sie würde gleichsam nur die Einfassung sein, um ihn im gemeinen Verkehr besser handhaben zu können, oder die Aufmerksamkeit derer, die noch nicht genug Kenner sind, auf sich zu ziehen, nicht aber um ihn Kennern zu empfehlen und seinen Wert zu bestimmen.

Es liegt gleichwohl in dieser Idee von dem absoluten Werte des bloßen Willens, ohne einigen Nutzen bei

non permette di considerarle come buone assolutamente. La moderazione negli affetti e nelle passioni, il dominio di sé e un sobrio sentire, non soltanto sono buoni sotto molti rispetti, ma sembrano costituire addirittura una parte del valore *intrinseco* della persona<sup>5</sup>. Tuttavia si è molto lontani dal poterli chiamare buoni senza limite alcuno (per quanto incondizionatamente gli antichi li abbiano apprezzati), perché, privi dei principi di una volontà buona, essi possono divenire estremamente cattivi; e il sangue freddo di un ribaldo lo rende, non solo molto più pericoloso, ma anche senz'altro più repellente ai nostri occhi di quanto non sarebbe senza tale qualità.

La volontà buona è buona, non per ciò che produce o costruisce, non per la sua attitudine a raggiungere un qualsiasi scopo prestabilito, bensì per il volere come tale; e, in sé e per se stessa considerata, va stimata senza paragone più alta di tutto ciò che mediante il volere si può ottenere per soddisfare una qualche inclinazione; o anche, se si vuole, la somma di tutte le inclinazioni. Quand'anche, per un particolare sfavore del destino o per l'avarizia di una natura matrigna, alla volontà mancassero completamente i mezzi per raggiungere le sue intenzioni; quand'anche, nonostante i suoi sforzi più grandi, nulla se ne riuscisse a cavare, e solo rimanesse la volontà buona (da non intendersi certo come mero desiderio, bensì come un mettere in atto tutti i mezzi, nella misura del possibile); pure questa volontà risplenderebbe per se stessa come un gioiello: come qualcosa che ha il suo pieno valore in sé. Nulla potrebbe aggiungere né togliere, a questo valore, il fatto di riuscire utile o infruttuoso: ciò non sarebbe altro, per dir così, che l'incastonatura per renderlo più maneggevole nel rapporto con gli altri, o per attirare l'attenzione di coloro che non se ne intendono abbastanza: non per raccomandarsi ai conoscitori, o per stabilirne il valore intrinseco.

In questa idea del valore assoluto e della volontà pura e semplice, in cui non entra in gioco nessuna valuta-

Schätzung desselben in Anschlag zu bringen, etwas so Befremdliches, daß unerachtet aller Einstimmung selbst der gemeinen Vernunft mit derselben dennoch ein Verdacht entspringen muß, daß vielleicht bloß hochfliegende Phantasterei insgeheim zum Grunde liege, und die Natur in ihrer Absicht, warum sie unserem Willen Vernunft zur Regiererin beigelegt habe, falsch verstanden sein möge. Daher wollen wir diese Idee aus diesem Gesichtspunkte auf die Prüfung stellen.

In den Anlagen eines organisierten, d. i. zweckmäßig zum Leben eingerichteten Wesens nehmen wir es als Grundsatz an, daß kein Werkzeug zu irgend einem Zwecke in demselben angetroffen werde, als was auch zu demselben das schicklichste und ihm am meisten angemessen ist. Wäre nun an einem Wesen, das Vernunft und einen Willen hat, seine *Erhaltung*, sein *Wohlergehen*, mit einem Worte seine *Glückseligkeit* der eigentliche Zweck der Natur, so hätte sie ihre Veranstaltung dazu sehr schlecht getroffen, sich die Vernunft des Geschöpfs zur Ausrichter dieser ihrer Absicht zu ersehen. Denn alle Handlungen, die es in dieser Absicht auszuüben hat, und die ganze Regel seines Verhaltens würden ihm weit genauer durch Instinkt vorgezeichnet und jener Zweck weit sicherer dadurch haben erhalten werden können, als es jemals durch Vernunft geschehen kann; und sollte diese ja obenein dem begünstigten Geschöpf erteilt worden sein, so würde sie ihm nur dazu dienen müssen, um über die glückliche Anlage seiner Natur Betrachtungen anzustellen, sie zu bewundern, sich ihrer zu erfreuen und der wohltätigen Ursache dafür dankbar zu sein, nicht aber, um sein Begehungsvermögen jener schwachen und trüglichen Leitung zu unterwerfen und in der Naturabsicht zu pfuschen; mit einem Worte, sie würde verhütet haben, daß Vernunft nicht in *praktischen Gebrauch* ausschläge und die Vermessenheit hätte, mit ihren schwachen Einsichten ihr selbst den Entwurf der Glückseligkeit und der Mittel, dazu zu gelangen, auszudenken; die Natur würde nicht allein die Wahl der Zwecke, sondern auch der Mittel selbst übernommen und beide mit weiser Vorsorge lediglich dem Instinkte anvertraut haben.

zione di una qualsiasi utilità, vi è qualcosa di così sorprendente che, per quanto concordi con ciò la comune ragione, inevitabilmente ne nasce un sospetto: che al fondo si trovi, forse, una semplice fantasticheria stravagante, e che la natura, nel dare alla nostra volontà la ragione come guida, abbia preso un abbaglio. Esaminiamo, dunque, quell'idea da questo punto di vista.

Nelle disposizioni naturali di un essere organizzato, cioè finalizzato alla vita, noi assumiamo come principio che non si trovi nessuno strumento, indirizzato a un qualche scopo, che non sia il più adatto e meglio commisurato ad esso. Se, dunque, in un essere dotato di ragione e volontà l'effettivo scopo della natura fosse la sua *conservazione*, il suo *benessere* – in una parola, la sua *felicità* –, la natura avrebbe preso per questo molto male le sue misure, affidando alla ragione il compito di eseguire codesta intenzione. Infatti tutte le operazioni dirette a quel fine, e tutta la regola del suo comportamento sarebbero indicate a quell'essere molto più precisamente dal suo istinto. Per mezzo suo, quello scopo si potrebbe raggiungere molto più sicuramente di quanto non possa mai avvenire mediante la ragione. E, qualora questa fosse, cionondimeno, assegnata a quell'essere fortunato, essa dovrebbe servirgli soltanto a fargli sviluppare considerazioni sulla felice disposizione della sua natura, e indurlo ad ammirarla, a compiacersene, a ringraziare la causa benevola che gliel'ha data; non per sottomettere la sua facoltà di desiderare a quella guida, debole e ingannevole, guastando la naturale intenzione. In una parola, la natura si sarebbe guardata dal concedere alla ragione un *uso pratico*, nonché la temerità di elaborare essa stessa, con la sua debole veduta, il progetto della felicità e dei mezzi per pervenirvi: la natura si sarebbe assunta la scelta, non solo degli scopi, ma anche dei mezzi, e avrebbe saggiamente affidato entrambi solo all'istinto.

In der Tat finden wir auch, daß, je mehr eine kultivierte Vernunft sich mit der Absicht auf den Genuß des Lebens und der Glückseligkeit abgibt, desto weiter der Mensch von der wahren Zufriedenheit abkomme, woraus bei vielen, und zwar den Versuchteten im Gebrauche derselben, wenn sie nur aufrichtig genug sind, es zu gestehen, ein gewisser Grad von *Misologie* d. i. Haß der Vernunft entspringt, weil sie nach dem Überschlage alles Vorteils, den sie, ich will nicht sagen von der Erfindung aller Künste des gemeinen Luxus, sondern sogar von den Wissenschaften (die ihnen am Ende auch ein Luxus des Verstandes zu sein scheinen) ziehen, dennoch finden, daß sie sich in der Tat nur mehr Mühseligkeit auf den Hals gezogen als an Glückseligkeit gewonnen haben, und darüber endlich den gemeineren Schlag der Menschen, welcher der Leitung des bloßen Naturinstinkts näher ist und der seiner Vernunft nicht viel Einfluß auf sein Tun und Lassen verstatet, eher beneiden, als geringschätzen. Und soweit muß man gestehen, daß das Urteil derer, die die ruhmredigen Hochpreisungen der Vorteile, die uns die Vernunft in Ansehung der Glückseligkeit und Zufriedenheit des Lebens verschaffen sollte, sehr mäßigen und sogar unter Null herabsetzen, keineswegs grämisch oder gegen die Güte der Weltregierung undankbar sei, sondern daß diesen Urteilen ingeheim die Idee von einer anderen und viel würdigeren Absicht ihrer Existenz zum Grunde liege, zu welcher und nicht der Glückseligkeit die Vernunft ganz eigentlich bestimmt sei, und welcher darum als oberster Bedingung die Privatabsicht des Menschen größtenteils nachstehen muß.

Denn da die Vernunft dazu nicht tauglich genug ist, um den Willen in Ansehung der Gegenstände desselben und der Befriedigung aller unserer Bedürfnisse (die sie zum Teil selbst vervielfältigt) sicher zu leiten, als zu welchem Zwecke ein eingepflanzter Naturinstinkt viel gewisser geführt haben würde, gleichwohl aber uns Vernunft als praktisches Vermögen, d. i. als ein solches, das Einfluß auf den *Willen* haben soll, dennoch zugeteilt ist: so muß die wahre Bestimmung derselben sein, einen nicht etwa in anderer Absicht *als Mittel*, sondern *an sich selbst guten Willen* hervorzubringen, wozu schlechter-

In verità troviamo anche che, quanto più una ragione è coltivata e si applica a cercare il godimento vitale e la felicità, tanto più l'uomo si scosta dalla vera contentezza. Di qui, a molti – e precisamente a coloro che più si sono illusi di farne uso – deriva, purché siano abbastanza sinceri per confessarlo, un certo grado di *misologia*, ossia di odio per la ragione, poiché, nell'eccesso di ogni vantaggio che essi traggono, non dico dall'invenzione delle arti e del comune gusto, ma addirittura delle scienze (che, alla fine, sembrano essere anch'esse un lusso dell'intelletto), trovano, tuttavia, di essersi soltanto accollati, in realtà, più fatica di quanto non abbiano guadagnato in felicità<sup>6</sup>; e finiscono con l'invidiare, anziché disprezzare, il comune atteggiamento degli uomini, più vicino alla guida del semplice istinto naturale: il quale, nel fare e nel non fare, non concede molto spazio alla ragione. E fin qui bisogna riconoscere che il giudizio di coloro che sminuiscono assai, o addirittura stimano al di sotto dello zero, i conclamati vantaggi che la ragione dovrebbe procurarci in vista della felicità e contentezza, non è punto risentito o irriconoscente verso la bontà del governo del mondo: perché al di sotto di un tal giudizio si trova, piuttosto, l'idea d'una diversa e molto più degna finalità della loro esistenza. A questa, e non alla felicità, sarebbe propriamente destinata la ragione, e a essa perciò, come condizione suprema, dovrebbe subordinarsi in gran parte l'intenzione privata dell'individuo.

Poiché, infatti, la ragione non è abbastanza adatta a guidare con sicurezza la volontà verso i suoi oggetti e verso la soddisfazione di tutti i nostri bisogni (che essa contribuisce, in parte, a moltiplicare), mentre a questo scopo ci avrebbe condotti molto più sicuramente un istinto naturale innato; e poiché, d'altra parte, la ragione come facoltà pratica, cioè come tale che abbia un influsso sulla *volontà*, tuttavia ci è data; ne viene che la sua destinazione è di produrre un *volere che sia buono*, non come mezzo in vista di altro, bensì *di per se stesso*. E per

dings Vernunft nötig war, wo anders die Natur überall in Aus-  
teilung ihrer Anlagen zweckmäßig zu Werke gegangen ist. Dieser Wille darf also nicht das einzige und das ganze, aber er  
muß doch das höchste Gut und zu allem übrigen, selbst allem  
Verlangen nach Glückseligkeit, die Bedingung sein, in wel-  
chem Falle es sich mit der Weisheit der Natur gar wohl verein-  
igen läßt, wenn man wahrnimmt, daß die Kultur der  
Vernunft, die zur ersteren und unbedingten Absicht erforder-  
lich ist, die Erreichung der zweiten, die jederzeit bedingt ist,  
nämlich der Glückseligkeit, wenigstens in diesem Leben, auf  
mancherlei Weise einschränke, ja sie selbst unter Nichts  
herabbringen könne, ohne daß die Natur darin  
unzweckmäßig verfare, weil die Vernunft, die ihre höchste  
praktische Bestimmung in der Gründung eines guten Willens  
erkennt, bei Erreichung dieser Absicht nur einer  
Zufriedenheit nach ihrer eigenen Art, nämlich aus der  
Erfüllung eines Zweckes, den wiederum nur Vernunft  
bestimmt, fähig ist, sollte dieses auch mit manchem Abbruch,  
der den Zwecken der Neigung geschieht, verbunden sein.

Um aber den Begriff eines an sich selbst hochzuschätzen-  
den und ohne weitere Absicht guten Willens, so wie er schon  
dem natürlichen gesunden Verstande beiwohnt und nicht  
sowohl gelehrt als vielmehr nur aufgeklärt zu werden bedarf,  
diesen Begriff, der in der Schätzung des ganzen Wertes unserer  
Handlungen immer obenan steht und die Bedingung alles übr-  
igen ausmacht, zu entwickeln: wollen wir den Begriff der  
P f l i c h t vor uns nehmen, der den eines guten Willens, ob-  
zwar unter gewissen subjektiven Einschränkungen und Hin-  
dernissen, enthält, die aber doch, weit gefehlt daß sie ihn ver-  
stecken und unkenntlich machen sollten, ihn vielmehr durch  
Abstechung heben und desto heller hervorscheinen lassen.

Ich übergehe hier alle Handlungen, die schon als pflicht-  
widrig erkannt werden, ob sie gleich in dieser oder jener  
Absicht nützlich sein mögen; denn bei denen ist gar nicht ein-

questo, senza dubbio, la ragione era necessaria come  
tutte le altre disposizioni che la natura ha posto in atto  
per raggiungere i suoi fini. Una tal volontà non può es-  
sere, dunque, il bene unico e intero, ma deve essere il  
bene supremo, che condiziona tutti gli altri, inclusa ogni  
pretesa di felicità. In questo caso si può essere benissimo  
d'accordo con la saggezza della natura, quando ci si  
accorge che la cultura della ragione, indispensabile per  
la prima e incondizionata finalità, limita in molti modi,  
per lo meno in questa vita, il raggiungimento della se-  
conda, che in ogni caso è condizionata, cioè, della feli-  
cità; e, anzi, potrebbe anche ridurla a un nulla, senza  
che per questo la natura venga meno al suo fine, dato  
che la ragione, la quale riconosce la sua suprema desti-  
nazione pratica nella fondazione di una volontà buona,  
nel raggiungimento di questo scopo non è capace se non  
di una felicità specialissima, che deriva dal raggiungi-  
mento di uno scopo prescritto, a sua volta, solo dalla ra-  
gione, quand'anche tutto ciò fosse connesso con qual-  
che danno agli scopi propostici dall'inclinazione.

Ma, per sviluppare il concetto di una, in sé somma-  
mente stimabile, volontà buona fine a se stessa – quale  
esso si trova già nel sano intelletto naturale, e che ha bi-  
sogno di essere, non tanto insegnato, quanto piuttosto  
semplicemente chiarito – per sviluppare questo concet-  
to, che si trova sempre al sommo della valutazione  
dell'intero valore delle nostre azioni, e costituisce la  
condizione di tutto il resto, prendiamo in esame il con-  
cetto di d o v e r e, che contiene quello di volontà buo-  
na, sebbene con alcune limitazioni e impedimenti sog-  
gettivi: i quali, tuttavia, lungi dal nascondere e dal ren-  
derlo irriconoscibile, lo fanno risaltare più chiaro, per  
contrasto.

Tralascio, qui, tutte le azioni riconosciute senz'altro  
come contrarie al dovere, anche se, per questo o per  
quell'aspetto, possano essere vantaggiose. Di queste, in-



mal die Frage, ob sie *aus Pflicht* geschehen sein mögen, da sie dieser sogar widerstreiten. Ich setze auch die Handlungen bei Seite, die wirklich pflichtmäßig sind, zu denen aber Menschen unmittelbar *keine Neigung* haben, sie aber dennoch ausüben, weil sie durch eine andere Neigung dazu getrieben werden. Denn da läßt sich leicht unterscheiden, ob die pflichtmäßige Handlung *aus Pflicht* oder aus selbstsüchtiger Absicht geschehen sei. Weit schwerer ist dieser Unterschied zu bemerken, wo die Handlung pflichtmäßig ist und das Subjekt noch überdem *unmittelbare* Neigung zu ihr hat. Z. B. es ist allerdings pflichtmäßig, daß der Krämer seinen unerfahrenen Käufer nicht überteuere, und, wo viel Verkehr ist, tut dieses auch der kluge Kaufmann nicht, sondern hält einen festgesetzten allgemeinen Preis für jedermann, sodaß ein Kind ebenso gut bei ihm kauft als jeder andere. Man wird also *ehrlich* bedient; allein das ist lange nicht genug, um deswegen zu glauben, der Kaufmann habe aus Pflicht und Grundsätzen der Ehrlichkeit so verfahren; sein Vorteil erforderte es; daß er aber überdem noch eine unmittelbare Neigung zu den Käufern haben sollte, um gleichsam aus Liebe keinem vor dem anderen im Preise den Vorzug zu geben, läßt sich hier nicht annehmen. Also war die Handlung weder aus Pflicht noch aus unmittelbarer Neigung, sondern bloß in eigennützi-ger Absicht geschehen.

Dagegen sein Leben zu erhalten, ist Pflicht, und überdem hat jedermann dazu noch eine unmittelbare Neigung. Aber um deswillen hat die oft ängstliche Sorgfalt, die der größte Teil der Menschen dafür trägt, doch keinen inneren Wert und die Maxime derselben keinen moralischen Gehalt. Sie bewahren ihr Leben zwar *pflichtmäßig*, aber nicht *aus Pflicht*. Dagegen wenn Widerwärtigkeiten und hoffnungsloser Gram

fatti, non può mai venire in mente che possano esser fatte *per dovere*, dato che col dovere addirittura contrastano. Metto da parte anche le azioni che effettivamente sono conformi al dovere, senza che gli uomini abbiano per esse *nessuna inclinazione* immediata; ma che, tuttavia, gli uomini eseguono perché a ciò li spinge una inclinazione diversa. Qui, infatti, si può facilmente distinguere se codeste azioni, conformi al dovere, siano compiute *per dovere* o per una intenzione egoistica. Molto più difficile è questa distinzione là dove l'azione è conforme al dovere e, per di più, il soggetto ha una *immediata* inclinazione ad essa. Ad esempio, è senz'altro conforme al dovere che il commerciante non prenda per il collo il cliente inesperto; e, là dove i traffici sono intensi, il commerciante saggio non fa nulla del genere, bensì rispetta un prezzo fisso, uguale per ognuno, sicché un bambino compera presso di lui altrettanto bene come chiunque altro. Il commerciante serve, dunque, *onestamente*: tuttavia ciò non basta affatto per esser sicuri che il commerciante si sia comportato così per dovere e per rispetto dei principi dell'onestà: il suo vantaggio gli imponeva di farlo; e che, oltre a ciò, egli dovesse avere per il compratore un'inclinazione immediata la quale, per dir così, per benevolenza, lo inducesse a non favorire nel prezzo l'uno piuttosto che l'altro, è una supposizione che, fin qui, non risulta. L'azione, dunque, non era compiuta, né per dovere, né per una inclinazione immediata, ma solo in vista del proprio vantaggio.

Per contro, conservare la vita è un dovere e, oltre a ciò, ciascuno ha un'inclinazione immediata a farlo. Ma, appunto perciò, la cura spesso angosciosa, con cui la maggior parte degli uomini attende a ciò, non ha di per sé alcun valore intrinseco, e la massima che la ispira non ha alcun contenuto morale. Gli uomini conservano bensì la loro vita *conformemente al dovere*, ma non *per dovere*. Quando, per contro, avversità e lutti senza speranza

den Geschmack am Leben gänzlich weggenommen haben, wenn der Unglückliche, stark an Seele, über sein Schicksal mehr entrüstet als kleinmütig oder niedergeschlagen, den Tod wünscht und sein Leben doch erhält, ohne es zu lieben, nicht aus Neigung oder Furcht, sondern aus Pflicht: alsdann hat seine Maxime einen moralischen Gehalt.

Wohltätig sein, wo man kann, ist Pflicht, und überdem gibt es manche so teilnehmend gestimmte Seelen, daß sie, auch ohne einen anderen Bewegungsgrund der Eitelkeit oder des Eigennutzes, ein inneres Vergnügen daran finden, Freude um sich zu verbreiten, und die sich an der Zufriedenheit anderer, sofern sie ihr Werk ist, ergötzen können. Aber ich behaupte, daß in solchem Falle dergleichen Handlung, so pflichtmäßig, so liebenswürdig sie auch ist, dennoch keinen wahren sittlichen Wert habe, sondern mit anderen Neigungen zu gleichen Paaren gehe, z. E. der Neigung nach Ehre, die, wenn sie glücklicherweise auf das trifft, was in der Tat gemeinnützig und pflichtmäßig, mithin ehrenwert ist, Lob und Aufmunterung, aber nicht Hochschätzung verdient; denn der Maxime fehlt der sittliche Gehalt, nämlich solche Handlungen nicht aus Neigung, sondern *aus Pflicht* zu tun. Gesetzt also, das Gemüt jenes Menschenfreundes wäre vom eigenen Gram umwölkt, der alle Teilnehmung an anderer Schicksal auslöscht, er hätte immer noch Vermögen, anderen Notleidenden wohlzutun, aber fremde Not rührte ihn nicht, weil er mit seiner eigenen genug beschäftigt ist, und nun, da keine Neigung ihn mehr dazu anreizt, risse er sich doch aus dieser tödlichen Unempfindlichkeit heraus und täte die Handlung ohne alle Neigung, lediglich aus Pflicht, alsdann hat sie allererst ihren echten moralischen Wert. Noch mehr: wenn die Natur diesem oder jenem überhaupt wenig Sympathie ins Herz gelegt hätte, wenn er (übrigens ein ehrlicher Mann) von Temperament kalt und gleichgültig gegen die Leiden anderer wäre, vielleicht weil er, selbst gegen seine eigenen mit der besonderen Gabe der Geduld und aushalten-

abbiano tolto ogni gusto alla vita; quando un infelice, di animo forte, provando per il proprio destino più indignazione che pusillanimità o abbattimento, desidera la morte, e tuttavia conserva la propria vita senza amarla – non per inclinazione o per paura, bensì per dovere –, ecco che la sua massima ha un contenuto morale.

Far del bene ogni volta che si può è un dovere; e, oltre a ciò, vi sono anime così partecipative che, anche senza alcun altro movente di vanità o d'interesse, provano un'intima soddisfazione a diffondere gioia intorno a sé, e possono gioire dell'altrui contentezza, sentendola come opera loro. Affermo, tuttavia, che in tal caso un'azione del genere, per quanto sia conforme al dovere e degna di apprezzamento, non possiede alcun vero valore etico, ma va di pari passo con altre inclinazioni<sup>7</sup>: per esempio, con l'inclinazione all'onore che, quando fortunatamente coincide con ciò che effettivamente giova al bene comune ed è conforme al dovere e perciò degna di onore, merita, bensì, lode e incitamento, ma non propriamente stima morale, perché la massima manca di contenuto etico atto a far compiere queste azioni *per dovere* e non per inclinazione. Ma, supposto che l'animo di quel filantropo sia offuscato da un dolore proprio, tale da spegnere ogni partecipazione alle sorti altrui: egli avrebbe pur sempre la possibilità di beneficiare chi ne ha bisogno, ma il bisogno altrui non lo toccherebbe più, essendo egli sufficientemente occupato dal proprio. Posto, dunque, che nessuna inclinazione più ve lo stimoli, e che egli si strappi tuttavia da quella insensibilità di morte, per compiere l'azione senza inclinazione alcuna, per puro dovere: ecco che l'azione otterrebbe il suo genuino valore morale. Dico di più: qualora la natura avesse posto nel cuore di questo o di quello minore simpatia, e costui (peraltro un onest'uomo) fosse per temperamento freddo e indifferente al dolore altrui – forse perché lui stesso è corazzato contro il proprio da una particolare dote di pazienza e di sopportazione, che egli suppone o

den Stärke versehen, dergleichen bei jedem anderen auch voraussetzt oder gar fordert; wenn die Natur einen solchen Mann (welcher wahrlich nicht ihr schlechtestes Produkt sein würde) nicht eigentlich zum Menschenfreunde gebildet hätte, würde er denn nicht noch in sich einen Quell finden, sich selbst einen weit höheren Wert zu geben, als der eines gutartigen Temperaments sein mag? Allerdings! gerade da hebt der Wert des Charakters an, der moralisch und ohne alle Vergleichung der höchste ist, nämlich daß er wohltue, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht.

Seine eigene Glückseligkeit sichern, ist Pflicht (wenigstens indirekt); denn der Mangel der Zufriedenheit mit seinem Zustande in einem Gedränge von vielen Sorgen und mitten unter unbefriedigten Bedürfnissen könnte leicht eine große *Versuchung zu Übertretung der Pflichten* werden. Aber auch ohne hier auf Pflicht zu sehen, haben alle Menschen schon von selbst die mächtigste und innerste Neigung zur Glückseligkeit, weil sich gerade in dieser Idee alle Neigungen zu einer Summe vereinigen. Nur ist die Vorschrift der Glückseligkeit mehrenteils so beschaffen, daß sie einigen Neigungen großen Abbruch tut und doch der Mensch sich von der Summe der Befriedigung aller unter dem Namen der Glückseligkeit keinen bestimmten und sicheren Begriff machen kann; daher nicht zu verwundern ist, wie eine einzige in Ansehung dessen, was sie verheißt, und der Zeit, worin ihre Befriedigung erhalten werden kann, bestimmte Neigung eine schwankende Idee überwiegen könne, und der Mensch, z. B. ein Podagrist, wählen könne zu genießen, was ihm schmeckt, und zu leiden, was er kann, weil er nach seinem Überschlage hier wenigstens sich nicht durch vielleicht grundlose Erwartungen eines Glücks, das in der Gesundheit stecken soll, um den Genuß des gegenwärtigen Augenblicks gebracht hat. Aber auch in diesem Falle, wenn die allgemeine Neigung zur Glückseligkeit seinen Willen nicht bestimmte, wenn Gesundheit für ihn wenigstens nicht so notwendig in diesen Überschlag gehörte, so bleibt noch hier wie in allen anderen Fällen ein Gesetz übrig, nämlich seine Glückseligkeit zu befördern, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht, und da hat sein Verhalten allererst den eigentlichen moralischen Wert.

addirittura esige che si trovi anche in ogni altro –; se la natura avesse formato un tal uomo (che, in verità, non sarebbe il peggiore dei suoi prodotti) non propriamente alla filantropia, forse che egli non troverebbe in sé una fonte a cui attingere un valore molto più alto di quello proprio di un temperamento bonario? Certamente! Appunto qui comincia il valore del carattere, che è moralmente senza paragone il più alto: dal compiere il bene non per inclinazione, ma per dovere.

Assicurare la propria felicità è un dovere (per lo meno indiretto), poiché la mancanza di contentezza, aprendo il varco a molte preoccupazioni e bisogni insoddisfatti, potrebbe facilmente divenire una grossa *tentazione a trasgredire il dovere*. Ma in questo campo, anche senza badare al dovere, gli uomini hanno di per sé la più possente e intima inclinazione alla felicità, nella cui idea si raccolgono, appunto, tutte le inclinazioni, come in una loro somma. Se non che il precetto della felicità entra in collisione con talune inclinazioni, senza che l'uomo sia in grado di formarsi un concetto determinato e sicuro di quella somma della soddisfazione di tutte le inclinazioni, che porta il nome di felicità. Non c'è, pertanto, da meravigliarsi che una singola inclinazione, in vista di ciò che essa promette o del momento in cui la si può soddisfare, possa prevalere su un'idea oscillante e nebulosa, e che l'uomo affetto, per esempio, da gotta possa scegliere di gustare ciò che gli piace, e di soffrire ciò che gli tocca, perché non si sente disposto a sacrificare il godimento dell'attimo presente all'aspettativa, forse infondata, di una felicità futura. Ma anche in questo caso, in cui la generale inclinazione alla felicità non determina il suo volere, e la felicità, almeno ai suoi occhi, non prevale necessariamente, rimane tuttavia (in questo come in tutti gli altri casi) una legge: quella di promuovere la propria felicità, non per inclinazione, ma per dovere; ed ecco che il suo comportamento raggiunge un genuino valore morale.

So sind ohne Zweifel auch die Schriftstellen zu verstehen, darin geboten wird, seinen Nächsten, selbst unseren Feind zu lieben. Denn Liebe als Neigung kann nicht geboten werden, aber Wohltun aus Pflicht selbst, wenn dazu gleich gar keine Neigung treibt, ja gar natürliche und unbezwingliche Abneigung widersteht, ist *praktische* und nicht *pathologische* Liebe, die im Willen liegt und nicht im Hange der Empfindung, in Grundsätzen der Handlung und nicht schmelzender Teilnehmung; jene aber allein kann geboten werden.

Der zweite Satz ist: eine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Wert *nicht in der Absicht*, welche dadurch erreicht werden soll, sondern in der Maxime, nach der sie beschlossen wird, hängt also nicht von der Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung ab, sondern bloß von dem *Prinzip des Wollens*, nach welchem die Handlung unangesehen aller Gegenstände des Begehrungsvermögens geschehen ist. Daß die Absichten, die wir bei Handlungen haben mögen, und ihre Wirkungen, als Zwecke und Triebfedern des Willens, den Handlungen keinen unbedingten und moralischen Wert erteilen können, ist aus dem vorigen klar. Worin kann also dieser Wert liegen, wenn er nicht im Willen in Beziehung auf deren verhoffte Wirkung bestehen soll? Er kann nirgend anders liegen *als im Prinzip des Willens*, unangesehen der Zwecke, die durch solche Handlung bewirkt werden können; denn der Wille ist mitten inne zwischen seinem Prinzip *a priori*, welches formell ist, und zwischen seiner Triebfeder *a posteriori*, welche materiell ist, gleichsam auf einem Scheidewege, und da er doch irgend wodurch muß bestimmt werden, so wird er durch das formelle Prinzip des Wollens überhaupt bestimmt werden müssen, wenn eine Handlung aus Pflicht geschieht, da ihm alles materielle Prinzip entzogen worden.

Den dritten Satz, als Folgerung aus beiden vorigen, würde ich so ausdrücken: *Pflicht ist Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz*. Zum Objekte als Wirkung meiner vorhabenden Handlung kann ich zwar *Neigung* haben, aber

In questo senso sono da intendersi, senza dubbio, anche i passi della Scrittura in cui si ordina di amare il prossimo, e perfino il nemico. Infatti l'amore come inclinazione non può venir comandato; ma il far del bene per dovere lo può, anche se a ciò non spinge nessuna inclinazione, anzi contrasta un'inclinazione naturalmente irresistibile. Questo far del bene per dovere è un amore *pratico* e non *patologico*<sup>8</sup>, che ha luogo nella volontà, e non nelle preferenze del senso: nei principi dell'azione, e non nella partecipazione patetica. E solo un tal amore pratico può venir comandato.

Seconda proposizione: un'azione compiuta per dovere trae il suo valore morale, *non dalla finalità* che persegue<sup>9</sup>, bensì dalla massima in base alla quale la si decide: quindi non dipende dalla realtà dell'oggetto dell'azione, ma solo dal *principio del volere* in base a cui si compie l'azione, prescindendo da qualsiasi oggetto della facoltà di desiderare. Che le mire che possiamo avere nelle nostre azioni, e le loro conseguenze, come scopi e moventi della volontà, non conferiscano alle azioni alcun valore morale incondizionato, risulta chiaramente da quanto si è detto. Dove può trovarsi, dunque, questo valore, che la volontà non trova nell'effetto sperato? In nessun'altra parte che nel *principio della volontà*, a prescindere dagli scopi che con quell'azione possono essere raggiunti. Infatti la volontà si trova in mezzo, tra il suo principio *a priori*, che è formale, e il suo movente *a posteriori*, che è materiale, quasi come a un bivio: e poiché deve pur esser determinata da qualcosa, sarà il principio formale del volere quello che ha da determinarla, se la sua azione è fatta per dovere, dato che nessun principio materiale può fare altrettanto.

La terza proposizione, conseguenza delle altre due, la esprimerei così: *dovere è la necessità di una azione che va compiuta per rispetto della legge*. Per l'oggetto, come effetto dell'azione progettata, posso avere bensì un'*inclinazione*, ma *mai rispetto*: appunto perché si tratta di un

*niemals Achtung*, ebendarum, weil sie bloß eine Wirkung und nicht Tätigkeit eines Willens ist. Ebenso kann ich für Neigung überhaupt, sie mag nun meine oder eines anderen seine sein, nicht Achtung haben, ich kann sie höchstens im ersten Falle billigen, im zweiten bisweilen selbst lieben, d. i. sie als meinem eigenen Vorteile günstig ansehen. Nur das, was bloß als Grund, niemals aber als Wirkung mit meinem Willen verknüpft ist, was nicht meiner Neigung dient, sondern sie überwiegt, wenigstens diese von deren Überschlage bei der Wahl ganz ausschließt, mithin das bloße Gesetz für sich, kann ein Gegenstand der Achtung und hiermit ein Gebot sein. Nun soll eine Handlung aus Pflicht den Einfluß der Neigung und mit ihr jeden Gegenstand des Willens ganz absondern, also bleibt nichts für den Willen übrig, was ihn bestimmen könne, als objektiv das *Gesetz* und subjektiv *reine Achtung* für dieses praktische Gesetz, mithin die *Maxime\**, einem solchen Gesetze, selbst mit Abbruch aller meiner Neigungen, Folge zu leisten.

Es liegt also der moralische Wert der Handlung nicht in der Wirkung, die daraus erwartet wird, also auch nicht in irgend einem Prinzip der Handlung, welches seinen Bewegungsgrund von dieser erwarteten Wirkung zu entlehnen bedarf. Denn alle diese Wirkungen (Annehmlichkeit seines Zustandes, ja gar Beförderung fremder Glückseligkeit) konnten auch durch andere Ursachen zu stande gebracht werden, und es brauchte also dazu nicht des Willens eines vernünftigen Wesens, worin gleichwohl das höchste und unbedingte Gute allein angetroffen werden kann. Es kann daher nichts anderes als die *Vorstellung des Gesetzes* an sich selbst, *die freilich nur im vernünftigen Wesen stattfindet*, sofern sie, nicht aber die verhoffte Wirkung, der Bestimmungsgrund des Willens ist, das so vorzügliche Gute, welches wir sittlich nennen, ausmachen, welches in der

\* *Maxime* ist das subjektive Prinzip des Wollens; das objektive Prinzip (d. i. dasjenige, was allen vernünftigen Wesen auch subjektiv zum praktischen Prinzip dienen würde, wenn Vernunft volle Gewalt über das Begehungsvermögen hätte) ist das praktische *Gesetz*.

semplice effetto e non dell'attività di una volontà. Del pari non posso avere rispetto per un'inclinazione, appartenga essa a me o a un altro, ma al più, nel primo caso, posso approvarla, e nel secondo anche amarla, cioè considerarla come favorevole al mio proprio vantaggio. Per contro, solo ciò che alla mia volontà si connette esclusivamente come fondamento, e mai come effetto, né serve alla mia inclinazione, ma la soggioga, o, per lo meno, la esclude del tutto dalla bilancia quando si tratta di scegliere – e, perciò, solo la pura legge per sé –, può essere oggetto di rispetto e, così, fornire un comando. Se, dunque, in un'azione fatta per dovere si deve metter da parte l'influsso dell'inclinazione e, con ciò, ogni oggetto della volontà, non rimane null'altro, che possa determinare la volontà, se non oggettivamente la *legge*, e soggettivamente il *puro rispetto* per questa legge pratica, perciò la *massima\** di seguire una tal legge anche andando contro tutte le mie inclinazioni.

Il valore morale dell'azione non si trova, dunque, nell'effetto che ci si attende da essa, e neppure, quindi, in un qualsiasi principio dell'azione che possa trarre motivo da questo effetto atteso. Tutti gli effetti, infatti (gratitudine di uno stato proprio, o anche promozione dell'altrui felicità), possono essere prodotti anche da altre cause, senza che sia necessario l'intervento della volontà di un essere razionale: in cui, pure, solo si può trovare il bene supremo e incondizionato. Non può esser altro, dunque, che la *rappresentazione della legge* in se stessa – *che, invero, si trova solo nell'essere razionale* – in quanto essa, e non l'effetto sperato, sia fondamento di determinazione della volontà, quel bene così eccellente che noi chiamiamo morale, e che, presente già nella per-

\* *Massima* è il principio soggettivo della volontà; il principio oggettivo (quello cioè che servirebbe anche soggettivamente da principio pratico a tutti gli esseri razionali, se la ragione avesse un dominio pieno sulla loro facoltà di desiderare) è chiamato *legge pratica*.

Person selbst schon gegenwärtig ist, die danach handelt, nicht aber allererst aus der Wirkung erwartet werden darf.\*

Was kann das aber wohl für ein Gesetz sein, dessen Vorstellung, auch ohne auf die daraus erwartete Wirkung Rücksicht zu nehmen, den Willen bestimmen muß, damit die-

\* Man könnte mir vorwerfen als suchte ich hinter dem Worte *Achtung* nur Zuflucht in einem dunklen Gefühle, anstatt durch einen Begriff der Vernunft in der Frage deutliche Auskunft zu geben. Allein wenn Achtung gleich ein Gefühl ist, so ist es doch kein durch Einfluß *empfangenes*, sondern durch einen Vernunftbegriff *selbstgewirktes* Gefühl und daher von allen Gefühlen der ersteren Art, die sich auf Neigung oder Furcht bringen lassen, spezifisch unterschieden. Was ich unmittelbar als Gesetz für mich erkenne, erkenne ich mit Achtung, welche bloß das Bewußtsein der *Unterordnung* meines Willens unter einem Gesetze ohne Vermittelung anderer Einflüsse auf meinen Sinn bedeutet. Die unmittelbare Bestimmung des Willens durchs Gesetz und das Bewußtsein derselben heißt *Achtung*, sodaß diese als *Wirkung* des Gesetzes aufs Subjekt und nicht als *Ursache* desselben angesehen wird. Eigentlich ist Achtung die Vorstellung von einem Werte, der meiner Selbstliebe Abbruch tut.

Also ist es etwas, was weder als Gegenstand der Neigung noch der Furcht betrachtet wird, obgleich es mit beiden zugleich etwas Analogisches hat. Der *Gegenstand* der Achtung ist also lediglich das *Gesetz*, und zwar dasjenige, das wir *uns selbst* und doch als an sich notwendig auferlegen. Als Gesetz sind wir ihm unterworfen, ohne die Selbstliebe zu befragen; als uns von uns selbst auferlegt, ist es doch eine Folge unseres Willens und hat in der ersten Rücksicht Analogie mit Furcht, in der zweiten mit Neigung. Alle Achtung für eine Person ist eigentlich nur Achtung fürs Gesetz (der Rechtschaffenheit usw.), wovon jene uns das Beispiel gibt. Weil wir Erweiterung unserer Talente auch als Pflicht ansehen, so stellen wir uns an einer Person von Talenten auch gleichsam das *Beispiel eines Gesetzes* vor (ihr durch Übung hierin ähnlich zu werden), und das macht unsere Achtung aus. Alles moralische sogenannte *Interesse* besteht lediglich in der *Achtung* fürs Gesetz.

sona medesima che agisce secondo la legge, non va atteso dall'effetto che l'azione produce\*.

Ma qual tipo di legge può mai essere quella la cui rappresentazione, anche senza che si consideri l'effetto atteso, deve determinare la volontà, affinché questa pos-

\* Mi si potrebbe rimproverare di cercare, con la parola *rispetto*, una mera evasione in un sentimento oscuro, in luogo di informare con chiarezza sulla questione mediante un concetto razionale. Ma, sebbene il rispetto sia un sentimento, esso tuttavia non è punto un sentimento *ricevuto* per una azione esterna, bensì *prodotto da sé*, per un concetto della ragione. Esso si distingue, perciò, specificamente da tutti i sentimenti del primo tipo, che si possono riportare o a inclinazione o a timore. Ciò che io riconosco immediatamente come legge per me, lo riconosco con rispetto: e questo non è altro che la coscienza della *subordinazione* della mia volontà a una legge, senza alcuna mediazione della sensibilità. La determinazione immediata della volontà mediante la legge, con la coscienza che se ne ha, si dice *rispetto* e questo, dunque, va considerato come l'*effetto* della legge sul soggetto, e non come la sua *causa*. Propriamente, il rispetto è la rappresentazione di un valore che danneggia l'amore di sé: è qualcosa, dunque, che non può venir considerato come oggetto né dell'inclinazione né del timore, pur avendo qualcosa di analogo a entrambi. *Oggetto* del rispetto è, dunque, esclusivamente la *legge*, e precisamente quella legge che noi imponiamo a *noi stessi*, e tuttavia con necessità. Noi siamo soggetti ad essa, come legge, senza che l'amor di sé sia interpellato. Ma, come imposta da noi a noi stessi, quella legge è tuttavia una conseguenza della nostra volontà, sicché sotto il primo riguardo è analoga alla paura, e sotto il secondo all'inclinazione. Ogni rispetto verso una persona è, propriamente, solo rispetto verso la legge (dell'onestà), di cui essa ci fornisce un esempio. Poiché noi consideriamo come un dovere anche lo sviluppo del nostro talento, anche in una persona di talento noi ci rappresentiamo qualcosa di simile all'*esempio di una legge* (di divenire simili ad essa mediante l'esercizio), e questo è ciò che costituisce il nostro rispetto. Ogni cosiddetto *interesse* morale consiste esclusivamente nel *rispetto* per la legge.

ser schlechterdings und ohne Einschränkung gut heißen könne? Da ich den Willen aller Antriebe beraubt habe, die ihm aus der Befolgung irgend eines Gesetzes entspringen könnten, so bleibt nichts als die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlungen überhaupt übrig, welche allein dem Willen zum Prinzip dienen soll, d. i. ich soll niemals anders verfahren als so, *daß ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden*. Hier ist nun die bloße Gesetzmäßigkeit überhaupt (ohne irgend ein auf gewisse Handlungen bestimmtes Gesetz zum Grunde zu legen) das, was dem Willen zum Prinzip dient und ihm auch dazu dienen muß, wenn Pflicht nicht überall ein leerer Wahn und chimärischer Begriff sein soll; hiermit stimmt die gemeine Menschenvernunft in ihrer praktischen Beurteilung auch vollkommen überein und hat das gedachte Prinzip jederzeit vor Augen.

Die Frage sei z. B.: darf ich, wenn ich im Gedränge bin, nicht ein Versprechen tun in der Absicht, es nicht zu halten? Ich mache hier leicht den Unterschied, den die Bedeutung der Frage haben kann, ob es klüglich oder ob es pflichtmäßig sei, ein falsches Versprechen zu tun. Das erstere kann ohne Zweifel öfters stattfinden. Zwar sehe ich wohl, daß es nicht genug sei, mich vermittelst dieser Ausflucht aus einer gegenwärtigen Verlegenheit zu ziehen, sondern wohl überlegt werden müsse, ob mir aus dieser Lüge nicht hinterher viel größere Ungelegenheit entspringen könne, als die sind, von denen ich mich jetzt befreie, und da die Folgen bei aller meiner vermeinten *Schlauidigkeit* nicht so leicht vorauszusehen sind, daß nicht ein einmal verlorenes Zutrauen mir weit nachteiliger werden könnte als alles Übel, das ich jetzt zu vermeiden gedenke; ob es nicht *klüglicher* gehandelt sei, hierbei nach einer allgemeinen Maxime zu verfahren und es sich zur Gewohnheit zu machen, nichts zu versprechen als in der Absicht, es zu halten. Allein es leuchtet mir hier bald ein, daß eine solche Maxime doch immer nur die besorglichen Folgen zum Grunde habe. Nun ist es doch etwas ganz anderes, aus Pflicht wahrhaft zu sein, als aus Besorgnis der nachteiligen Folgen: indem im ersten Falle der Begriff der Handlung an

sa chiamarsi buona in senso assoluto e senza limitazione? Dato che ho sottratto alla volontà tutti gli impulsi che potrebbero derivare dal prestare obbedienza a una qualche legge, non rimane altro che la universale conformità delle azioni alla legge in genere: solo questa deve servire da principio alla volontà. Cioè, io non devo mai comportarmi in modo tale da non *poter volere che la mia massima divenga una legge universale*<sup>10</sup>. Allora solo la pura conformità alla legge in generale (senza che, a fondamento di certe azioni, si ponga una legge determinata) è ciò che serve da principio alla volontà; e anche ciò che deve così servirle, se il dovere ha da essere qualcos'altro che un vuoto sogno o un concetto chimerico. Su questo punto la comune ragione umana concorda, nel suo giudizio pratico, perfettamente, ed ha sempre davanti agli occhi il principio di cui s'è detto.

Poniamoci la questione: mi è lecito, quando mi trovo in difficoltà, fare una promessa con l'intenzione di non mantenerla? Facilmente distinguo, qui, i due significati che la domanda può avere: se sia saggio, o se sia conforme al dovere fare una falsa promessa. La prima cosa può, senza dubbio, verificarsi spesso. Certo non basta constatare che, con quell'espedito, ho modo di sottrarmi all'incombente difficoltà: devo ben considerare se da questa menzogna non mi possa derivare, in seguito, un imbarazzo ancor maggiore di quelli da cui, per il momento, mi libero; e poiché, nonostante ogni mia presunta *astuzia*, le conseguenze non sono facili da prevedere, e la perdita fiducia potrebbe portarmi svantaggi molto maggiori di qualsiasi danno che io pensi ora di evitare, devo domandarmi se non sarebbe più *saggio*, in tale circostanza, comportarsi secondo una massima universale e darsi come abitudine di non promettere mai, se non con l'intenzione di mantenere. Ma, a questo punto, mi riesce evidente che una tale massima avrebbe sempre a suo fondamento soltanto le conseguenze temute. Ora, è qualcosa di affatto diverso essere veritieri per dovere, o

sich selbst schon ein Gesetz für mich enthält, im zweiten ich mich allererst anderwärtsher umsehen muß, welche Wirkungen für mich wohl damit verbunden sein möchten. Denn wenn ich von dem Prinzip der Pflicht abweiche, so ist es ganz gewiß böse; werde ich aber meiner Maxime der Klugheit abtrünnig, so kann das mir doch manchmal sehr vorteilhaft sein, wiewohl es freilich sicherer ist, bei ihr zu bleiben. Um indessen mich in Ansehung der Beantwortung dieser Aufgabe, ob ein lügenhaftes Versprechen pflichtmäßig sei, auf die allerkürzeste und doch untrügliche Art zu belehren, so frage ich mich selbst: Würde ich wohl damit zufrieden sein, daß meine Maxime (mich durch ein unwahres Versprechen aus Verlegenheit zu ziehen) als ein allgemeines Gesetz (sowohl für mich als andere) gelten solle? und würde ich wohl zu mir sagen können: es mag jedermann ein unwahres Versprechen tun, wenn er sich in Verlegenheit befindet, daraus er sich auf andere Art nicht ziehen kann? So werde ich bald inne, daß ich zwar die Lüge, aber ein allgemeines Gesetz zu lügen gar nicht wollen könne; denn nach einem solchen würde es eigentlich gar kein Versprechen geben, weil es vergeblich wäre, meinen Willen in Ansehung meiner künftigen Handlungen anderen vorzugeben, die diesem Vorgeben doch nicht glauben oder, wenn sie es übereilterweise täten, mich doch mit gleicher Münze bezahlen würden; mithin meine Maxime, sobald sie zum allgemeinen Gesetze gemacht würde, sich selbst zerstören müsse.

Was ich also zu tun habe, damit mein Wollen sittlich gut sei, dazu brauche ich gar keine weit ausholende Scharfsinnigkeit. Unerfahren in Ansehung des Weltlaufs, unfähig auf alle sich ereignenden Vorfälle desselben gefaßt zu sein, frage ich mich nur: Kannst du auch wollen, daß deine Maxime ein allgemeines Gesetz werde? Wo nicht, so ist sie verwerflich, und das zwar nicht um eines dir oder auch anderen daraus bevorstehenden Nachteils willen, sondern weil sie nicht als Prinzip in eine mögliche allgemeine Gesetzgebung

l'esserlo per timore di conseguenze sgradite: nel primo caso il concetto dell'azione, in se stesso, contiene già per me una legge; nel secondo devo cercare al di fuori di esso quali effetti possano derivare dalla mia azione. Se, infatti, mi scosto dal principio del dovere, l'azione è senz'altro moralmente cattiva; ma se sono infedele alla mia massima di saggezza, può darsi che, qualche volta, ciò mi torni di vantaggio, anche se è più sicuro rimanerle fedele. Per poi appurare in breve e senza possibilità di errore – allo scopo di risolvere il mio problema – se una promessa menzognera sia o no conforme al dovere, mi domando: sarei io contento che la mia massima (quella di trarmi d'impaccio mediante una falsa promessa) abbia da valere come legge universale (tanto per me quanto per gli altri), e potrei dire a me stesso: faccia chiunque una falsa promessa, se si trova in difficoltà e non può cavarsi d'impaccio in altro modo? Ecco che mi rendo conto immediatamente che posso, bensì, volere la menzogna, ma non una legge generale di mentire. Secondo una tal legge, infatti, non potrebbe esservi propriamente nessuna promessa, perché sarebbe inutile fingere davanti agli altri di legare la mia volontà nelle azioni future, se a questa finzione nessuno credesse; o se anche, pur credendoci per leggerezza, uno fosse pronto tuttavia a ripagarmi con la stessa moneta. Non appena, quindi, la mia massima divenisse una legge universale, si distruggerebbe da sé.

Ciò che ho dunque da fare, perché il mio volere sia moralmente buono, non ho bisogno di particolare acutezza d'ingegno per appurarlo. Senza esperienza delle cose del mondo, incapace di prevedere tutti i casi che possono prodursi, io mi limito a domandarmi: puoi tu anche volere che la tua massima divenga una legge universale? Se non è così, la tua massima va respinta, e non già per un danno che possa derivarne a te, o anche ad altri, bensì perché essa non può entrare come principio in una possibile legislazione universale, verso la quale la



passen kann; für diese aber zwingt mir die Vernunft unmittelbare Achtung ab, von der ich zwar jetzt noch nicht *einsehe*, worauf sie sich gründe (welches der Philosoph untersuchen mag), wenigstens aber doch soviel verstehe: daß es eine Schätzung des Wertes sei, welcher allen Wert dessen, was durch Neigung angepriesen wird, weit überwiegt, und daß die Notwendigkeit meiner Handlungen aus *reiner* Achtung fürs praktische Gesetz dasjenige sei, was die Pflicht ausmacht, der jeder andere Bewegungsgrund weichen muß, weil sie die Bedingung eines *an sich* guten Willens ist, dessen Wert über alles geht.

So sind wir denn in der moralischen Erkenntnis der gemeinen Menschenvernunft bis zu ihrem Prinzip gelangt, welches sie sich zwar freilich nicht so in einer allgemeinen Form abgesondert denkt, aber doch jederzeit wirklich vor Augen hat und zum Richtmaße ihrer Beurteilung braucht. Es wäre hier leicht zu zeigen, wie sie mit diesem Kompass in der Hand in allen vorkommenden Fällen sehr gut Bescheid wisse zu unterscheiden, was gut, was böse, pflichtmäßig oder pflichtwidrig sei, wenn man, ohne sie im mindesten etwas Neues zu lehren, sie nur, wie Sokrates tat, auf ihr eigenes Prinzip aufmerksam macht, und daß es also keiner Wissenschaft und Philosophie bedürfe, um zu wissen, was man zu tun habe, um ehrlich und gut, ja sogar um weise und tugendhaft zu sein. Das ließe sich auch wohl schon zum voraus vermuten, daß die Kenntnis dessen, was zu tun, mithin auch zu wissen jedem Menschen obliegt, auch jedes, selbst des gemeinsten Menschen Sache sein werde. Hier kann man es doch nicht ohne Bewunderung ansehen, wie das praktische Beurteilungsvermögen vor dem theoretischen im gemeinen Menschenverstande so gar viel voraus habe. In dem letzteren, wenn die gemeine Vernunft es wagt, von den Erfahrungsgesetzen und den Wahrnehmungen der Sinne abzugehen, gerät sie in lauter Unbegreiflichkeiten und Widersprüche mit sich selbst, wenigstens in ein Chaos von Ungewißheit, Dunkelheit und Unbestand. Im Praktischen aber fängt die Beurteilungskraft dann eben allererst an sich recht vorteilhaft zu zeigen, wenn der gemeine Verstand alle sinnlichen

ragione mi impone immediatamente rispetto. E, anche se questo rispetto, per il momento, non *vedo* su che cosa si fondi (essendo ciò oggetto della riflessione del filosofo), per lo meno capisco questo: che si tratta di apprezzare un valore che supera di gran lunga qualsiasi valore di cosa che possa essere apprezzata dall'inclinazione; e che la necessità che le mie azioni siano compiute per *puro* rispetto della legge pratica è ciò che costituisce il dovere, a cui ogni altra motivazione deve cedere il passo: perché il dovere è la condizione di una volontà buona *in sé*, il cui valore sta al di sopra di tutto.

Abbiamo così toccato il principio della conoscenza morale della comune ragione umana: principio che essa non isola, è vero, in questa forma universale; ma che, tuttavia, ha costantemente davanti agli occhi, e usa come criterio del suo giudizio. Facile sarebbe mostrare come, con questa bussola in mano, essa sia perfettamente in grado di distinguere, in tutti i casi che si presentano, che cosa è bene e che cosa è male, che cosa è conforme a dovere e che cosa col dovere contrasta: basta per questo, senza insegnarle assolutamente nulla di nuovo, fare come Socrate: renderla attenta al suo proprio principio, senza che essa abbia bisogno di scienza o di filosofia, per sapere che cosa debba fare se ha da essere onesta e buona, e perfino saggia e virtuosa. Era, del resto, presumibile fin da principio che la conoscenza di ciò che ogni uomo è obbligato a fare, e quindi anche a sapere, sia alla portata di ogni uomo, anche del più comune. Con tutto ciò, è impossibile considerare senza ammirazione come la capacità pratica di giudizio superi senza paragone, nel comune intelletto umano, la capacità teoretica. In quest'ultima, se la comune ragione si arrischia di allontanarsi dalle leggi dell'esperienza e dalle percezioni dei sensi, essa cade in difficoltà inestricabili e in contraddizioni con se stessa; o, quanto meno, in un caos di incertezza, oscurità e inconsistenza. In campo pratico, per contro, la capacità di giudizio comincia a mostrare il suo pregio

Triebfedern von praktischen Gesetzen ausschließt. Er wird alsdann sogar subtil, es mag sein, daß er mit seinem Gewissen oder anderen Ansprüchen in Beziehung auf das, was recht heißen soll, chikanieren, oder auch den Wert der Handlungen zu seiner eigenen Belehrung aufrichtig bestimmen will, und, was das meiste ist, er kann im letzteren Falle sich ebenso gut Hoffnung machen, es recht zu treffen, als es sich immer ein Philosoph versprechen mag, ja ist beinahe noch sicherer hierin als selbst der letztere, weil dieser doch kein anderes Prinzip als jener haben, sein Urteil aber durch eine Menge fremder, nicht zur Sache gehöriger Erwägungen leicht verwirren und von der geraden Richtung abweichend machen kann. Wäre es demnach nicht ratsamer, es in moralischen Dingen bei dem gemeinen Vernunfturteil bewenden zu lassen und höchstens nur Philosophie anzubringen, um das System der Sitten desto vollständiger und faßlicher, imgleichen die Regeln derselben zum Gebrauche (noch mehr aber zum Disputieren) bequemer darzustellen, nicht aber um selbst in praktischer Absicht den gemeinen Menschenverstand von seiner glücklichen Einfalt abzubringen und ihn durch Philosophie auf einen neuen Weg der Untersuchung und Belehrung zu bringen? Es ist eine herrliche Sache um die Unschuld, nur ist es auch wiederum sehr schlimm, daß sie sich nicht wohl bewahren läßt und leicht verführt wird. Deswegen bedarf selbst die Weisheit - die sonst wohl mehr im Tun und Lassen als im Wissen besteht - doch auch der Wissenschaft, nicht um von ihr zu lernen, sondern ihrer Vorschrift Eingang und Dauerhaftigkeit zu verschaffen. Der Mensch fühlt in sich selbst ein mächtiges Gegengewicht gegen alle Gebote der Pflicht, die ihm die Vernunft so hochachtungswürdig vorstellt, an seinen Bedürfnissen und Neigungen, deren ganze Befriedigung er unter dem Namen der Glückseligkeit zusammenfaßt. Nun gebietet die Vernunft, ohne doch dabei den Neigungen etwas zu verheißeln, unnachlässlich, mithin gleichsam mit Zurücksetzung und Nichtbeachtung jener so ungestümen und dabei so billig scheinenden Ansprüche (die sich durch kein Gebot wollen aufheben lassen), ihre Vorschriften. Hieraus entspringt aber eine *natürliche Dialektik*, d. i. ein Hang, wider jene strengen Gesetze der Pflicht zu vernünfteln und ihre

appunto quando l'intelletto comune esclude dalle leggi pratiche qualsiasi movente sensibile. Può, allora, darsi perfino a sottigliezze, e cercar sofismi con la propria coscienza, o con le pretese altrui, in rapporto a ciò che ha da chiamarsi retto; o può anche determinare sinceramente il valore delle azioni a beneficio della conoscenza sua propria; e, ciò che è più, in quest'ultimo caso può sperare di cogliere nel segno non meno di quel che farebbe un filosofo: anzi, può perfino superarlo in sicurezza, dato che il filosofo non dispone di alcun altro principio che quello dell'uomo comune, mentre il suo giudizio può facilmente esser turbato da una quantità di considerazioni estranee alla materia e venir deviato dalla retta direzione. Non sarebbe, dunque, più consigliabile affidarsi, nelle questioni morali, al giudizio della ragione comune e, al più, far intervenire la filosofia solo per esporre il sistema della moralità in modo più completo e comprensibile e fornire le regole per il suo uso (e, ancor più, per discuterne), ma non già con l'intento pratico di distogliere il comune intelletto umano dalla sua felice semplicità e guidarlo, con la filosofia, verso una nuova via d'indagine e d'insegnamento?

L'innocenza è una bellissima cosa: ma, purtroppo, non è facile da conservare, e si lascia spesso sedurre. Pertanto la saggezza - che del resto spesso consiste più nel fare che nel sapere - ha bisogno anche della scienza, non per imparare da lei, ma per rendere i suoi precetti accessibili e costanti. L'uomo sente in sé un potente contrappeso ad ogni comando del dovere, che la ragione gli rappresenta così degno di stima: lo sente nei suoi bisogni e nelle sue inclinazioni, la cui soddisfazione totale si riassume nel nome di felicità. Ora, la ragione comanda inflessibilmente, senza nulla promettere alle inclinazioni, e, pertanto, quasi respingendo e tenendo in nessun conto quelle pretese così impetuose e apparentemente eque (che non si lasciano cancellare da nessun comando). Nasce, di qui, una *dialettica naturale*, cioè una tendenza a

Gültigkeit, wenigstens ihre Reinigkeit und Strenge, in Zweifel zu ziehen und sie womöglich unseren Wünschen und Neigungen angemessener zu machen, d. i. sie im Grunde zu verderben und um ihre ganze Würde zu bringen, welches denn doch selbst die gemeine praktische Vernunft am Ende nicht gutheißen kann.

So wird also die *gemeine Menschenvernunft* nicht durch irgend ein Bedürfnis der Spekulation (welches ihr, solange sie sich genügt, bloße gesunde Vernunft zu sein, niemals anwandelt), sondern selbst aus praktischen Gründen angetrieben, aus ihrem Kreise zu gehen und einen Schritt ins Feld einer *praktischen Philosophie* zu tun, um daselbst, wegen der Quelle ihres Prinzips und richtigen Bestimmung desselben in Gegenhaltung mit den Maximen, die sich auf Bedürfnis und Neigung fußen, Erkundigung und deutliche Anweisung zu bekommen, damit sie aus der Verlegenheit wegen beiderseitiger Ansprüche herauskomme und nicht Gefahr laufe, durch die Zweideutigkeit, in die sie leicht gerät, um alle echten sittlichen Grundsätze gebracht zu werden. Also entspinnt sich ebensowohl in der praktischen gemeinen Vernunft, wenn sie sich kultiviert, unvermerkt eine *Dialektik*, welche sie nötigt, in der Philosophie Hilfe zu suchen, als es ihr im theoretischen Gebrauche widerfährt, und die erstere wird daher wohl ebensowenig als die andere irgendwo sonst als in einer vollständigen Kritik unserer Vernunft Ruhe finden.

raziocinare contro quelle severe leggi del dovere, e a mettere in dubbio la loro validità, o, quanto meno, la loro purezza e rigidità, in modo da renderle, per quanto possibile, più adattabili ai nostri desideri e inclinazioni; cioè, in sostanza, in modo da corromperle e sopprimere interamente il loro valore: cosa che, in ultima istanza, neppure la comune ragione pratica può giudicare buona.

Non, dunque, un bisogno di speculazione (che la ragione non sente, fin quando s'accontenti di essere mera ragionevolezza), bensì un'esigenza propriamente pratica spinge la *comune ragione umana* a uscire dal suo ambito, e a compiere un passo nel campo di una *filosofia pratica*, per trarne insegnamenti e chiare istruzioni circa la fonte del suo principio e la sua corretta determinazione, in contrapposto alle massime che si fondano sul bisogno e sull'inclinazione. Così si trae dall'impaccio che le procurano le pretese delle due parti, e non corre il rischio, che le fa correre l'ambiguità in cui facilmente cade, di veder soffocati tutti i suoi principi morali genuini. Anche nella ragion pratica comune, dunque, quando essa si coltivi, si sviluppa insensibilmente una *dialettica*, che costringe a cercare aiuto nella filosofia, così come accade nell'uso teoretico: sicché la prima, non meno che la seconda, troverà pace solo grazie a una critica esauriente della nostra ragione.

*Zweiter Abschnitt*  
ÜBERGANG VON DER POPULÄREN SITTLICHEN  
WELTWEISHEIT ZUR METAPHYSIK DER SITTEN

Wenn wir unseren bisherigen Begriff der Pflicht aus dem gemeinen Gebrauche unserer praktischen Vernunft gezogen haben, so ist daraus keineswegs zu schließen, als hätten wir ihn als einen Erfahrungsbegriff behandelt. Vielmehr, wenn wir auf die Erfahrung vom Tun und Lassen der Menschen achthaben, treffen wir häufige und, wie wir selbst einräumen, gerechte Klagen an, daß man von der Gesinnung, aus reiner Pflicht zu handeln, so gar keine sicheren Beispiele anführen könne, daß, wenngleich manches dem, was *Pflicht* gebietet *gemäß* geschehen mag, dennoch es immer zweifelhaft sei, ob es eigentlich *aus Pflicht* geschehe und also einen moralischen Wert habe. Daher es zu aller Zeit Philosophen gegeben hat, welche die Wirklichkeit dieser Gesinnung in den menschlichen Handlungen schlechterdings abgeleugnet und alles der mehr oder weniger verfeinerten Selbstliebe zugeschrieben haben, ohne doch deswegen die Richtigkeit des Begriffs von Sittlichkeit in Zweifel zu ziehen, vielmehr mit inniglichem Bedauern der Gebrechlichkeit und Unlauterkeit der menschlichen Natur Erwähnung taten, die zwar edel genug sei, sich eine so achtungswürdige Idee zu ihrer Vorschrift zu machen, aber zugleich zu schwach, um sie zu befolgen, und die Vernunft, die ihr zur Gesetzgebung dienen sollte, nur dazu braucht, um das Interesse der Neigungen, es sei einzeln oder, wenn es hoch kommt, in ihrer größten Verträglichkeit untereinander zu besorgen.

In der Tat ist es schlechterdings unmöglich, durch Erfahrung einen einzigen Fall mit völliger Gewißheit auszumachen, da die *Maxime* einer sonst pflichtmäßigen Handlung

*Sezione II*  
PASSAGGIO DALLA FILOSOFIA  
MORALE POPOLARE  
ALLA METAFISICA DEI COSTUMI

Se fin qui abbiamo tratto il concetto di dovere dall'uso comune della nostra ragion pratica, non se ne deve punto concludere che, per questo, noi lo abbiamo considerato come un concetto d'esperienza. Anzi, se noi badiamo all'esperienza dell'agire umano, troviamo frequenti – e, a nostro parere, anche giustificate – lamentele che dell'intenzione di agire per puro dovere si possono indicare così poco esempi sicuri che, anche quando di fatto si compie ciò che il *dovere* comanda, non si può mai essere assolutamente certi che ciò sia stato fatto propriamente *per dovere* e, quindi, abbia un valore morale. Per questo, vi sono stati in tutti i tempi filosofi che hanno assolutamente negato la realtà di una siffatta intenzione nelle azioni umane, tutto ascrivendo a un più o meno raffinato egoismo, senza per questo mettere in dubbio la correttezza del concetto di moralità: anzi, parlando con intimo dispiacere della fragilità e insincerità della natura umana, abbastanza nobile, bensì, per farsi un'idea così elevata di ciò che le è prescritto, ma, al tempo stesso, troppo debole per seguirla, e che si serve della ragione, che dovrebbe indicarle la legge, solo per curare gli interessi delle inclinazioni prese singolarmente, o, quando vada bene, rese il più possibile compatibili l'una con l'altra.

Effettivamente è affatto impossibile accertare con assoluta sicurezza, mediante l'esperienza, anche un singolo caso in cui la massima di un'azione, peraltro conforme al dovere, sia stata ispirata esclusivamente da ragioni

lediglich auf moralischen Gründen und auf der Vorstellung seiner Pflicht beruht habe. Denn es ist zwar bisweilen der Fall, daß wir bei der schärfsten Selbstprüfung gar nichts antreffen, was außer dem moralischen Grunde der Pflicht mächtig genug hätte sein können, um zu dieser oder jener guten Handlung und so großer Aufopferung zu bewegen; es kann aber daraus gar nicht mit Sicherheit geschlossen werden, daß wirklich gar kein geheimer Antrieb der Selbstliebe unter der bloßen Vorspiegelung jener Idee die eigentliche bestimmende Ursache des Willens gewesen sei; dafür wir denn gerne uns mit einem uns fälschlich angemäßen edleren Bewegungsgrunde schmeicheln, in der Tat aber selbst durch die angestrengteste Prüfung hinter die geheimen Triebfedern niemals völlig kommen können, weil, wenn vom moralischen Werte die Rede ist, es nicht auf die Handlungen ankommt, die man sieht, sondern auf jene inneren Prinzipien derselben, die man nicht sieht.

Man kann auch denen, die alle Sittlichkeit als bloßes Hirngespinnst einer durch Eigendünkel sich selbst übersteigenden menschlichen Einbildung verlachen, keinen gewünschteren Dienst tun, als ihnen einzuräumen, daß die Begriffe der Pflicht (so wie man sich auch aus Gemächlichkeit gerne überredet, daß es auch mit allen übrigen Begriffen bewandt sei) lediglich aus der Erfahrung gezogen werden müßten; denn da bereitet man jenen einen sicheren Triumph. Ich will aus Menschenliebe einräumen, daß noch die meisten unserer Handlungen pflichtmäßig seien; sieht man aber ihr Dichten und Trachten näher an, so stößt man allenthalben auf das liebe Selbst, was immer hervorsteht, worauf und nicht auf das strenge Gebot der Pflicht, welches mehrmalen Selbstverleugnung erfordern würde, sich ihre Absicht stützt. Man braucht auch eben kein Feind der Tugend, sondern nur ein kaltblütiger Beobachter zu sein, der den lebhaftesten Wunsch für das Gute nicht sofort für dessen Wirklichkeit hält, um (vornehmlich mit zunehmenden Jahren und einer durch Erfahrung teils gewitzigten teils zum Beobachten geschärften Urteilskraft) in gewissen Augenblicken zweifelhaft zu werden, ob auch wirklich in der Welt irgend wahre Tugend angetrof-

morali e dalla rappresentazione del dovere medesimo. Capita bensì, qualche volta, che anche il più accurato esame di coscienza non giunga a capire che cosa, all'infuori del fondamento morale del dovere, avrebbe potuto agire su di noi con tanta forza da indurci a questa o quella azione buona, che ci è costata tanto sacrificio: eppure di qui non si può concludere con sicurezza che, effettivamente, qualche stimolo nascosto dell'amor di sé non sia stata la vera causa determinante della volontà, dietro la mera facciata dell'idea del dovere. Poiché noi possiamo lusingarci volentieri di un nobile movente, falsamente presunto, ma in realtà, anche con l'esame spinto più a fondo, non riusciamo mai a individuare pienamente le molle segrete dell'agire: infatti, quando si tratta del valore morale, ciò che conta non sono le azioni, che si vedono, bensì i loro principi interiori, che non si vedono.

E a coloro che irridono a ogni moralità, come a un puro fantasma d'una fantasia umana che si monta da sé per vanità, non si può rendere servizio più desiderabile che concedere loro che il concetto del dovere (di cui volentieri ci si persuade, per comodità, che sia affine a tutti gli altri) debba effettivamente esser tratto dall'esperienza: perché così si prepara loro un sicuro trionfo. Per amor degli uomini, voglio concedere anche che la maggior parte delle nostre azioni siano conformi al dovere: ma, appena si guarda più da vicino il loro tendere e tentare, ci si imbatte dappertutto nel caro io, che spunta continuamente. Su di esso, e non sul severo comando del dovere, che molte volte richiederebbe abnegazione, si fonda la nostra intenzione. Né occorre essere un nemico della virtù – ma solo un osservatore freddo, che non scambia il vivace desiderio del bene immediatamente per una sua realtà – per dubitare, in certi momenti (specialmente col crescere degli anni, e con un giudizio scaltrito dall'esperienza e affinato nell'osservazione), se mai realmente possa incontrarsi nel mondo una vera

fen werde. Und hier kann uns nichts vor dem gänzlichen Abfall von unseren Ideen der Pflicht bewahren und gegründete Achtung gegen ihr Gesetz in der Seele erhalten als die klare Überzeugung, daß, wenn es auch niemals Handlungen gegeben habe, die aus solchen reinen Quellen entsprungen wären, dennoch hier auch davon gar nicht die Rede sei, ob dies oder jenes geschehe, sondern die Vernunft für sich selbst und unabhängig von allen Erscheinungen gebiete, was geschehen soll, mithin Handlungen, von denen die Welt vielleicht bisher noch gar kein Beispiel gegeben hat, an deren Tunlichkeit sogar der, so alles auf Erfahrung gründet, sehr zweifeln möchte, dennoch durch Vernunft unnachlässig geboten seien, und daß z. B. reine Redlichkeit in der Freundschaft um nichts weniger von jedem Menschen gefordert werden könne, wenn es gleich bis jetzt gar keinen redlichen Freund gegeben haben möchte, weil diese Pflicht als Pflicht überhaupt vor aller Erfahrung in der Idee einer den Willen durch Gründe *a priori* bestimmenden Vernunft liegt.

Setzt man hinzu, daß, wenn man dem Begriffe von Sittlichkeit nicht gar alle Wahrheit und Beziehung auf irgend ein mögliches Objekt bestreiten will, man nicht in Abrede ziehen könne, daß sein Gesetz von so ausgebreiteter Bedeutung sei, daß es nicht bloß für Menschen, sondern alle *vernünftigen Wesen überhaupt*, nicht bloß unter zufälligen Bedingungen und mit Ausnahmen, sondern *schlechterdings notwendig* gelten müsse: so ist klar, daß keine Erfahrung auch nur auf die Möglichkeit solcher apodiktischen Gesetze zu schließen Anlaß geben könne. Denn mit welchem Rechte können wir das, was vielleicht nur unter den zufälligen Bedingungen der Menschheit gültig ist, als allgemeine Vorschrift für jede vernünftige Natur in unbeschränkte Achtung bringen, und wie sollen Gesetze der Bestimmung *unseres* Willens für Gesetze der Bestimmung des Willens eines vernünftigen Wesens überhaupt und nur als solche auch für den unsrigen gehalten werden, wenn sie bloß empirisch wären und nicht

virtù. A questo punto, nulla può preservarci dalla totale rovina della nostra idea del dovere, e conservare nell'anima un fondato rispetto per la sua legge, se non il chiaro convincimento che, quand'anche non vi fossero mai azioni scaturite da una simile pura fonte, pure non si tratta punto di stabilire se accada questa o quella cosa: perché la ragione comanda di per se stessa, e indipendentemente da tutti i fenomeni, ciò che deve accadere: azioni, quindi, di cui può anche darsi che il mondo finora non abbia fornito alcun esempio, anzi, della cui eseguibilità, finché ci si fonda solo sull'esperienza, si può fortemente dubitare; e che la ragione non cessa, per questo, di comandare inderogabilmente. Per esempio: una assoluta onestà nell'amicizia non può non esser richiesta ad ogni persona, quand'anche, finora, non fosse esistito nessun amico sincero: infatti, un tal dovere si trova, come dovere in generale, nell'idea di una ragione che determina la volontà secondo principi *a priori*, prima di qualsiasi esperienza.

Si aggiunga che, se non si vuol negare al concetto di moralità ogni verità e ogni rapporto a un qualche oggetto possibile, non si può dubitare che la sua legge non abbia una portata così universale da non valere solo per gli uomini, ma per qualsiasi *essere razionale in genere*; e non solo in particolari condizioni e con eccezioni, bensì in modo *assolutamente necessario*. Allora, ecco che diviene chiaro che nessuna esperienza può darci lo spunto per concludere anche solo alla possibilità di una siffatta legge apodittica. Con qual diritto, infatti, di ciò che vale forse solo in condizioni accidentali per l'umanità, potremmo noi fare una prescrizione universale, che ogni natura razionale deve rispettare? E perché le leggi che determinano la *nostra* volontà dovrebbero essere considerate come leggi che determinano la volontà di un essere razionale in genere, e tali che solo per questo valgono anche per noi, se esse fossero meramente empiriche, e

völlig *a priori* aus reiner, aber praktischer Vernunft ihren Ursprung nähmen?

Man könnte auch der Sittlichkeit nicht übler raten, als wenn man sie von Beispielen entlehnen wollte. Denn jedes Beispiel, was mir davon vorgestellt wird, muß selbst zuvor nach Prinzipien der Moralität beurteilt werden, ob es auch würdig sei, zum ursprünglichen Beispiele, d. i. zum Muster zu dienen, keineswegs aber kann es den Begriff derselben zuoberst an die Hand geben. Selbst der Heilige des Evangelii muß zuvor mit unserem Ideal der sittlichen Vollkommenheit verglichen werden, ehe man ihn dafür erkennt; auch sagt er von sich selbst: Was nennt ihr mich (den ihr sehet) gut? niemand ist gut (das Urbild des Guten) als der einige Gott (den ihr nicht sehet).

Woher haben wir aber den Begriff von Gott als dem höchsten Gut? Lediglich aus der *Idee*, die die Vernunft *a priori* von sittlicher Vollkommenheit entwirft und mit dem Begriffe eines freien Willens unzertrennlich verknüpft. Nachahmung findet im Sittlichen gar nicht statt, und Beispiele dienen nur zur Aufmunterung, d. i. sie setzen die Tunlichkeit dessen, was das Gesetz gebietet, außer Zweifel, sie machen das, was die praktische Regel allgemeiner ausdrückt, anschaulich, können aber niemals berechtigen, ihr wahres Original, das in der Vernunft liegt, bei Seite zu setzen und sich nach Beispielen zu richten.

Wenn es denn keinen echten obersten Grundsatz der Sittlichkeit gibt, der nicht unabhängig von aller Erfahrung bloß auf reiner Vernunft beruhen müßte, so glaube ich, es sei nicht nötig, auch nur zu fragen, ob es gut sei, diese Begriffe, sowie sie samt den ihnen zugehörigen Prinzipien *a priori* feststehen, im allgemeinen (in abstracto) vorzutragen, wofern die Erkenntnis sich von der gemeinen unterscheiden und philosophisch heißen soll. Aber in unseren Zeiten möchte dieses wohl nötig sein. Denn wenn man Stimmen sammelte, ob reine von allem Empirischen abgesonderte Vernunfterkennntnis,

non traessero la loro origine, del tutto *a priori*, da una ragione pura e tuttavia pratica?

Né si potrebbe fare maggior torto alla moralità che cercare di desumerla da esempi. Infatti, qualsiasi esempio mi venga presentato dev'essere, anzitutto, giudicato esso stesso in base ai principi della moralità, per vedere se sia degno di servire da esempio originario, cioè da modello, e non può in nessun modo essere la fonte prima, a cui attingerne il concetto. Anche il Santo dell'Evangelio deve, anzitutto, essere paragonato con il nostro ideale di perfezione morale, prima che lo si possa riconoscere per tale. E lui stesso dice: «Perché chiamate me (che vedete) buono? Nessuno è buono (nessuno è l'archetipo del bene) se non l'unico Dio» (che non vedete). Donde traiamo, tuttavia, il concetto di Dio come sommo bene? Unicamente dall'*idea* della perfezione morale, che la ragione disegna *a priori*, e che connette indissolubilmente con il concetto di una volontà libera. L'imitazione, in verità, non ha luogo in morale, e gli esempi servono soltanto d'incitamento, cioè tolgono il dubbio circa l'eseguibilità di ciò che la legge comanda: rendono intuitivo ciò che la regola pratica esprime universalmente, ma non autorizzano mai a porre da parte il suo vero originale, che si trova nella ragione, per dirigersi secondo esempi.

Dal momento, dunque, che non c'è nessun genuino principio supremo della moralità che non riposi necessariamente sulla pura ragione, indipendentemente da qualsiasi esperienza, credo che non sia necessario domandarsi se sia opportuno presentare in universale (in abstracto) tali concetti, che, insieme con i relativi principi, sussistono *a priori*: sempre che la loro conoscenza si distingua dalla conoscenza comune col nome di filosofica. Ma nel nostro tempo ciò potrebbe ben essere necessario. Se, infatti, si mettesse ai voti se sia da preferire una conoscenza razionale pura da ogni empiria, e perciò

mithin Metaphysik der Sitten, oder populäre praktische Philosophie vorzuziehen sei, so errät man bald, auf welche Seite das Übergewicht fallen werde.

Diese Herablassung zu Volksbegriffen ist allerdings sehr rühmlich, wenn die Erhebung zu den Prinzipien der reinen Vernunft zuvor geschehen und zur völligen Befriedigung erreicht ist, und das würde heißen: die Lehre der Sitten zuvor auf Metaphysik *gründen*, ihr aber, wenn sie feststeht, nachher durch Popularität *Eingang* verschaffen. Es ist aber äußerst ungereimt, dieser in der ersten Untersuchung, worauf alle Richtigkeit der Grundsätze ankommt, schon willfahren zu wollen. Nicht allein, daß dieses Verfahren auf das höchst seltene Verdienst einer wahren *philosophischen Popularität* niemals Anspruch machen kann, indem es gar keine Kunst ist, gemeinverständlich zu sein, wenn man dabei auf alle gründliche Einsicht Verzicht tut: so bringt es einen ekelhaften Mischmasch von zusammengestoppelten Beobachtungen und halbvernünftelnden Prinzipien zum Vorschein, daran sich schale Köpfe laben, weil es doch etwas gar Brauchbares fürs alltägliche Geschwätz ist, wo Einsehende aber Verwirrung fühlen und unzufrieden, ohne sich doch helfen zu können, ihre Augen wegwenden; obgleich Philosophen, die das Blendwerk ganz wohl durchschauen, wenig Gehör finden, wenn sie auf einige Zeit von der vorgeblichen Popularität abrufen, um nur allererst nach erworbener bestimmter Einsicht mit Recht populär sein zu dürfen.

Man darf nur die Versuche über die Sittlichkeit in jenem beliebten Geschmacke ansehen, so wird man bald die besondere Bestimmung der menschlichen Natur (mitunter aber auch die Idee von einer vernünftigen Natur überhaupt), bald Vollkommenheit, bald Glückseligkeit, hier moralisches Gefühl dort Gottesfurcht, von diesem etwas, von jenem auch etwas, in wunderbarem Gemische antreffen, ohne daß man sich einfallen läßt zu fragen, ob auch überall in der Kenntnis

una metafisica dei costumi, oppure una filosofia pratica popolare, è facile indovinare da che parte penderebbe la bilancia.

Questa condiscendenza a concetti popolari è senz'altro lodevolissima se, anzitutto, ci si è innalzati ai principi della pura ragione fino a possederli pienamente: e questo significa *fondare*, anzitutto, la dottrina della morale sulla metafisica, per darle poi *accesso* al più vasto pubblico, una volta che sia saldamente fondata. Ma acconsentire a ciò nella ricerca primitiva, in cui si tratta di fondare i principi in tutto il loro rigore, sarebbe sommarmente incongruo. Non soltanto un tal procedimento non può pretendere mai al merito, molto raro, di una vera *divulgazione filosofica*: non essendo certo proprio dell'arte, per attenersi al senso comune, rinunciare, con ciò, ad ogni considerazione fondata; ma il risultato è un miscuglio ripugnante di osservazioni raccattate qua e là e di principi raziocinati a mezzo: cibo di cui si nutrono volentieri teste insipide, perché fornisce qualcosa di facilmente utilizzabile nella conversazione d'ogni giorno, ma in cui gli esperti percepiscono la confusione, e da cui distolgono insoddisfatti i loro occhi, senza tuttavia riuscire a farci nulla; mentre filosofi ben capaci di smascherare l'inganno trovano poco ascolto quando, per un po' di tempo, facciano a meno di una pretesa popolarità, per poter essere poi popolari a buon diritto, solo quando abbiano raggiunto una veduta precisa.

Sfogliando i saggi sulla moralità che rispondono a quel genere di gusto, s'incontreranno considerazioni, ora sulla specifica destinazione della natura umana (e, quindi, anche l'idea di una natura razionale in genere), ora sulla perfezione, ora sulla felicità; qui il sentimento morale, là il timor di Dio, un po' di questo e un po' di quello, in un miscuglio incredibile, senza che venga in mente di domandarsi se i principi della moralità siano, comunque, da cercarsi nella conoscenza della natura u-



der menschlichen Natur (die wir doch nur von der Erfahrung herhaben können) die Prinzipien der Sittlichkeit zu suchen seien und, wenn dieses nicht ist, wenn die letzteren völlig *a priori*, frei von allem Empirischen, schlechterdings in reinen Vernunftbegriffen und nirgend anders auch nicht dem mindesten Teile nach anzutreffen sind, den Anschlag zu fassen, diese Untersuchung als reine praktische Weltweisheit oder (wenn man einen so verschrienen Namen nennen darf), als Metaphysik\* der Sitten lieber ganz abzusondern, sie für sich allein zu ihrer ganzen Vollständigkeit zu bringen, und das Publikum, das Popularität verlangt, bis zum Ausgange dieses Unternehmens zu vertrösten.

Es ist aber eine solche völlig isolierte Metaphysik der Sitten, die mit keiner Anthropologie, mit keiner Theologie, mit keiner Physik oder Hyperphysik, noch weniger mit verborgenen Qualitäten (die man hypophysisch nennen könnte) vermischt ist, nicht allein ein unentbehrliches Substrat aller theoretischen, sicher bestimmten Erkenntnis der Pflichten, sondern zugleich ein Desiderat von der höchsten Wichtigkeit zur wirklichen Vollziehung ihrer Vorschriften. Denn die reine und mit keinem fremden Zusatz von empirischen Anreizen vermischte Vorstellung der Pflicht und überhaupt des sittlichen Gesetzes hat auf das menschliche Herz durch den Weg der Vernunft allein (die hierbei zuerst inne wird, daß sie für sich selbst auch praktisch sein kann) einen so viel mächtigeren Einfluß als alle anderen Triebfedern\*\*, die man aus dem

\* Man kann wenn man will (so wie die reine Mathematik von der angewandten, die reine Logik von der angewandten unterschieden wird, also) die reine Philosophie der Sitten (Metaphysik) von der angewandten (nämlich auf die menschliche Natur) unterscheiden. Durch diese Benennung wird man auch sofort erinnert, daß die sittlichen Prinzipien nicht auf die Eigenheiten der menschlichen Natur gegründet, sondern für sich *a priori* bestehend sein müssen, aus solchen aber, wie für jede vernünftige Natur, also auch für die menschliche praktische Regeln müssen abgeleitet werden können.

\*\* Ich habe einen Brief vom sel. vortrefflichen *Sulzer*, worin er mich fragt: was doch die Ursache sein möge, warum die Lehren der Tugend, soviel Überzeugendes sie auch für die Vernunft haben, doch

mana (che noi, difatti, possiamo ricavare solo dall'esperienza) e – posto che non sia così e che questi principi non si trovino se non *a priori*, al di fuori di ogni empiria, esclusivamente nei concetti della ragion pura e non altrove, neppure per la minima parte – se non ci si debba decidere a isolare questa ricerca come filosofia pratica pura, o (se è lecito usare un nome così screditato) come metafisica\* dei costumi, per portarla per sé a totale compiutezza, e venire poi incontro al pubblico, che chiede popolarità, solo una volta che questa impresa sia stata compiuta.

Se non che una tal metafisica dei costumi, perfettamente isolata, non mescolata con nessuna antropologia, o teologia, o fisica, o iperfisica, e ancor meno intessuta di qualità occulte (che potrebbero dirsi «ipofisiche»), non solo è una base indispensabile per qualsiasi conoscenza teoretica dei doveri determinata con sicurezza, ma è, al tempo stesso, un'esigenza della massima importanza per la reale esecuzione dei precetti morali. Infatti, la semplice rappresentazione del dovere e, in genere, della legge morale, pura da qualsiasi aggiunta estranea di attrattive empiriche, ha, attraverso la via della sola ragione (che solo così si capisce come possa essere per se stessa anche pratica), un'influenza sul cuore dell'uomo, tanto superiore a tutti gli altri stimoli\*\* che l'esperienza

\* Così come la pura matematica si distingue dalla matematica applicata, o la logica pura dalla logica applicata, si può, volendo, distinguere la pura filosofia dei costumi (metafisica) dalla filosofia dei costumi applicata (applicata cioè alla natura umana). Con questo modo di esprimersi si ricorda anche, immediatamente, che i principi etici non si fondano sulle proprietà della natura umana, ma devono sussistere per se stessi *a priori*. Tuttavia da essi si devono desumere regole pratiche, come per ogni natura razionale, così anche per la natura umana.

\*\* Ho una lettera dell'eccellente e compianto studioso *Sulzer* in cui egli mi domanda: «Quale possa essere la causa per cui le teorie della virtù, per quanto potere esse abbiano di

empirischen Felde aufbieten mag, daß sie im Bewußtsein ihrer Würde die letzteren verachtet und nach und nach ihr Meister werden kann; an dessen Statt eine vermischte Sittenlehre, die aus Triebfedern von Gefühlen und Neigungen und zugleich aus Vernunftbegriffen zusammengesetzt ist, das Gemüt zwischen Bewegursachen, die sich unter kein Prinzip bringen lassen, die nur sehr zufällig zum Guten, öfters aber auch zum Bösen leiten können, schwankend machen muß.

Aus dem Angeführten erhellt: daß alle sittlichen Begriffe völlig *a priori* in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung haben, und dieses zwar in der gemeinsten Menschenvernunft ebensowohl als der im höchsten Maße spekulativen; daß sie von keiner empirischen und darum bloß zufälligen Erkenntnis abstrahiert werden können; daß in dieser Reinigkeit ihres Ursprungs eben ihre Würde liege, uns zu obersten praktischen Prinzipien zu dienen; daß man jedesmal soviel, als man Empirisches hinzutut, soviel auch ihrem echten Einflusse und dem uneingeschränkten Werte der Handlungen entziehe; daß es nicht allein die größte Notwendigkeit in theoretischer Absicht, wenn es bloß auf Spekulation ankommt, erfordere, sondern auch von der größten praktischen Wichtigkeit sei, ihre Begriffe und Gesetze aus reiner Vernunft zu schöpfen,

so wenig ausrichten. Meine Antwort wurde durch die Zurüstung dazu, um sie vollständig zu geben, verspätet. Allein es ist keine andere, als daß die Lehrer selbst ihre Begriffe nicht ins reine gebracht haben und, indem sie es zu gut machen wollen, dadurch daß sie allerwärts Bewegursachen zum Sittlichguten auftreiben, um die Arznei recht kräftig zu machen, sie sie verderben. Denn die gemeinste Beobachtung zeigt, daß, wenn man eine Handlung der Rechtschaffenheit vorstellt, wie sie von aller Absicht auf irgend einen Vorteil in dieser oder einer anderen Welt abgesondert, selbst unter den größten Versuchungen der Not oder der Anlockung mit standhafter Seele ausgeübt worden, sie jede ähnliche Handlung, die nur im mindesten durch eine fremde Triebfeder affiziert war, weit hinter sich lasse und verdunkle, die Seele erhebe und den Wunsch erzeuge, auch so handeln zu können. Selbst Kinder von mittlerem Alter fühlen diesen Eindruck, und ihnen sollte man Pflichten auch niemals anders vorstellen.

possa dare, da far disprezzare, nella consapevolezza del suo valore, questi altri stimoli fino a che se ne divenga, a poco a poco, padroni. Per contro, un'etica composita, che mescoli le spinte dei sentimenti e delle inclinazioni con i concetti razionali, non può che rendere l'animo incerto, tra motivi che non si lasciano comporre sotto nessun principio, e che solo molto accidentalmente portano al bene, ma, spesso, possono portare anche al male.

Da ciò che si è detto risulta: che tutti i concetti etici hanno la loro sede e la loro origine interamente *a priori* nella ragione: e, questo, nella più comune ragione umana come in quella speculativamente più esercitata; che essi non possono venir tratti da nessuna conoscenza empirica e perciò puramente accidentale; che in questa purezza della loro origine si trova, appunto, la loro dignità di principi pratici supremi per noi; che, ogni volta che a ciò si aggiunge qualcosa di empirico, si diminuisce di altrettanto il loro influsso genuino e il valore incondizionato delle azioni. Ancora: che è, non soltanto assolutamente necessario in funzione teoretica, là dove si tratta semplicemente di riflettere, ma anche enormemente importante in pratica, attingere concetti e leggi morali dal-

persuadere la ragione, siano tuttavia così poco efficaci praticamente». La mia risposta fu ritardata dalla preoccupazione di renderla completa, ma essa non è altro che questa: coloro stessi che pretendono di insegnare, non hanno portato a purezza i loro principi, e, con le migliori intenzioni, cercando da tutte le parti motivi che spingano al bene morale, per rendere efficace la medicina la guastano. Infatti, la comune osservazione mostra che, quando si rappresenta un'azione dettata dall'onestà, eseguita con animo fermo nonostante più grandi tentazioni del bisogno o dell'allettamento, e senza alcuna mira a un qualsiasi vantaggio in questo o in quell'altro mondo, tale azione lascia di molto indietro, oscurandola, ogni azione simile, in cui si sia mescolato anche il minimo movente estraneo; e innalza l'anima, e sveglia il desiderio di saper agire allo stesso modo. Perfino i bambini di una certa età sentono questa impressione: né si dovrebbe mai presentar loro altrimenti il dovere.

rein und unvermengt vorzutragen, ja den Umfang dieser ganzen praktischen oder reinen Vernunftkenntnis, d. i. das ganze Vermögen der reinen praktischen Vernunft zu bestimmen, hierin aber nicht, wie es wohl die spekulative Philosophie erlaubt, ja gar bisweilen notwendig findet, die Prinzipien von der besonderen Natur der menschlichen Vernunft abhängig zu machen, sondern darum, weil moralische Gesetze für jedes vernünftige Wesen überhaupt gelten sollen, sie schon aus dem allgemeinen Begriffe eines vernünftigen Wesens überhaupt abzuleiten, und auf solche Weise alle Moral, die zu ihrer *Anwendung* auf Menschen der Anthropologie bedarf, zuerst unabhängig von dieser als reine Philosophie, d. i. als Metaphysik vollständig (welches sich in dieser Art ganz abgesonderter Erkenntnisse wohl tun läßt) vorzutragen, wohl bewußt, daß es, ohne im Besitze derselben zu sein, vergeblich sei, ich will nicht sagen das Moralische der Pflicht in allem, was pflichtmäßig ist, genau für die spekulative Beurteilung zu bestimmen, sondern sogar im bloß gemeinen und praktischen Gebrauche vornehmlich der moralischen Unterweisung unmöglich sei, die Sitten auf ihre echten Prinzipien zu gründen und dadurch reine moralische Gesinnungen zu bewirken und zum höchsten Weltbesten den Gemütern einzupfropfen.

Um aber in dieser Bearbeitung nicht bloß von der gemeinen sittlichen Beurteilung (die hier sehr achtungswürdig ist) zur philosophischen, wie sonst geschehen ist, sondern von einer populären Philosophie, die nicht weiter geht, als sie durch Tappen mittelst der Beispiele kommen kann, bis zur Metaphysik (die sich durch nichts Empirisches weiter zurückhalten läßt und, indem sie den ganzen Inbegriff der Vernunftkenntnis dieser Art ausmessen muß, allenfalls bis zu Ideen geht, wo selbst die Beispiele uns verlassen), durch die natürlichen Stufen fortzuschreiten, müssen wir das praktische Vernunftvermögen von seinen allgemeinen Bestimmungsregeln an bis dahin, wo aus ihm der Begriff der Pflicht entspringt, verfolgen und deutlich darstellen.

Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, *nach der Vorstellung*

la pura ragione, presentarli nella loro purezza incontaminata, determinare l'ambito di tutta questa conoscenza razionale pratica o pura, cioè definire l'intera facoltà della ragion pura pratica: non, però, nel modo che è permesso dalla filosofia speculativa, in cui talora si trova necessario far dipendere i principi dalla natura particolare della ragione umana, bensì nel senso che le leggi morali devono valere in generale, per ogni essere razionale, e vanno desunti dal concetto generale di essere razionale in genere. Sicché è necessario presentare tutta la morale – che, pure, per *applicarsi* agli uomini richiede l'antropologia – anzitutto indipendentemente da questa, come filosofia pura, cioè come metafisica (cosa che in questo tipo assolutamente speciale di conoscenze è possibile fare), con la consapevolezza che, senza essere in possesso di tali principi, è inutile e impossibile, non dico cercar di determinare esattamente, per un giudizio speculativo, la moralità del dovere in tutto ciò che al dovere si attiene, ma addirittura – in un uso pratico e comune, particolarmente delle istruzioni morali – è impossibile fondare i costumi sui loro principi genuini, e così produrre e instillare negli animi intenzioni moralmente pure, indirizzate al supremo bene del mondo. Ma, per procedere in questa elaborazione, per gradi naturali, non solo dal giudizio etico comune (che qui è degno di grande attenzione) al filosofico, come fin qui è avvenuto, bensì da una filosofia popolare, che si limita ad andare a tentoni per mezzo di esempi, alla metafisica (che non si lascia trattenere da nulla di empirico e, dovendo far fronte all'intero complesso delle conoscenze razionali di questa specie, giunge in ogni caso fino alle idee, dove anche gli esempi ci abbandonano), noi dobbiamo seguire ed esporre con chiarezza la facoltà razionale pratica, dalle sue regole generali di determinazione fino al punto dove da essa scaturisce il concetto di dovere.

Ogni cosa di natura agisce secondo leggi. Solo un essere razionale ha la capacità di agire *secondo la rappre-*

der Gesetze d. i. nach Prinzipien zu handeln, oder einen *Willen*. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen *Vernunft* erfordert wird, so ist der Wille nichts anderes als praktische Vernunft. Wenn die Vernunft den Willen unausbleiblich bestimmt, so sind die Handlungen eines solchen Wesens, die als objektiv notwendig erkannt werden, auch subjektiv notwendig, d. i. der Wille ist ein Vermögen, *nur dasjenige* zu wählen, was die Vernunft unabhängig von der Neigung als praktisch notwendig, d. i. als gut erkennt. Bestimmt aber die Vernunft für sich allein den Willen nicht hinlänglich, ist dieser noch subjektiven Bedingungen (gewissen Triebfedern) unterworfen, die nicht immer mit den objektiven übereinstimmen; mit einem Worte ist der Wille nicht *an sich* völlig der Vernunft gemäß (wie es bei Menschen wirklich ist): so sind die Handlungen, die objektiv als notwendig erkannt werden, subjektiv zufällig, und die Bestimmung eines solchen Willens objektiven Gesetzen gemäß ist *Nötigung*; d. i. das Verhältnis der objektiven Gesetze zu einem nicht durchaus guten Willen wird vorgestellt als die Bestimmung des Willens eines vernünftigen Wesens zwar durch Gründe der Vernunft, denen aber dieser Wille seiner Natur nach nicht notwendig folgsam ist.

Die Vorstellung eines objektiven Prinzips, sofern es für einen Willen nötigend ist, heißt ein Gebot (der Vernunft) und die Formel des Gebots heißt *Imperativ*.

Alle Imperativen werden durch ein *Sollen* ausgedrückt und zeigen dadurch das Verhältnis eines objektiven Gesetzes der Vernunft zu einem Willen an, der seiner subjektiven Beschaffenheit nach dadurch nicht notwendig bestimmt wird (eine Nötigung). Sie sagen, daß etwas zu tun oder zu unterlassen gut sein würde, allein sie sagen es einem Willen, der nicht immer darum etwas tut, weil ihm vorgestellt wird, daß es zu tun gut sei. Praktisch *gut* ist aber was vermittelt der Vorstellungen der Vernunft, mithin nicht aus subjektiven

*sentazione* delle leggi, cioè secondo principi ovvero con una *volontà*. Poiché, per desumere le azioni dalle leggi, si richiede la *ragione*, la volontà altro non è che ragion pratica. Quando la ragione determini la volontà immancabilmente, sicché le azioni di un tal essere, riconosciute come oggettivamente necessarie, siano anche necessarie soggettivamente, la volontà è una facoltà di scegliere *solo ciò* che la ragione, indipendentemente dall'inclinazione, riconosce come praticamente necessario, cioè come buono. Ma se la ragione di per sé non determina la volontà nella sua interezza, questa va soggetta ancora a condizioni soggettive (a determinati moventi), che non sempre concordano con le oggettive: in una parola, la volontà non è *in sé* interamente conforme alla ragione (e ciò, effettivamente, accade negli uomini). Allora le azioni riconosciute come oggettivamente necessarie, soggettivamente sono accidentali, e la determinazione di una tal volontà secondo leggi obbiettive è una *coazione*: ossia, il rapporto delle leggi obbiettive con una volontà non totalmente buona è rappresentato come una determinazione della volontà di un essere dotato di ragione mediante, bensì, fondamenti razionali, a cui però tale volontà per sua natura non obbedisce necessariamente.

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

Tutti gli imperativi sono espressi dal verbo *dovere*, e rivelano, con ciò, il rapporto di una legge oggettiva della ragione con una volontà la quale, secondo la sua costituzione soggettiva, non ne viene necessariamente determinata (coazione). Essi dicono che compiere od omettere una qualche cosa sarebbe bene: però lo dicono a una volontà che non sempre fa senz'altro una cosa perché le si fa presente che è bene farla. Ora, praticamente *buono* è ciò che determina la volontà per mezzo di rappresentazioni della ragione e, perciò, non per cau-

Ursachen, sondern objektiv d. i. aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen als ein solches gültig sind, den Willen bestimmt. Es wird vom *Angenehmen* unterschieden als demjenigen, was nur vermittelt der Empfindung aus bloß subjektiven Ursachen, die nur für dieses oder jenes seinen Sinn gelten, und nicht als Prinzip der Vernunft, das für jedermann gilt, auf den Willen Einfluß hat.\*

Ein vollkommen guter Wille würde also ebensowohl unter objektiven Gesetzen (des Guten) stehen, aber nicht dadurch als zu gesetzmäßigen Handlungen *genötigt* vorgestellt werden können, weil er von selbst nach seiner subjektiven Beschaffenheit nur durch die Vorstellung des Guten bestimmt werden kann. Daher gelten für den *göttlichen* und überhaupt für einen *heiligen* Willen keine Imperativen; das *Sollen* ist hier am unrechten Orte, weil das *Wollen* schon von selbst mit dem Gesetz notwendig einstimmig ist. Daher sind Imperativen nur Formeln, das Verhältnis objektiver Gesetze

\* Die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von Empfindungen heißt Neigung, und diese beweist also jederzeit ein *Bedürfnis*. Die Abhängigkeit eines zufällig bestimmbar Willens aber von Prinzipien der Vernunft heißt ein *Interesse*. Dieses findet also nur bei einem abhängigen Willen statt, der nicht von selbst jederzeit der Vernunft gemäß ist; beim göttlichen Willen kann man sich kein Interesse gedenken. Aber auch der menschliche Wille kann woran ein *Interesse nehmen* ohne darum *aus Interesse zu handeln*. Das erste bedeutet das *praktische* Interesse an der Handlung, das zweite das *pathologische* Interesse am Gegenstande der Handlung. Das erste zeigt nur Abhängigkeit des Willens von Prinzipien der Vernunft an sich selbst, das zweite von den Prinzipien derselben zum Behuf der Neigung an, da nämlich die Vernunft nur die praktische Regel angibt, wie dem Bedürfnisse der Neigung abgeholfen werde. Im ersten Falle interessiert mich die Handlung, im zweiten der Gegenstand der Handlung (sofern er mir angenehm ist). Wir haben im ersten Abschnitte gesehen, daß bei einer Handlung aus Pflicht nicht auf das Interesse am Gegenstande, sondern bloß an der Handlung selbst und ihrem Prinzip in der Vernunft (dem Gesetz) gesehen werden müsse.

se soggettive, bensì oggettivamente, cioè per fondamenti che valgono per ogni essere razionale come tale. Il buono si distingue dal *gradevole*, come da ciò che influenza la volontà solo per mezzo della sensazione, per cause puramente soggettive, che valgono solo per questo o quel senso individuale, e non come principio della ragione per ciascuno\*.

Una volontà perfettamente buona sarebbe, dunque, sottoposta anch'essa a leggi oggettive (del bene), ma non la si potrebbe rappresentare come *costretta*, per questo, ad azioni conformi alla legge, determinandosi essa da sé, per la sua costituzione soggettiva, solo in base alla rappresentazione del bene. Pertanto, per la volontà *divina*, o, in generale, per una volontà *santa*, non vale alcun imperativo: il verbo *dovere* qui non è al suo posto, perché il *volere* già di per sé concorda necessariamente con la legge. Gli imperativi sono dunque soltanto formule per

\* La dipendenza della facoltà di desiderare dalle sensazioni si chiama inclinazione, e questa dunque rivela, in ogni caso, l'esistenza di un *bisogno*. La dipendenza di una volontà accidentalmente determinabile, però, dai principi della ragione si chiama *interesse*. Questo s'incontra, dunque, solo in una volontà dipendente, che non si conforma costantemente da sé alla ragione. Nella volontà divina non si può pensare alcun interesse. Ma anche la volontà umana può *prendere interesse* a qualcosa senza tuttavia *agire per interesse*. La prima cosa significa che vi è un interesse pratico all'azione, la seconda che vi è un interesse *patologico* all'oggetto dell'azione. Il primo mostra solo la dipendenza della volontà da principi della ragione in se stessa, il secondo da principi della medesima in vista dell'inclinazione: in cui, cioè, la ragione dà soltanto la regola pratica per venire incontro al bisogno dell'inclinazione. Nel primo caso io m'interesso all'azione, nel secondo all'oggetto dell'azione (nella misura in cui esso mi è gradito). Nella prima sezione abbiamo visto che in un'azione compiuta per dovere si deve guardare non all'interesse per l'oggetto, bensì unicamente all'azione stessa e al suo principio nella ragione (la legge).

des Wollens überhaupt zu der subjektiven Unvollkommenheit des Willens dieses oder jenes vernünftigen Wesens, z. B. des menschlichen Willens, auszudrücken.

Alle *Imperativen* nun gebieten entweder *hypothetisch* oder *kategorisch*. Jene stellen die praktische Notwendigkeit einer möglichen Handlung als Mittel zu etwas anderem, was man will (oder doch möglich ist, daß man es wolle), zu gelangen vor. Der kategorische Imperativ würde der sein, welcher eine Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen anderen Zweck, als objektiv-notwendig vorstellte.

Weil jedes praktische Gesetz eine mögliche Handlung als gut und darum für ein durch Vernunft praktisch bestimmbar-subjekt als notwendig vorstellt, so sind alle Imperativen Formeln der Bestimmung der Handlung, die nach dem Prinzip eines in irgend einer Art guten Willens notwendig ist. Wenn nun die Handlung bloß *wozu anders* als Mittel gut sein würde, so ist der Imperativ *hypothetisch*; wird sie als *an sich* gut vorgestellt, mithin als notwendig in einem an sich der Vernunft gemäßen Willen, als Prinzip desselben, so ist er *kategorisch*.

Der Imperativ sagt also, welche durch mich mögliche Handlung gut wäre, und stellt die praktische Regel in Verhältnis auf einen Willen vor, der darum nicht sofort eine Handlung tut, weil sie gut ist, teils weil das Subjekt nicht immer weiß, daß sie gut sei, teils weil, wenn es dieses auch wüßte, die Maximen desselben doch den objektiven Prinzipien einer praktischen Vernunft zuwider sein könnten.

Der hypothetische Imperativ sagt also nur, daß die Handlung zu irgend einer *möglichen* oder *wirklichen* Absicht gut sei. Im ersteren Falle ist er ein *problematisch*-, im zweiten *assertorisch*-praktisches Prinzip. Der kategorische Imperativ, der die Handlung ohne Beziehung auf irgend eine Absicht, d. i. auch ohne irgend einen anderen Zweck, für

esprimere il rapporto di leggi oggettive del volere in generale con l'imperfezione soggettiva della volontà di questo o quell'essere razionale: ad esempio, della volontà umana.

Ora, gli *imperativi* in genere comandano, o *ipoteticamente*, o *categoricamente*. I primi ci presentano la necessità pratica di un'azione possibile come mezzo per raggiungere un qualche scopo che si vuole (o che è possibile che si voglia). Imperativo categorico sarebbe, per contro, quello che presenta un'azione come oggettivamente necessaria per se stessa, indipendentemente dal rapporto con un altro scopo.

Poiché ogni legge pratica ci presenta una possibile azione come buona, e perciò come necessaria per un soggetto la cui volontà si lasci determinare dalla ragione, tutti gli imperativi sono formule della determinazione di un'azione necessaria secondo il principio di una volontà, per qualche aspetto, buona. Ora, se l'azione si presenta come buona solo *per altro*, in quanto mezzo, l'imperativo è *ipotetico*, mentre se è rappresentata come buona in *sé*, e pertanto come necessaria per una volontà di per sé conforme a ragione e come principio della volontà stessa, l'imperativo è *categorico*<sup>11</sup>.

L'imperativo mi dice, dunque, quale azione, ch'io posso fare, sarebbe buona, e rappresenta la regola pratica in rapporto a un volere che, tuttavia, non compie un'azione senz'altro, solo perché essa è buona: sia perché il soggetto non sempre sa che è buona, sia perché, quand'anche lo sapesse, le massime da lui seguite possono tuttavia contrastare con i principi oggettivi di una ragione pratica.

L'imperativo ipotetico dice, dunque, soltanto che l'azione è buona per una qualche finalità, *possibile* o *reale*. Nel primo caso, esso è un principio *problematicamente* pratico, nel secondo *assertoriamente* pratico. L'imperativo categorico, che proclama oggettivamente necessaria per sé l'azione, senza riferi-

sich als objektiv notwendig erklärt, gilt als ein *apodiktisch* praktisches Prinzip.

Man kann sich das, was nur durch Kräfte irgend eines vernünftigen Wesens möglich ist, auch für irgend einen Willen als mögliche Absicht denken, und daher sind der Prinzipien der Handlung, sofern diese als notwendig vorgestellt wird, um irgend eine dadurch zu bewirkende mögliche Absicht zu erreichen, in der Tat unendlich viel. Alle Wissenschaften haben irgend einen praktischen Teil, der aus Aufgaben besteht, daß irgend ein Zweck für uns möglich sei, und aus Imperativen, wie er erreicht werden könne. Diese können daher überhaupt Imperativen der *Geschicklichkeit* heißen. Ob der Zweck vernünftig und gut sei, davon ist hier gar nicht die Frage, sondern nur was man tun müsse, um ihn zu erreichen. Die Vorschriften für den Arzt, um seinen Mann auf gründliche Art gesund zu machen, und für einen Giftmischer, um ihn sicher zu töten, sind insofern von gleichem Wert, als eine jede dazu dient, ihre Absicht vollkommen zu bewirken. Weil man in der frühen Jugend nicht weiß, welche Zwecke uns im Leben aufstoßen dürften, so suchen Eltern vornehmlich ihre Kinder recht *vielerlei* lernen zu lassen und sorgen für die *Geschicklichkeit* im Gebrauch der Mittel zu allerlei *beliebigen* Zwecken, von deren keinem sie bestimmen können, ob er nicht etwa wirklich künftig eine Absicht ihres Zöglings werden könne, wovon es indessen doch *möglich* ist, daß er sie einmal haben möchte, und diese Sorgfalt ist so groß, daß sie darüber gemeiniglich verabsäumen, ihnen das Urteil über den Wert der Dinge, die sie sich etwa zu Zwecken machen möchten, zu bilden und zu berichtigen.

Es ist gleichwohl *ein* Zweck, den man bei allen vernünftigen Wesen (sofern Imperative auf sie, nämlich als abhängige Wesen, passen) als wirklich voraussetzen kann, und also eine Absicht, die sie nicht etwa bloß haben *können*, sondern von der man sicher voraussetzen kann, daß sie solche insgesamt nach einer Naturnotwendigkeit *haben*, und das ist die Absicht

mento a una qualche finalità, cioè, anche senza un qualche altro scopo, vale come principio *apoditticamente* pratico.

Ciò che è possibile solo mediante le forze di un essere razionale, lo si può pensare anche come un'intenzione possibile di una qualche volontà; e, pertanto, i principi delle azioni rappresentate come necessarie per raggiungere un qualche fine possibile sono, in realtà, infinitamente numerosi. Tutte le scienze hanno una parte pratica: essa consiste in problemi, che suppongono un qualche scopo per noi possibile, e in imperativi, che ci dicono come lo scopo vada raggiunto. Questi imperativi possono dirsi, in generale, imperativi dell'*abilità*. Se lo scopo sia ragionevole e buono, non è qui in questione, ma solo che cosa si debba fare per ottenerlo. Le prescrizioni per un medico che vuol guarire, su base scientifica, il suo malato, e per un avvelenatore, che vuole ucciderlo con sicurezza, in questo senso hanno lo stesso valore: entrambe servono a portare allo scopo perfettamente. Poiché nella prima giovinezza non si sa quali scopi potranno presentarsi a noi nella vita, i genitori si sforzano, in primo luogo, di far imparare ai figli *molte cose*, e di sviluppare in loro l'*abilità* nell'uso di mezzi per raggiungere *possibili* scopi di ogni genere, nessuno dei quali essi possono prevedere in anticipo se mai, in futuro, diverrà effettivamente un obiettivo della loro prole, ma che, in ogni caso, è *possibile* che lo divengano. E questa preoccupazione è così grande che, per essa, in genere tralasciano di formare e di correggere il giudizio dei figli sul valore delle cose che essi, eventualmente, potranno proporsi come scopi.

C'è, poi, *uno* scopo che si può presupporre come reale in ogni essere razionale (in quanto gli si applichino imperativi, cioè in quanto essere dipendente), e che, dunque, è un obiettivo che non soltanto è *possibile* avere, ma che si può prevedere con certezza che tutti *avranno*, per una necessità naturale: ed è l'obiettivo di *esser*

auf *Glückseligkeit*. Der hypothetische Imperativ, der die praktische Notwendigkeit der Handlung als Mittel zur Beförderung der Glückseligkeit vorstellt, ist *assertorisch*. Man darf ihn nicht bloß als notwendig zu einer ungewissen, bloß möglichen Absicht vortragen, sondern zu einer Absicht, die man sicher und *a priori* bei jedem Menschen voraussetzen kann, weil sie zu seinem Wesen gehört. Nun kann man die Geschicklichkeit in der Wahl der Mittel zu seinem eigenen größten Wohlsein *Klugheit*\* im engsten Verstande nennen. Also ist der Imperativ, der sich auf die Wahl der Mittel zur eigenen Glückseligkeit bezieht, d. i. die Vorschrift der Klugheit, noch immer *hypothetisch*; die Handlung wird nicht schlechthin, sondern nur als Mittel zu einer anderen Absicht geboten.

Endlich gibt es einen Imperativ, der, ohne irgend eine andere durch ein gewisses Verhalten zu erreichende Absicht als Bedingung zum Grunde zu legen, dieses Verhalten unmittelbar gebietet. Dieser Imperativ ist *kategorisch*. Er betrifft nicht die Materie der Handlung und das, was aus ihr erfolgen soll, sondern die Form und das Prinzip, woraus sie selbst folgt, und das Wesentlich-Gute derselben besteht in der Gesinnung, der Erfolg mag sein, welcher er wolle. Dieser Imperativ mag der *der Sittlichkeit* heißen.

Das Wollen nach diesen dreierlei Prinzipien wird auch durch die *Ungleichheit* der Nötigung des Willens deutlich unterschieden. Um diese nun auch merklich zu machen, glaube ich, daß man sie in ihrer Ordnung am angemessensten so benennen würde, wenn man sagte: sie wären entweder *Regeln*

\* Das Wort Klugheit wird in zwiefachem Sinn genommen; einmal kann es den Namen Weltklugheit, im zweiten den der Privatklugheit führen. Die erste ist die Geschicklichkeit eines Menschen, auf andere Einfluß zu haben, um sie zu seinen Absichten zu gebrauchen. Die zweite die Einsicht, alle diese Absichten zu seinem eigenen dauernden Vorteil zu vereinigen. Die letztere ist eigentlich diejenige worauf selbst der Wert der ersteren zurückgeführt wird, und wer in der ersteren Art klug ist, nicht aber in der zweiten, von dem könnte man besser sagen: er ist geschickt und verschlagen, im ganzen aber doch unklug.

*felici*. L'imperativo ipotetico che rappresenta la necessità pratica di un'azione come mezzo per promuovere la felicità, è *assertorio*<sup>12</sup>. Non lo si può presentare come necessario solo per una finalità incerta, semplicemente possibile, bensì per una finalità che si può presupporre con certezza e *a priori* in ogni uomo, perché essa appartiene alla sua essenza. E l'abilità nella scelta dei mezzi per raggiungere il massimo benessere proprio può dirsi *saggezza*\* in senso stretto. L'imperativo che si riferisce alla scelta dei mezzi per la propria felicità, cioè il precetto della saggezza, è, dunque, pur sempre solo *ipotetico*, perché l'azione è comandata non assolutamente, ma solo come mezzo per una diversa finalità.

Vi è, infine, un imperativo che, senza porre a fondamento di ciò, come condizione, un'altra finalità raggiungibile mediante un certo comportamento, comanda tuttavia tale comportamento in modo immediato. Codesto imperativo è *categorico*. Esso non concerne la materia dell'azione e ciò che da essa può risultare, bensì la forma e il principio a cui l'azione obbedisce; e la bontà essenziale dell'azione stessa consiste nell'intenzione, qualunque ne sia poi il risultato. Tale imperativo può dirsi imperativo della *moralità*.

La *diversità* del volere determinato secondo queste tre specie di principi risulta anche, con chiarezza, dalla diversità del tipo di coazione esercitata sulla volontà. Per rendere anche questo evidente, credo opportuno dare a quei principi, nel loro ordine, le seguenti denomi-

\* La parola «saggezza» viene intesa in due sensi: come prudenza mondana o come prudenza privata. La prima consiste nell'abilità di una persona a influire sulle altre per adoperarle in vista dei propri fini. La seconda consiste nel saper unificare tutte queste finalità in vista di un proprio vantaggio durevole. A quest'ultima può essere ricondotto anche il valore della prima, e colui che è saggio nel primo senso, ma non nel secondo, merita di essere chiamato abile e scaltro, ma privo di saggezza nel suo insieme.



der Geschicklichkeit, oder *Ratschläge* der Klugheit, oder *Gebote* (*Gesetze*) der Sittlichkeit. Denn nur das *Gesetz* führt den Begriff einer *unbedingten* und zwar objektiven und mithin allgemein gültigen *Notwendigkeit* bei sich, und Gebote sind Gesetze, denen gehorcht, d. i. auch wider Neigung Folge geleistet werden muß. Die *Ratgebung* enthält zwar Notwendigkeit, die aber bloß unter subjektiver zufälliger Bedingung, ob dieser oder jener Mensch dieses oder jenes zu seiner Glückseligkeit zähle, gelten kann; dagegen der kategorische Imperativ durch keine Bedingung eingeschränkt wird, und als absolut-, obgleich praktisch-notwendig ganz eigentlich ein Gebot heißen kann. Man könnte die ersteren Imperativen auch *technisch* (zur Kunst gehörig), die zweiten *pragmatisch*\* (zur Wohlfahrt), die dritten *moralisch* (zum freien Verhalten überhaupt, d. i. zu den Sitten gehörig) nennen.

Nun entsteht die Frage: wie sind alle diese Imperativen möglich? Diese Frage verlangt nicht zu wissen, wie die Vollziehung der Handlung, welche der Imperativ gebietet, sondern wie bloß die Nötigung des Willens, die der Imperativ in der Aufgabe ausdrückt, gedacht werden könne. Wie ein Imperativ der Geschicklichkeit möglich sei, bedarf wohl keiner besonderen Erörterung. Wer den Zweck will, will (sofern die Vernunft auf seine Handlungen entscheidenden Einfluß hat) auch das dazu unentbehrlich notwendige Mittel, das in seiner Gewalt ist. Dieser Satz ist, was das Wollen betrifft, analytisch; denn in dem Wollen eines Objekts als meiner

\* Mich deutet, die eigentliche Bedeutung des Worts *pragmatisch* könne so am genauesten bestimmt werden. Denn pragmatisch werden die *Sanktionen* genannt, welche eigentlich nicht aus dem Rechte der Staaten als notwendige Gesetze, sondern aus der *Vorsorge* für die allgemeine Wohlfahrt fließen. Pragmatisch ist eine *Geschichte* abgefaßt, wenn sie *klug* macht, d. i. die Welt belehrt, wie sie ihren Vorteil besser oder wenigstens ebensogut als die Vorwelt besorgen könne.

nazioni: gli imperativi sono, o *regole* dell'abilità, o *consigli* della saggezza, o *comandi* (*leggi*) della moralità. Solo la *legge*, infatti, comporta il concetto di una *necessità incondizionata*, cioè oggettiva, e pertanto valida universalmente: e i comandi sono leggi a cui si deve obbedienza anche contro l'inclinazione. Il *consiglio*, per contro, contiene bensì una necessità, che tuttavia vale solo alla condizione, soggettivamente accidentale, che questa o quella persona ascriva questo o quel fine alla propria felicità. Al contrario, l'imperativo categorico non è subordinato ad alcuna condizione, e può dirsi, del tutto propriamente, un comando necessario in senso assoluto, anche se pratico. Gli imperativi della prima specie potrebbero anche esser detti *tecnici* (pertinenti all'arte), quelli della seconda *pragmatici*\* (pertinenti al benessere), quelli della terza *morali* (attinenti al comportamento libero in generale, cioè ai costumi).

Sorge ora la questione: come sono possibili tutti questi imperativi? La questione non concerne la possibilità di eseguire l'azione ordinata dall'imperativo, ma domanda soltanto come si possa pensare la costrizione della volontà, che l'imperativo esprime. In che modo sia possibile un imperativo dell'abilità, in realtà, non richiede particolari spiegazioni: chi vuole lo scopo vuole (nella misura in cui la ragione abbia un'influenza decisiva sulle sue azioni) anche il mezzo necessario per raggiungerlo, quand'esso sia in suo potere. Tale proposizione, per quel che concerne il volere, è analitica, perché nel volere

\* Mi pare che il significato proprio della parola *pragmatico* potrebbe essere definito, nel modo più preciso, così come s'è detto. Infatti vengono chiamate pragmatiche le *sanzioni* che non derivano dal diritto costituzionale, come leggi necessarie, bensì dalla sollecitudine per il benessere comune. Una *storia* è condotta pragmaticamente quando rende *saggi*: cioè quando insegna al mondo come si possa provvedere al proprio vantaggio nel modo migliore o, per lo meno, altrettanto bene che coloro che ci hanno preceduti.

Wirkung wird schon meine Kausalität als handelnder Ursache, d. i. der Gebrauch der Mittel gedacht, und der Imperativ zieht den Begriff notwendiger Handlungen zu diesem Zwecke schon aus dem Begriff eines Wollens dieses Zwecks heraus; (die Mittel selbst zu einer vorgesezten Absicht zu bestimmen, dazu gehören allerdings synthetische Sätze, die aber nicht den Grund betreffen, den Aktus des Willens, sondern das Objekt wirklich zu machen.) Daß, um eine Linie nach einem sicheren Prinzip in zwei gleiche Teile zu teilen, ich aus den Enden derselben zwei Kreuzbogen machen müsse, das lehrt die Mathematik freilich nur durch synthetische Sätze; aber daß, wenn ich weiß, durch solche Handlung allein könne die gedachte Wirkung geschehen, ich, wenn ich die Wirkung vollständig will, auch die Handlung wolle, die dazu erforderlich ist, ist ein analytischer Satz; denn etwas als eine auf gewisse Art durch mich mögliche Wirkung und mich in Ansehung ihrer auf dieselbe Art handelnd vorstellen, ist ganz einerlei.

Die Imperativen der Klugheit würden, wenn es nur so leicht wäre, einen bestimmten Begriff von Glückseligkeit zu geben, mit denen der Geschicklichkeit ganz und gar übereinkommen und ebensowohl analytisch sein. Denn es würde ebensowohl hier als dort heißen: wer den Zweck will, will auch (der Vernunft gemäß notwendig) die einzigen Mittel, die dazu in seiner Gewalt sind. Allein es ist ein Unglück, daß der Begriff der Glückseligkeit ein so unbestimmter Begriff ist, daß, obgleich jeder Mensch zu dieser zu gelangen wünscht, er doch niemals bestimmt und mit sich selbst einstimmig sagen kann, was er eigentlich wünsche und wolle. Die Ursache davon ist: daß alle Elemente, die zum Begriff der Glückseligkeit gehören, insgesamt empirisch sind, d. i. aus der Erfahrung müssen entlehnt werden, daß gleichwohl zur Idee der Glückseligkeit ein absolutes Ganze, ein Maximum des Wohlbefindens in meinem gegenwärtigen und jedem

un oggetto come effetto della mia azione è pensata già la mia causalità come causa agente, e quindi è pensato l'uso del mezzo; e l'imperativo trae il concetto di operazione necessaria a questo scopo già dal concetto di una volontà diretta allo scopo. (Quanto al determinare i mezzi stessi, per una finalità presupposta, a ciò si richiedono, senza dubbio, proposizioni sintetiche: che, peraltro, non concernono ciò che rende reale l'atto della volontà, bensì ciò che rende reale l'oggetto.) Che, per dividere in due parti uguali una linea secondo un principio sicuro, io debba tracciare due archi che si incrociano facendo centro sugli estremi, questo me lo insegna la matematica solo mediante proposizioni sintetiche: ma che, se io so che un tale risultato si può raggiungere solo con queste operazioni, quando voglio compiutamente il risultato voglia anche le operazioni che per questo sono necessarie, è una proposizione analitica: infatti è del tutto identico rappresentarmi qualcosa come possibile risultato di una mia azione, che si svolge in un certo modo, e rappresentare me stesso che agisco, in vista di essa, precisamente in quel modo.

Se solo fosse altrettanto facile fornire un concetto determinato della felicità, gli imperativi della saggezza farebbero tutt'uno con quelli dell'abilità, e sarebbero egualmente analitici. Qui come là, infatti, si potrebbe dire: chi vuole lo scopo vuole anche (necessariamente, secondo ragione) gli unici mezzi in suo potere che permettono di raggiungerlo. Sfortunatamente, il concetto della felicità è un concetto così indeterminato che, sebbene ogni uomo desideri giungere a essa, nessuno tuttavia è in grado di dire determinatamente e coerentemente che cosa, in verità, desideri e voglia. Causa di ciò è che tutti gli elementi che concorrono a formare il concetto della felicità sono empirici, ossia devono essere tratti dall'esperienza, mentre all'idea della felicità si richiede un tutto assoluto: un massimo di benessere nella mia condizio-

zukünftigen Zustände erforderlich ist. Nun ist's unmöglich, daß das einsehendste und zugleich allervermögendste, aber doch endliche Wesen sich einen bestimmten Begriff von dem mache, was er hier eigentlich wolle. Will er Reichtum, wieviel Sorge, Neid und Nachstellung könnte er sich dadurch nicht auf den Hals ziehen! Will er viel Erkenntnis und Einsicht, vielleicht könnte das ein nur um desto schärferes Auge werden, um die Übel, die sich für ihn jetzt noch verbergen und doch nicht vermieden werden können, ihm nur um desto schrecklicher zu zeigen oder seinen Begierden, die ihm schon genug zu schaffen machen, noch mehr Bedürfnisse aufzubürden. Will er ein langes Leben, wer steht ihm dafür, daß es nicht ein langes Elend sein würde? Will er wenigstens Gesundheit, wie oft hat noch Ungemächlichkeit des Körpers von Ausschweifung abgehalten, darein unbeschränkte Gesundheit würde haben fallen lassen usw. Kurz, er ist nicht vermögend, nach irgend einem Grundsatz mit völliger Gewißheit zu bestimmen, was ihn wahrhaftig glücklich machen werde, darum weil hierzu Allwissenheit erforderlich sein würde. Man kann also nicht nach bestimmten Prinzipien handeln, um glücklich zu sein, sondern nach empirischen Ratschlägen, z. B. der Diät, der Sparsamkeit, der Höflichkeit, der Zurückhaltung usw., von welchen die Erfahrung lehrt, daß sie das Wohlbefinden im Durchschnitt am meisten befördern. Hieraus folgt, daß die Imperativen der Klugheit, genau zu reden, gar nicht gebieten, d. i. Handlungen objektiv als praktisch-notwendig darstellen können, daß sie eher für Anrathungen (*consilia*) als Gebote (*praecepta*) der Vernunft zu halten sind, daß die Aufgabe: sicher und allgemein zu bestimmen, welche Handlung die Glückseligkeit eines vernünftigen Wesens befördern werde, völlig unauflöslich, mithin kein Imperativ in Ansehung derselben möglich sei, der im strengsten Verstande geböte, das zu tun, was glücklich macht, weil Glückseligkeit nicht ein Ideal der Vernunft, sondern der Einbildungskraft ist, was bloß auf empirischen Gründen beruht, von denen man vergeblich erwartet, daß sie eine

ne attuale e in ogni stato futuro. Ora, è impossibile che anche l'essere più penetrante e più potente al tempo stesso, ma pur sempre finito, si formi un concetto di ciò che egli, in questo caso, propriamente vuole. Se vuole la ricchezza, quante preoccupazioni, invidie e insidie non potrebbe attirare su di sé! Se vuole molta conoscenza e penetrazione, può darsi che la vista gli si acuisca solo per mostrargli tanto più spaventosamente quei mali che, ora, gli restano celati, e che egli non è in grado di evitare; o per aggiungere nuovi bisogni alle sue brame, che già presentemente gli danno abbastanza filo da torcere. Se vuole una lunga vita, che cosa esclude che essa sia, per lui, una lunga infelicità? Se vuole, quanto meno, la salute, quanto spesso non è accaduto che le indisposizioni del corpo abbiano trattenuto qualcuno da dissolutezze, in cui sarebbe caduto se la sua salute fosse stata perfetta, etc. In breve, nessuno è in grado di determinare con piena certezza, in base a un qualsiasi principio, che cosa effettivamente lo renderà felice: perché, per questo, sarebbe necessaria l'onniscienza. È impossibile, quindi, agire secondo principi determinati in vista della felicità. È possibile farlo solo secondo consigli empirici, per esempio la dieta, la parsimoniosità, la gentilezza, la continenza, etc., di cui l'esperienza ci insegna che, in media, favoriscono al massimo il benessere. Segue, di qui, che gli imperativi della saggezza, parlando propriamente, non possono comandare, cioè rappresentare in modo oggettivo come praticamente *necessarie* certe azioni; ma che essi sono, piuttosto, da considerare come consigli (*consilia*) che come comandi (*praecepta*) della ragione. E il problema di determinare, con sicurezza e generalità, quale azione promuoverà la felicità di un essere razionale è del tutto insolubile; pertanto, non è possibile trarne un imperativo, che comandi in senso stretto di fare ciò che rende felici: perché la felicità non è un ideale della ragione, bensì dell'immaginazione, e riposa su meri fondamenti empirici, da cui invano ci si attende-

Handlung bestimmen sollten, dadurch die Totalität einer in der Tat unendlichen Reihe von Folgen erreicht würde. Dieser Imperativ der Klugheit würde indessen, wenn man annimmt, die Mittel zur Glückseligkeit ließen sich sicher angeben, ein analytisch-praktischer Satz sein, denn er ist von dem Imperativ der Geschicklichkeit nur darin unterschieden, daß bei diesem der Zweck bloß möglich, bei jenem aber gegeben ist; da beide aber bloß die Mittel zu demjenigen gebieten, von dem man voraussetzt, daß man es als Zweck wollte, so ist der Imperativ, der das Wollen der Mittel für den, der den Zweck will, gebietet, in beiden Fällen analytisch. Es ist also in Ansehung der Möglichkeit eines solchen Imperativs auch keine Schwierigkeit.

Dagegen wie der Imperativ der *Sittlichkeit* möglich sei, ist ohne Zweifel die einzige einer Auflösung bedürftige Frage, da er gar nicht hypothetisch ist und also die objektiv-vorgestellte Notwendigkeit sich auf keine Voraussetzung stützen kann, wie bei den hypothetischen Imperativen. Nur ist immer hierbei nicht aus der Acht zu lassen, daß es *durch kein Beispiel*, mithin empirisch auszumachen sei, ob es überall irgend einen dergleichen Imperativ gebe, sondern zu besorgen, daß alle, die kategorisch scheinen, doch versteckterweise hypothetisch sein mögen. Z. B. wenn es heißt: du sollst nichts betrüglich versprechen, und man nimmt an, daß die Notwendigkeit dieser Unterlassung nicht etwa bloße Ratgebung zur Vermeidung irgend eines anderen Übels sei, sodaß es etwa hieße: du sollst nicht lügenhaft versprechen, damit du nicht, wenn es offenbar wird, dich um den Kredit bringest; sondern wenn man behauptet, eine Handlung dieser Art müsse für sich selbst als böse betrachtet werden, der Imperativ des Verbots sei also kategorisch: so kann man doch in keinem Beispiel mit Gewißheit dartun, daß der Wille hier ohne andere Triebfeder bloß durchs Gesetz bestimmt werde, ob es gleich so scheint; denn es ist immer möglich, daß insgeheim Furcht vor

rebbe che determinino un'azione da cui dovrebbe dipendere una serie di conseguenze, in realtà, infinita. Ma, supposto che si potessero indicare con sicurezza i mezzi per la felicità, codesto imperativo della saggezza sarebbe, tuttavia, una proposizione analiticamente pratica. Esso si distingue dall'imperativo dell'abilità perché, in questo, lo scopo è solo possibile, e nell'altro è dato: ma, per il resto, entrambi comandano soltanto i mezzi rispetto a ciò che si presuppone di volere, come scopo. Insomma, l'imperativo che comanda di volere il mezzo a chi vuole lo scopo è, in entrambi i casi, analitico. La possibilità di un tale imperativo non presenta, dunque, alcuna difficoltà.

Per contro, come sia possibile l'imperativo della *moralità* è, senza dubbio, l'unico problema che richieda una soluzione, non essendo tale imperativo per nulla ipotetico, e non potendosi, quindi, appoggiare la sua necessità, rappresentata come oggettiva, su nessun presupposto, come accade negli imperativi ipotetici. Ma, nel considerare questo problema, non si deve mai tralasciare che non dobbiamo *mai* desumere *da un esempio*, e cioè empiricamente, se, in genere, vi sia un imperativo siffatto, bensì preoccuparci del fatto che tutti gli imperativi, che sembrano categorici, potrebbero, tuttavia, essere occultamente ipotetici. Se, per esempio, si dice: tu non devi promettere falsamente; e si assume che la necessità di questo divieto non si riduca a un consiglio per evitare questo o quel male, come se si dicesse: tu non devi promettere falsamente per non perdere credito quando la menzogna divenga palese; se si assume, cioè, che un'azione di questa specie debba per se stessa essere considerata come malvagia, e che l'imperativo che la vieta sia, pertanto, categorico, tuttavia non si può far vedere con certezza in nessun esempio che la volontà, qui, si determini unicamente per la legge, senza nessun altro movente, anche se apparentemente è proprio così. Infatti, è sempre possibile che qualche timore di essere sver-

Beschämung, vielleicht auch dunkle Besorgnis anderer Gefahren Einfluß auf den Willen haben möge. Wer kann das Nichtsein einer Ursache durch Erfahrung beweisen, da diese nichts weiter lehrt, als daß wir jene nicht wahrnehmen? Auf solchen Fall aber würde der sogenannte moralische Imperativ, der als ein solcher kategorisch und unbedingt erscheint, in der Tat nur eine pragmatische Vorschrift sein, die uns auf unserm Vorteil aufmerksam macht, und uns bloß lehrt, diesen in acht zu nehmen.

Wir werden also die Möglichkeit eines *kategorischen* Imperativs gänzlich *a priori* zu untersuchen haben, da uns hier der Vorteil nicht zustatten kommt, daß die Wirklichkeit desselben in der Erfahrung gegeben und also die Möglichkeit nicht zur Festsetzung, sondern bloß zur Erklärung nötig wäre. Soviel ist indessen vorläufig einzusehen: daß der kategorische Imperativ allein als ein praktisches *G e s e t z* laute, die übrigen insgesamt zwar *Prinzipien* des Willens, aber nicht Gesetze heißen können: weil, was bloß zur Erreichung einer beliebigen Absicht zu tun notwendig ist, an sich als zufällig betrachtet werden kann, und wir von der Vorschrift jederzeit los sein können, wenn wir die Absicht aufgeben, dahingegen das unbedingte Gebot dem Willen kein Belieben in Ansehung des Gegenteils frei läßt, mithin allein diejenige Notwendigkeit bei sich führt, welche wir zum Gesetze verlangen.

Zweitens ist bei diesem kategorischen Imperativ oder Gesetze der Sittlichkeit der Grund der Schwierigkeit (die Möglichkeit desselben einzusehen) auch sehr groß. Er ist ein synthetisch-praktischer Satz\* *a priori*, und da die Möglichkeit der Sätze dieser Art einzusehen soviel Schwierigkeit in der

\* Ich verknüpfe mit dem Willen, ohne vorausgesetzte Bedingung aus irgend einer Neigung, die Tat *a priori*, mithin notwendig (obgleich nur objektiv d. i. unter der Idee einer Vernunft, die über alle subjektiven Bewegursachen völlige Gewalt hätte). Dieses ist also ein praktischer Satz, der das Wollen einer Handlung nicht aus einem anderen, schon vorausgesetzten analytisch ableitet (denn wir haben

gognati, o anche una oscura preoccupazione di altri pericoli possa aver influito sulla volontà. Chi mai potrà dimostrare l'assenza di una causa con l'esperienza, dal momento che quest'ultima altro non ci insegna se non che noi non la percepiamo? Ma per questa via il cosiddetto imperativo morale, che, come tale, appare categorico e incondizionato, di fatto sarebbe solo un precetto pragmatico, che ci rende attenti al nostro vantaggio e ci insegna solo a tenerne conto.

Noi dobbiamo, dunque, indagare la possibilità di un imperativo *categorico* interamente *a priori*, poiché, in questo caso, noi non disponiamo del vantaggio di trovarne data la realtà nell'esperienza, sicché scoprirne la possibilità non serve a stabilire che c'è, ma soltanto a spiegarlo. Frattanto, una cosa da intendersi preliminarmente è che solo l'imperativo categorico suona come una *l e g g e* pratica, mentre tutti gli altri possono, bensì, chiamarsi *principi* della volontà, ma non leggi. Infatti, ciò che è necessario semplicemente per raggiungere un qualche scopo può essere considerato in sé come accidentale, e noi ci possiamo sempre esimere dal precetto rinunciando allo scopo; per contro, il comando incondizionato non lascia alla volontà alcuna scelta di preferire il contrario ed è il solo, pertanto, che comporti quella necessità che è propria della legge.

In secondo luogo, nel caso di questo imperativo categorico, o legge della moralità, la ragione per cui è difficile intendere come sia possibile è molto rilevante. Si tratta di una proposizione *a priori* sinteticamente pratica\*: e, poiché intendere la possibilità di proposizioni di

\* Io connetto *a priori* l'azione con la volontà, senza la condizione presupposta di una qualche inclinazione: la connetto, perciò, necessariamente (sebbene solo in senso oggettivo, cioè sotto l'idea di una ragione che avesse piena potestà su tutte le motivazioni soggettive). Questa è, dunque, una proposizione pratica che non fa derivare analiticamente il volere di un'azione da un'altra proposizione già accertata (poiché noi non ab-

theoretischen Erkenntnis hat, so läßt sich leicht abnehmen, daß sie in der praktischen nicht weniger haben werde.

Bei dieser Aufgabe wollen wir zuerst versuchen, ob nicht vielleicht der bloße Begriff eines kategorischen Imperativs auch die Formel desselben an die Hand gebe, die den Satz enthält, der allein ein kategorischer Imperativ sein kann; denn wie ein solches absolutes Gebot möglich sei, wenn wir auch gleich wissen, wie es lautet, wird noch besondere und schwere Bemühung erfordern, die wir aber zum letzten Abschnitte aussetzen.

Wenn ich mir einen *hypothetischen* Imperativ überhaupt denke, so weiß ich nicht zum voraus, was er enthalten werde: bis mir die Bedingung gegeben ist. Denke ich mir aber einen *kategorischen* Imperativ, so weiß ich sofort, was er enthalte. Denn da der Imperativ außer dem Gesetze nur die Notwendigkeit der *Maxime*\* enthält, diesem Gesetze gemäß zu sein, das Gesetz aber keine Bedingung enthält, auf die es eingeschränkt war, so bleibt nichts als die Allgemeinheit eines Gesetzes überhaupt übrig, welchem die *Maxime* der Handlung gemäß sein soll, und welche Gemäßheit allein der Imperativ eigentlich als notwendig vorstellt.

Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger und zwar dieser: *handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.*

keinen so vollkommenen Willen), sondern mit dem Begriffe des Willens eines vernünftigen Wesens unmittelbar als etwas, das in ihm nicht enthalten ist, verknüpft.

\* *Maxime* ist das subjektive Prinzip zu handeln und muß vom *objektiven Prinzip*, nämlich dem praktischen Gesetze, unterschieden werden. Jene enthält die praktische Regel, die die Vernunft den Bedingungen des Subjekts gemäß (öfters der Unwissenheit oder auch den Neigungen desselben) bestimmt, und ist also der Grundsatz, nach welchem das Subjekt *handelt*; das Gesetz aber ist das objektive Prinzip, gültig für jedes vernünftige Wesen, und der Grundsatz, nach dem es *handeln soll*, d. i. ein Imperativ.

questa specie è così difficile nel conoscere teoretico, è facile desumere che la difficoltà non sarà minore in campo pratico.

Nell'affrontare il problema, cerchiamo anzitutto se, per caso, il semplice concetto di un imperativo categorico non fornisca anche la sua formula, contenente quell'unica proposizione in cui un imperativo categorico può consistere. Capire, poi, come sia possibile un tal comando assoluto, anche quando sappiamo com'esso suona, richiederà ancora gravi e speciali sforzi: ma noi li riserviamo per l'ultima sezione.

Quando io considero, in generale, un imperativo *ipotesico*, non so in precedenza che cosa conterrà: fin quando, cioè, la condizione non mi sia indicata. Se, però, penso un imperativo *categorico*, so immediatamente che cosa contiene. Poiché, infatti, all'infuori della legge, l'imperativo contiene solo la necessità della *massima*\* di conformarsi a tale legge, mentre la legge non contiene alcuna condizione a cui vada riferita, non rimane se non l'universalità di una legge in generale<sup>13</sup>, a cui la *massima* dell'azione debba conformarsi: ed è solo questa conformità ciò che l'imperativo propriamente rappresenta come necessario.

L'imperativo categorico è, dunque, uno solo, e precisamente il seguente: *agisci solo secondo quella massima che tu puoi volere, al tempo stesso, che divenga una legge universale.*

biamo una volontà così perfetta), bensì lo connette col concetto della volontà di un essere razionale immediatamente, come qualcosa che, pure, non è contenuto in esso.

\* *Massima* è il principio soggettivo per cui si agisce, e deve essere distinta dal *principio oggettivo*, cioè dalla legge pratica. Quella contiene la regola pratica che determina la ragione conformemente alle condizioni del soggetto (spesso conformemente all'ignoranza, o anche alle inclinazioni del soggetto), ed è, dunque, il principio secondo cui il soggetto *agisce*; la legge, per contro, è il principio oggettivo valido per ogni essere razionale, il principio secondo cui si *deve agire*: cioè un imperativo.

Wenn nun aus diesem einigen Imperativ alle Imperativen der Pflicht als aus ihrem Prinzip abgeleitet werden können, so werden wir, ob wir es gleich unausgemacht lassen, ob nicht überhaupt das, was man Pflicht nennt, ein leerer Begriff sei, doch wenigstens anzeigen können, was wir dadurch denken und was dieser Begriff sagen wolle.

Weil die Allgemeinheit des Gesetzes, wonach Wirkungen geschehen, dasjenige ausmacht, was eigentlich *Natur* im allgemeinsten Verstande (der Form nach), d. i. das Dasein der Dinge heißt, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist, so könnte der allgemeine Imperativ der Pflicht auch so lauten: *handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte.*

Nun wollen wir einige Pflichten herzählen, nach der gewöhnlichen Einteilung derselben in Pflichten gegen uns selbst und gegen andere Menschen, in vollkommene und unvollkommene Pflichten.\*

1. Einer, der durch eine Reihe von Übeln, die bis zur Hoffnungslosigkeit angewachsen ist, einen Überdruß am Leben empfindet, ist noch soweit im Besitze seiner Vernunft, daß er sich selbst fragen kann, ob es auch nicht etwa der Pflicht gegen sich selbst zuwider sei, sich das Leben zu nehmen. Nun versucht er: ob die Maxime seiner Handlung wohl ein allgemeines Naturgesetz werden könne. Seine Maxime aber ist: ich mache es mir aus Selbstliebe zum Prinzip, wenn das Leben bei seiner längeren Frist mehr Übel droht, als es

\* Man muß hier wohl merken, daß ich die Einteilung der Pflichten für eine künftige *Metaphysik der Sitten* mir gänzlich vorbehalte diese hier also nur als beliebig (um meine Beispiele zu ordnen) dastehe. Übrigens verstehe ich hier unter einer vollkommenen Pflicht diejenige, die keine Ausnahme zum Vorteil der Neigung gestattet und da habe ich nicht bloß äußere, sondern auch innere *vollkommene Pflichten*, welches dem in Schulen angenommenen wortgebrauch zuwiderläuft, ich aber hier nicht zu verantworten gemeint bin, weil es zu meiner Absicht einerlei ist, ob man es mir einräumt oder nicht.

Se, ora, da quest'unico imperativo possiamo derivare tutti gli imperativi del dovere come dal loro principio, possiamo – lasciando impregiudicato il problema se ciò che si chiama dovere non sia, per avventura, un concetto vuoto – mostrare per lo meno che cosa noi pensiamo con esso, e che cosa tale concetto voglia dire.

Dato che l'universalità della legge, secondo cui hanno luogo gli effetti, costituisce ciò che si chiama propriamente *natura* in generale (secondo la forma), cioè l'esistenza di cose in quanto determinata secondo leggi generali, l'imperativo universale del dovere potrebbe anche suonare così: *agisci come se la massima della tua azione dovesse, per tua volontà, divenire una legge universale di natura*<sup>14</sup>.

Indichiamo ora alcuni doveri particolari, distinti, nel modo consueto, in doveri verso noi stessi e doveri verso gli altri uomini, nonché in doveri perfetti e imperfetti\*.

1. Un tale, colpito da una serie di sciagure tali da portarlo alla disperazione, prova disgusto per la vita; ma è ancora a tal segno in possesso della sua ragione, da domandarsi se il togliersi la vita non contrasti con il dovere che ha verso se stesso. Allora esamina se la massima della sua azione possa ben divenire una legge universale di natura. Ma la sua massima è: per amor di me, mi formo il principio che, se la vita, col suo perdurare, mi minaccia più male di quanto mi prometta di piacevolezza, io

\* Va osservato che io qui mi sono riservato la classificazione dei doveri per una futura *metafisica dei costumi*, lasciandola del tutto impregiudicata. Essa si trova qui, quindi, solo come una classificazione qualsiasi (per dare ordine ai miei esempi). Per il resto, per *dovere perfetto* intendo quel dovere che non concede eccezione a vantaggio dell'inclinazione e, in questo senso, io ho doveri perfetti, non soltanto esterni, ma anche interni: cosa che va contro l'uso linguistico accolto nelle scuole; ma di ciò non devo rispondere qui, essendo indifferente al mio assunto se la cosa mi venga concessa o no.

Annehmlichkeit verspricht, es mir abzukürzen. Es fragt sich nur noch, ob dieses Prinzip der Selbstliebe ein allgemeines Naturgesetz werden könne. Da sieht man aber bald, daß eine Natur, deren Gesetz es wäre, durch dieselbe Empfindung, deren Bestimmung es ist, zur Beförderung des Lebens anzutreiben, das Leben selbst zu zerstören, ihr selbst widersprechen und also nicht als Natur bestehen würde, mithin jene Maxime unmöglich als allgemeines Naturgesetz stattfinden könne und folglich dem obersten Prinzip aller Pflicht gänzlich widerstreite.

2. Ein anderer sieht sich durch Not gedrungen, Geld zu borgen. Er weiß wohl, daß er nicht wird bezahlen können, sieht aber auch, daß ihm nichts geliehen werden wird, wenn er nicht festiglich verspricht, es zu einer bestimmten Zeit zu bezahlen. Er hat Lust, ein solches Versprechen zu tun; aber noch hat er soviel Gewissen, sich zu fragen: ist es nicht unerlaubt und pflichtwidrig, sich auf solche Art aus Not zu helfen? Gesetzt, er beschlösse es doch, so würde seine Maxime der Handlung so lauten: wenn ich mich in Geldnot zu sein glaube, so will ich Geld borgen und versprechen, es zu bezahlen, ob ich gleich weiß, es werde niemals geschehen. Nun ist dieses Prinzip der Selbstliebe oder der eigenen Zuträglichkeit mit meinem ganzen künftigen Wohlbefinden vielleicht wohl zu vereinigen, allein jetzt ist die Frage: ob es recht sei? Ich verwandle also die Zumutung der Selbstliebe in ein allgemeines Gesetz und richte die Frage so ein: wie es dann stehen würde, wenn meine Maxime ein allgemeines Gesetz würde. Da sehe ich nun sogleich, daß sie niemals als allgemeines Naturgesetz gelten und mit sich selbst zusammenstimmen könne, sondern sich notwendig widersprechen müsse. Denn die Allgemeinheit eines Gesetzes, daß jeder, nachdem er in Not zu sein gläubt, versprechen könne, was ihm einfällt mit dem Vorsatz, es nicht zu halten, würde das Versprechen und den Zweck, den man damit haben mag, selbst unmöglich machen, indem niemand glauben würde, daß ihm was ver-

me la accorcio. Basta ora domandarsi se un tal principio dell'amor di sé possa divenire una legge universale di natura: allora si vede subito che una natura in cui fosse legge che, quello stesso sentimento che è destinato a promuovere la vita, distrugga la vita stessa, è una natura in sé contraddittoria e, quindi, non può sussistere come natura. Pertanto, quella massima non può fungere da legge universale di natura, e contrasta interamente col principio supremo di ogni dovere.

2. Un altro si trova nella necessità di prendere a prestito denaro. Sa bene che non sarà in grado di rifonderlo, ma si rende anche conto che il denaro non gli verrebbe prestato, se egli non promettesse risolutamente che pagherà, in un tempo determinato. Ha ben voglia di fare una simile promessa, ma ha ancora abbastanza coscienza per domandarsi: non è forse illecito e contrario al dovere trarsi d'impaccio in un modo siffatto? Qualora tuttavia vi si decidesse, la massima della sua azione suonerebbe così: se giudico di aver necessità di denaro, lo prenderò a prestito e prometterò di restituirlo, pur sapendo che questo non avverrà mai. Ora questo principio dell'amor di sé, o del proprio vantaggio, può darsi che si lasci conciliare benissimo con tutto il mio benessere futuro: ma la domanda è se sia giusto. Trasformo allora la pretesa dell'amor di sé in una legge universale, e pongo la domanda così: che cosa risulterebbe, se la mia massima divenisse una legge universale? Mi accorgo allora che mai una legge di natura del genere potrebbe valere e coerire con se stessa, ma che dovrebbe necessariamente entrare in contraddizione. Infatti, l'universalità di una legge secondo cui, quando uno si giudica in stato di necessità, può promettere ciò che gli viene in mente, con la riserva di non mantenere, renderebbe impossibile la promessa e lo scopo stesso che si vuol raggiungere: nessuno crederebbe che gli sia fatta una promessa, ma



sprochen sei, sondern über alle solche Äußerung als eitles Vorgeben lachen würde.

3. Ein dritter findet in sich ein Talent, welches vermittelt einiger Kultur ihn zu einem in allerlei Absicht brauchbaren Menschen machen könnte. Er sieht sich aber in bequemen Umständen und zieht vor, lieber dem Vergnügen nachzuhängen, als sich mit Erweiterung und Verbesserung seiner glücklichen Anlagen zu bemühen. Noch fragt er aber, ob außer der Übereinstimmung, die seine Maxime der Verwahrlosung seiner Naturgaben mit seinem Hange zur Ergötzlichkeit an sich hat, sie auch mit dem, was man Pflicht nennt, übereinstimme? Da sieht er nun, daß zwar eine Natur nach einem solchen allgemeinen Gesetze immer noch bestehen könne, obgleich der Mensch (so wie der Südsee-Einwohner) sein Talent rosten ließe und sein Leben bloß auf Müßiggang, Ergötzlichkeit, Fortpflanzung, mit einem Wort auf Genuß zu verwenden bedacht wäre; allein er kann unmöglich w o l l e n, daß dieses ein allgemeines Naturgesetz werde oder als ein solches in uns durch Naturinstinkt gelegt sei. Denn als ein vernünftiges Wesen will er notwendig, daß alle Vermögen in ihm entwickelt werden, weil sie ihm doch zu allerlei möglichen Absichten dienlich und gegeben sind.

Noch denkt ein vierter, dem es wohl geht, indessen er sieht, daß andere mit großen Mühseligkeiten zu kämpfen haben (denen er auch wohl helfen könnte): was gehts mich an? mag doch ein jeder so glücklich sein, als es der Himmel will oder er sich selbst machen kann, ich werde ihm nichts entziehen ja nicht einmal beneiden; nur zu seinem Wohlbefinden oder seinem Beistande in der Not habe ich nicht Lust etwas beizutragen! Nun könnte allerdings, wenn eine solche Denkungsart ein allgemeines Naturgesetz würde, das menschliche Geschlecht gar wohl bestehen und ohne Zweifel noch besser, als wenn jedermann von Teilnahme und Wohlwollen schwatzt auch sich beeifert, gelegentlich dergleichen auszuüben, dagegen aber auch, wo er nur kann,

tutti riderebbero di proposizioni del genere, come di un vano tentativo di inganno <sup>15</sup>.

3. Un terzo si trova in possesso di un talento che, opportunamente coltivato, potrebbe renderlo un uomo prezioso sotto molti rispetti. Si trova, tuttavia, in felici condizioni di fortuna, e preferisce abbandonarsi al godimento che affaticarsi a migliorare la sua felice disposizione naturale. Allora si domanda se la sua massima, di vanificare le sue doti naturali abbandonandosi al piacere, oltre ad andar d'accordo con se stessa vada anche d'accordo con ciò che si chiama dovere. E allora si accorge che una natura che segua una siffatta legge universale potrebbe, è vero, sussistere, anche se l'uomo (come l'abitante dei mari del Sud) lascia arrugginire il proprio talento e inclina a dissipare la propria vita unicamente nell'ozio, nel godimento, nella riproduzione, in una parola, nel piacere; ma che, tuttavia, è impossibile v o l e r e che ciò divenga una legge universale di natura, ovvero un istinto posto dalla natura in noi. Come essere razionale, infatti, egli vuole necessariamente che tutte le sue facoltà si sviluppino, poiché esse gli son date perché possano servire per ogni genere di fini.

Ancora: un quarto, a cui le cose vanno bene, ma che vede altri intorno a lui lottare contro grandi difficoltà (ed egli potrebbe facilmente aiutarli) pensa: che cosa me ne importa? Sia ognuno felice tanto quanto il cielo gli concede, o quanto riesce a rendersi tale da sé: io non gli porterò via nulla e non lo invidierò; ma non ho nessuna voglia di contribuire al suo benessere o ad assisterlo nelle sue necessità. Ora, senza dubbio, se questo modo di pensare divenisse una legge universale di natura, il genere umano potrebbe benissimo sussistere; e, senza dubbio, meglio che quando ciascuno chiacchiera di partecipazione e di benevolenza, e anche mostra zelo quando se ne presenta l'occasione, ma, per contro, non appena

beträgt, das Recht der Menschen verkauft oder ihm sonst Abbruch tut. Aber obgleich es möglich ist, daß nach jener Maxime ein allgemeines Naturgesetz wohl bestehen könnte, so ist es doch unmöglich, zu *wollen*, daß ein solches Prinzip als Naturgesetz allenthalben gelte. Denn ein Wille, der dieses beschlösse, würde sich selbst widerstreiten, indem der Fälle sich doch manche ereignen können, wo er anderer Liebe und Teilnehmung bedarf, und wo er durch ein solches aus seinem eigenen Willen entsprungenes Naturgesetz sich selbst alle Hoffnung des Beistandes, den er sich wünscht, rauben würde.

Dieses sind nun einige von den vielen wirklichen oder wenigstens von uns dafür gehaltenen Pflichten, deren Ableitung aus dem einigen angeführten Prinzip klar in die Augen fällt. Man muß *wollen können*, daß eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde: dies ist der Kanon der moralischen Beurteilung derselben überhaupt. Einige Handlungen sind so beschaffen, daß ihre Maxime ohne Widerspruch nicht einmal als allgemeines Naturgesetz *gedacht* werden kann; weit gefehlt, daß man noch *wollen* könne, es *sollte* ein solches werden. Bei anderen ist zwar jene innere Unmöglichkeit nicht anzutreffen, aber es ist doch unmöglich zu *wollen*, daß ihre Maxime zur Allgemeinheit eines Naturgesetzes erhoben werde, weil ein solcher Wille sich selbst widersprechen würde. Man sieht leicht: daß die erstere der strengen oder engeren (unnachlässlichen) Pflicht, die zweite nur der weiteren (verdienstlichen) Pflicht widerstreite, und so alle Pflichten, was die Art der Verbindlichkeit (nicht das Objekt ihrer Handlung) betrifft, durch diese Beispiele in ihrer Abhängigkeit von dem einigen Prinzip vollständig aufgestellt werden.

Wenn wir nun auf uns selbst bei jeder Übertretung einer Pflicht Acht haben, so finden wir, daß wir wirklich nicht *wollen*, es solle unsere Maxime ein allgemeines Gesetz werden, denn das ist uns unmöglich, sondern das Gegenteil derselben soll vielmehr allgemein ein Gesetz bleiben; nur nehmen wir

può, mente, si lascia corrompere o infrange in ogni modo i diritti altrui. Ma, sebbene sia possibile che sussista una legge universale di natura ispirata a quella massima, è tuttavia impossibile *volere* che un tal principio viga in ogni caso, come legge di natura. Infatti, una volontà che volesse questo contraddirebbe se stessa, potendosi ben presentare casi in cui essa ha bisogno dell'amore e della partecipazione altrui, e in cui una legge siffatta, uscita dalla sua stessa volontà, impedirebbe a lei stessa di sperare nell'aiuto desiderato.

Questi sono alcuni dei molti doveri reali, o giudicati tali, la cui classificazione si lascia facilmente desumere dal principio proposto. Si deve *poter volere* che una massima della nostra azione divenga legge universale: questo è il canone del giudizio morale dato su di essa. Alcune azioni sono tali, che la loro massima non può neppure essere *pensata*, senza contraddizione, come una legge universale di natura: tanto ci manca che si possa *volere* che lo divengano. In altre, per contro, non si trova una siffatta impossibilità interna: tuttavia è impossibile *volere* che la loro massima venga innalzata all'universalità di una legge di natura, perché una tal volontà contraddirebbe se stessa. Si vede facilmente che la prima massima va contro un dovere stretto o rigoroso (inderogabile), la seconda solo contro un dovere più largo (supererogatorio, o meritorio). Con ciò, grazie a questi esempi, tutti i doveri vengono compiutamente classificati nella loro dipendenza da un unico principio, per ciò che concerne il tipo della loro obligatorietà (non l'oggetto dell'azione da compiersi).

Se, ora, badiamo a quel che avviene in noi quando trasgrediamo un dovere, ci accorgiamo che ciò che noi vogliamo veramente non è che la nostra massima divenga una legge universale, perché questo ci è impossibile, bensì, appunto, che rimanga universalmente una legge esattamente il contrario di ciò che vogliamo. Solo ci

uns die Freiheit, für uns (oder auch nur für diesmal) zum Vorteil unserer Neigung davon eine *Ausnahme* zu machen. Folglich, wenn wir alles aus einem und demselben Gesichtspunkte, nämlich der Vernunft, erwögen, so würden wir einen Widerspruch in unserem eigenen Willen antreffen, nämlich daß ein gewisses Prinzip objektiv als allgemeines Gesetz notwendig sei und doch subjektiv nicht allgemein gelten, sondern Ausnahmen verstatten sollte. Da wir aber einmal unsere Handlung aus dem Gesichtspunkte eines ganz der Vernunft gemäßen, dann aber auch ebendieselbe Handlung aus dem Gesichtspunkte eines durch Neigung affizierten Willens betrachten, so ist wirklich hier kein Widerspruch, wohl aber ein Widerstand der Neigung gegen die Vorschrift der Vernunft (*antagonismus*), wodurch die Allgemeinheit des Prinzips (*universalitas*) in eine bloße Gemeingültigkeit (*generalitas*) verwandelt wird, dadurch das praktische Vernunftprinzip mit der Maxime auf dem halben Wege zusammenkommen soll. Ob nun dieses gleich in unserem eigenen unparteiisch angestellten Urteile nicht gerechtfertigt werden kann, so beweist es doch, daß wir die Gültigkeit des kategorischen Imperativs wirklich anerkennen und uns (mit aller Achtung für denselben) nur einige, wie es uns scheint, unerhebliche und uns abgedrungene Ausnahmen erlauben.

Wir haben soviel also wenigstens dargetan, daß, wenn Pflicht ein Begriff ist, der Bedeutung und wirkliche Gesetzgebung für unsere Handlungen enthalten soll, diese nur in kategorischen Imperativen, keineswegs aber in hypothetischen ausgedrückt werden könne; imgleichen haben wir, welches schon viel ist, den Inhalt des kategorischen Imperativs, der das Prinzip aller Pflicht (wenn es überhaupt dergleichen gäbe) enthalten müßte, deutlich und zu jedem Gebrauche bestimmt dargestellt. Noch sind wir aber nicht soweit, *a priori* zu beweisen, daß dergleichen Imperativ wirklich stattfindet, daß es ein praktisches Gesetz gebe, welches schlechterdings und ohne alle Triebfedern für sich gebietet, und daß die Befolgung dieses Gesetzes Pflicht sei.

prendiamo la libertà nel nostro caso (e foss'anche solo per questa volta) di fare un'*eccezione* a vantaggio della nostra inclinazione. Di conseguenza, se soppesassimo tutto da un solo e identico punto di vista, cioè secondo ragione, troveremmo nella nostra volontà una contraddizione, e cioè: che oggettivamente un certo principio sia necessario come legge universale, e tuttavia soggettivamente non valga sempre, ma conceda eccezioni. Se non che, dato che una volta noi consideriamo la nostra azione dal punto di vista di una volontà perfettamente conforme alla ragione, un'altra volta consideriamo la stessa azione dal punto di vista di una volontà affetta da inclinazioni, in realtà qui non si produce nessuna contraddizione, bensì un'opposizione (*antagonismus*) dell'inclinazione contro il precetto della ragione. Con ciò l'universalità del principio (*universalitas*) viene trasformata in una semplice generalità (*generalitas*), in cui il principio pratico razionale s'incontra con la massima a mezza strada. Sebbene un nostro giudizio imparziale non possa giustificarlo, ciò mostra, tuttavia, che noi riconosciamo effettivamente la validità dell'imperativo categorico: soltanto (col massimo rispetto verso di esso) ci permettiamo una, così ci sembra, irrilevante eccezione, riservata a noi.

Fin qui abbiamo per lo meno mostrato che, se il dovere è un concetto dotato di significato e di effettiva giurisdizione sulle nostre azioni, questo non si può in nessun modo esprimere negli imperativi ipotetici, ma solo nell'imperativo categorico. Inoltre, abbiamo indicato chiaramente e determinatamente, per ogni uso, il contenuto dell'imperativo categorico, il quale dovrebbe contenere il principio di ogni dovere (sempre che ce ne siano): e questo non è poco. Non siamo, però, ancora giunti a dimostrare che un tal imperativo esista realmente, e che vi sia una legge pratica che comanda di per sé, con forza assoluta e al di fuori di ogni altro movente; e, infine, che l'obbedienza a tale legge sia dovere.

Bei der Absicht, dazu zu gelangen, ist es von der äußersten Wichtigkeit, sich dieses zur Warnung dienen zu lassen, daß man es sich ja nicht in den Sinn kommen lasse, die Realität dieses Prinzips aus der *besonderen Eigenschaft der menschlichen Natur* ableiten zu wollen. Denn Pflicht soll praktisch-unbedingte Notwendigkeit der Handlung sein; sie muß also für alle vernünftige Wesen (auf die nur überall ein Imperativ treffen kann) gelten und *allein darum* auch für allen menschlichen Willen ein Gesetz sein. Was dagegen aus der besonderen Naturanlage der Menschheit, was aus gewissen Gefühlen und Hange, ja sogar womöglich aus einer besonderen Richtung, die der menschlichen Vernunft eigen wäre und nicht notwendig für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens gelten müßte, abgeleitet wird, das kann zwar eine Maxime für uns, aber kein Gesetz abgeben: ein subjektiv Prinzip, nach welchem wir handeln zu dürfen Hang und Neigung haben, aber nicht ein objektives, nach welchem wir *angewiesen* wären zu handeln, wengleich aller unser Hang, Neigung und Natureinrichtung dawider wäre, sogar, daß es um desto mehr die Erhabenheit und innere Würde des Gebots in einer Pflicht beweist, je weniger die subjektiven Ursachen dafür, je mehr sie dagegen sind, ohne doch deswegen die Nötigung durchs Gesetz nur im mindesten zu schwächen und seiner Gültigkeit etwas zu benehmen.

Hier sehen wir nun die Philosophie in der Tat auf einen mißlichen Standpunkt gestellt, der fest sein soll, unerachtet er weder im Himmel noch auf der Erde an etwas gehängt oder woran gestützt wird. Hier soll sie ihre Lauterkeit beweisen als Selbhalterin ihrer Gesetze, nicht als Herold derjenigen, welche ihr ein eingepflanzter Sinn oder wer weiß welche vormundschaftliche Natur einflüstert, die insgesamt, sie mögen immer besser sein als gar nichts, doch niemals Grundsätze abgeben können, die die Vernunft diktiert, und die durchaus völlig *a priori* ihren Quell und hiermit zugleich ihr gebieten-

A questo scopo è estremamente importante tener presente, a titolo di avvertimento, che non può venir in mente di desumere la realtà di detto principio dalla *particolare costituzione della natura umana*. Il dovere dev'essere, infatti, una necessità praticamente incondizionata dell'azione, e deve, quindi, valere per tutti gli esseri razionali (a cui possa comunque riferirsi un imperativo), e *solo per questo* essere una legge anche, in particolare, per tutte le volontà umane. Ciò che, per contro, dovesse valere in forza della particolare disposizione dell'umanità – ciò che ci appartenesse per particolari sentimenti e inclinazioni, o addirittura, se possibile, per uno specifico indirizzo proprio della ragione umana, e non valesse necessariamente per la volontà di ogni essere razionale –, questo potrebbe essere, bensì, una massima per noi, ma non fornire una legge: potrebb'essere un principio soggettivo, secondo il quale abbiamo inclinazione o propensione ad agire, ma non un principio oggettivo, secondo il quale siamo *obbligati* ad agire, quand'anche ogni nostra propensione, inclinazione o disposizione naturale vi contrasti; al punto che la sublimità e l'intrinseca dignità del comando tanto più risplende in un dovere, quanto meno le cause soggettive gli sono favorevoli, e quanto più gli sono contrarie, senza perciò indebolire per nulla la coazione esercitata dalla legge o togliere qualcosa alla sua validità.

Vediamo, qui, la filosofia collocata effettivamente in una posizione critica, che essa deve mantenere anche se non riesce ad agganciarla a nulla nel cielo, o ad appoggiarla a nulla sulla terra. Qui essa deve dimostrare la sua genuinità, come conservatrice autonoma delle sue leggi, e non come semplice annunziatrice di quelle che le suggerisce una sensibilità innata, o una natura, chi sa come, tutrice. Tutte queste cose possono essere meglio di niente, ma non forniscono mai principi dettati dalla ragione. Questi devono avere la loro fonte e, con ciò, la loro obbligatorietà interamente *a priori*: non attendersi nulla

des Ansehen haben müssen: nichts von der Neigung des Menschen, sondern alles von der Obergewalt des Gesetzes und der schuldigen Achtung für dasselbe zu erwarten, oder den Menschen widrigenfalls zur Selbstverachtung und innerem Abscheu zu verurteilen.

Alles also, was empirisch ist, ist als Zutat zum Prinzip der Sittlichkeit nicht allein dazu ganz untauglich, sondern der Lauterkeit der Sitten selbst höchst nachteilig, an welchen der eigentliche und über allen Preis erhabene Wert eines schlechtdings guten Willens eben darin besteht, daß das Prinzip der Handlung von allen Einflüssen zufälliger Gründe, die nur Erfahrung an die Hand geben kann, frei sei. Wider diese Nachlässigkeit oder gar niedrige Denkungsart in Aufsuchung des Prinzips unter empirischen Bewegursachen und Gesetzen kann man auch nicht zu viel und zu oft Warnungen ergehen lassen, indem die menschliche Vernunft in ihrer Ermüdung gern auf diesem Polster ausruht, und in dem Traume süßer Vorspiegelungen (die sie doch statt der Juno eine Wolke umarmen lassen) der Sittlichkeit einen aus Gliedern ganz verschiedener Abstammung zusammengeflickten Bastard unterschiebt, der allem ähnlich sieht, was man daran sehen will, nur der Tugend nicht, für den, der sie einmal in ihrer wahren Gestalt erblickt hat.\*

Die Frage ist also diese: ist es ein notwendiges Gesetz für alle vernünftige Wesen, ihre Handlungen jederzeit nach solchen Maximen zu beurteilen, von denen sie selbst wollen können, daß sie zu allgemeinen Gesetzen dienen sollen? Wenn es ein solches ist, so muß es (völlig *a priori*) schon mit dem Begriffe des Willens eines vernünftigen Wesens

\* Die Tugend in ihrer eigentlichen Gestalt erblicken, ist nichts anderes als die Sittlichkeit von aller Beimischung des Sinnlichen und allem unechten Schmuck des Lohns oder der Selbstliebe entkleidet darzustellen. Wie sehr sie alsdann alles übrige, was den Neigungen reizend erscheint, verdunkele, kann jeder vermittelst des mindesten Versuchs seiner nicht ganz für alle Abstraktion verdorbenen Vernunft leicht inne werden.

dall'inclinazione dell'uomo, ma tutto dall'autorità della legge e dal doveroso rispetto che le si deve portare; oppure, in caso contrario, condannare l'uomo al disprezzo e ad un'intima ripugnanza verso se stesso.

Ogni elemento empirico, dunque, che volesse aggiungersi al principio della moralità, non solo sarebbe a ciò del tutto inadatto, ma porterebbe un danno estremo alla schiettezza dei costumi. Qui il genuino valore di una volontà assolutamente buona – valore che si eleva al di sopra di tutto ciò che ha un prezzo – consiste appunto nel fatto che il principio dell'azione sia libero da tutti gli influssi di motivi accidentali, che solo l'esperienza può fornire. Contro questa negligenza, o addirittura bassezza d'animo, nel cercare il principio tra motivi e leggi di ordine empirico, non si metterà mai in guardia abbastanza, dato che la ragione umana volentieri si adagia, stanca, su queste piume; e nelle dolci rappresentazioni del sogno (per cui, in luogo di Giunone, abbraccia una nuvola<sup>16</sup>) sostituisce alla moralità un bastardo, rappezzato da membra di tutt'altra discendenza, che assomiglia a tutto ciò che si vuole vedervi, salvo che alla virtù, agli occhi di colui che, almeno una volta, l'ha scorta nel suo vero volto\*.

La questione è, dunque, la seguente: è una legge necessaria per tutti gli esseri razionali, che essi giudichino sempre le loro azioni secondo massime tali di cui sia possibile volere che servano da leggi universali? Se è così, questo dev'essere connesso (del tutto *a priori*) già col

\* Scorgere la virtù nel suo aspetto genuino non è altro che mostrare la moralità spogliata da ogni mescolanza del sensibile e da ogni lenocinio di premio o di amor di sé. Come essa, allora, oscuri tutto il resto, che può apparire attraente alle inclinazioni, lo può intendere con un minimo di riflessione chiunque conservi una ragione non priva del tutto della capacità di astrarre.

überhaupt verbunden sein. Um aber diese Verknüpfung zu entdecken, muß man, so sehr man sich auch sträubt, einen Schritt hinaus tun nämlich zur Metaphysik, obgleich in ein Gebiet derselben, welches von dem der spekulativen Philosophie unterschieden ist nämlich in die Metaphysik der Sitten. In einer praktischen Philosophie, wo es uns nicht darum zu tun ist Gründe anzunehmen von dem, was *geschieht*, sondern Gesetze von dem, was *geschehen soll*, ob es gleich niemals geschieht, d. i. objektiv-praktische Gesetze: da haben wir nicht nötig, über die Gründe Untersuchung anzustellen, warum etwas gefällt oder mißfällt, wie das Vergnügen der bloßen Empfindung vom Geschmacke, und ob dieser von einem allgemeinen Wohlgefallen der Vernunft unterschieden sei; worauf Gefühl der Lust und Unlust beruhe, und wie hieraus Begierden und Neigungen, aus diesen aber durch Mitwirkung der Vernunft Maximen entspringen; denn das gehört alles zu einer empirischen Seelenlehre welche den zweiten Teil der Naturlehre ausmachen würde, wenn man sie als *Philosophie der Natur* betrachtet, sofern sie auf *empirischen Gesetzen* gegründet ist. Hier aber ist vom objektiv-praktischen Gesetze die Rede, mithin von dem Verhältnisse eines Willens zu sich selbst, sofern er sich bloß durch Vernunft bestimmt, da denn alles, was aufs Empirische Beziehung hat, von selbst wegfällt; weil, wenn die *Vernunft für sich allein* das Verhalten bestimmt (wovon wir die Möglichkeit jetzt eben untersuchen wollen), sie dieses notwendig *a priori* tun muß.

Der Wille wird als ein Vermögen gedacht, *der Vorstellung gewisser Gesetze* gemäß sich selbst zum Handeln zu bestimmen. Und ein solches Vermögen kann nur in vernünftigen Wesen anzutreffen sein. Nun ist das, was dem Willen zum objektiven Grunde seiner Selbstbestimmung dient, der *Zweck*, und dieser, wenn er durch bloße Vernunft gegeben wird, muß für alle vernünftige Wesen gleich gelten. Was dagegen bloß den Grund der Möglichkeit der Handlung enthält, deren Wirkung Zweck ist, heißt das *Mittel*. Der subjektive Grund des Begehrens ist die *Triebfeder*, der objektive des Wollens der *Bewegungsgrund*; daher der Unterschied zwi-

concetto della volontà di un essere razionale in genere. Ma per scoprire questa connessione occorre, per quanto si recalcitri, fare un passo più in là: precisamente alla metafisica, sia pure a una sua branca distinta da quella della filosofia speculativa, e cioè alla metafisica dei costumi. In una filosofia pratica, dove non abbiamo da occuparci delle ragioni di ciò che *accade*, bensì delle leggi di ciò che *deve accadere*, quand'anche non accadesse mai, cioè di leggi oggettivamente pratiche, non occorre mettersi a indagare i fondamenti per cui qualcosa piace o non piace, avviene come per la soddisfazione della semplice sensazione di gusto; né se questo vada distinto da una approvazione universale della ragione. Né occorre indagare su che cosa si fondi il sentimento del piacere e del dispiacere, e come di qui nascano massime, anche con la collaborazione della ragione. Infatti, tutto questo appartiene a una psicologia empirica che, se si vuol considerare la dottrina della natura come *filosofia della natura*<sup>17</sup>, ne costituirà la seconda parte, fondata su *leggi empiriche*. Qui si tratta, però, di leggi oggettivamente pratiche, e, pertanto, del rapporto di una volontà con se stessa, in quanto determinato unicamente dalla ragione; e tutto ciò che ha rapporto con l'empiria ne cade, pertanto, fuori. Se, infatti, la *ragione* determina il comportamento *di per sé sola* (e di ciò dobbiamo ora indagare la possibilità), occorre che lo faccia necessariamente *a priori*.

La volontà è pensata come una facoltà di determinarsi all'azione *secondo la rappresentazione di certe leggi*. E una tal facoltà può incontrarsi solo in un essere razionale. Ora, ciò che serve alla volontà come fondamento oggettivo della sua autodeterminazione è lo scopo: e questo, quando sia dato dalla pura ragione, deve valere egualmente per tutti gli esseri razionali. Ciò che, per contro, contiene solo il fondamento della possibilità dell'azione, il cui effetto è lo *scopo*, si chiama *mezzo*. Il fondamento soggettivo del desiderio è il *movente*, quello oggettivo del volere è il *motivo*<sup>18</sup>: di qui la distinzione tra

schen subjektiven Zwecken, die auf Triebfedern beruhen, und objektiven, die auf Bewegungsgründe ankommen, welche für jedes vernünftige Wesen gelten. Praktische Prinzipien sind *formal*, wenn sie von allen subjektiven Zwecken abstrahieren; sie sind aber *material*, wenn sie diese, mithin gewisse Triebfedern zum Grunde legen. Die Zwecke, die sich ein vernünftiges Wesen als *Wirkungen* seiner Handlung nach Belieben vorsetzt (materiale Zwecke), sind insgesamt nur relativ; denn nur bloß ihr Verhältnis auf ein besonders geartetes Begehungsvermögen des Subjekts gibt ihnen den Wert, der daher keine allgemeinen, für alle vernünftige Wesen und auch nicht für jedes Wollen gültige und notwendige Prinzipien, d. i. praktische Gesetze, an die Hand geben kann. Daher sind alle diese relativen Zwecke nur der Grund von hypothetischen Imperativen.

Gesetzt aber, es gäbe etwas, *dessen Dasein an sich selbst* einen absoluten Wert hat, was, als *Zweck an sich selbst*, ein Grund bestimmter Gesetze sein könnte, so würde in ihm, und nur in ihm allein der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs d. i. praktischen Gesetzes liegen.

Nun sage ich: der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen *existiert* als Zweck an sich selbst, *nicht bloß als Mittel* zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muß in allen seinen sowohl auf sich selbst als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit *zugleich als Zweck* betrachtet werden. Alle Gegenstände der Neigungen haben nur einen bedingten Wert; denn wenn die Neigungen und darauf gegründete Bedürfnisse nicht wären, so würde ihr Gegenstand ohne Wert sein. Die Neigungen selber aber, als Quellen der Bedürfnisse, haben so wenig einen absoluten Wert, um sie selbst zu wünschen, daß vielmehr gänzlich davon frei zu sein, der allgemeine Wunsch eines jeden vernünftigen Wesens sein muß. Also ist der Wert aller durch unsere Handlung *zu erwerbenden* Gegenstände jederzeit bedingt. Die Wesen, deren Dasein zwar nicht auf unserem Willen, sondern der Natur beruht, haben dennoch, wenn sie vernunftlose Wesen sind, nur einen

scopi soggettivi, che dipendono da moventi, e scopi oggettivi, fondati su motivi che valgono per ogni essere razionale. I principi pratici sono *formali* quando fanno astrazione da tutti gli scopi soggettivi; sono *materiali* quando pongono a fondamento codesti scopi e, perciò, determinati moventi. Gli scopi che un essere razionale si pone a suo piacere, come *effetti* della sua azione (scopi materiali), sono tutti relativi soltanto: infatti, solo il loro rapporto con una facoltà di desiderare del soggetto, conformata in un certo modo, conferisce loro il valore che, pertanto, non può fornire alcun principio universale e necessario, che valga per ogni essere razionale e per qualsiasi volontà: cioè, non può fornire leggi pratiche. Tutti questi scopi relativi sono, perciò, fondamento solo di imperativi ipotetici.

Posto, però, che vi sia qualcosa *la cui esistenza ha in se stessa* un valore assoluto, e che, come *fine in sé*, possa essere fondamento di determinate leggi, in ciò, e soltanto in ciò, si troverebbe il fondamento di un possibile imperativo categorico, cioè della legge pratica.

Ora io dico: l'uomo, e ogni essere razionale in genere, *esiste* come scopo in se stesso, e *non solo come mezzo* perché sia usato da questa o quella volontà; in tutte le sue azioni, dirette, sia verso se stesso, sia verso altri esseri razionali, esso dev'essere sempre considerato, *al tempo stesso, anche come un fine*<sup>19</sup>. Tutti gli oggetti delle inclinazioni non hanno se non un valore condizionato, perché, qualora non esistessero le inclinazioni e i bisogni che su essi si fondano, anche il loro oggetto sarebbe senza valore. Le inclinazioni stesse, però, come fonti di bisogno, hanno così poco un valore assoluto, che le renda desiderabili, che, anzi, qualsiasi essere razionale deve piuttosto universalmente desiderare di esserne libero. Dunque, il valore di tutti gli oggetti *da ottenere* col nostro agire è sempre condizionato. Gli enti la cui esistenza non deriva dalla nostra volontà, bensì dalla natura, quando siano realtà prive di ragione, hanno unicamente

relativen Wert, als Mittel, und heißen daher *Sachen*, dagegen vernünftige Wesen *Personen* genannt werden, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst, d. i. als etwas, das nicht bloß als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet, mithin sofern alle Willkür einschränkt (und ein Gegenstand der Achtung ist). Dies sind also nicht bloß subjektive Zwecke, deren Existenz als Wirkung unserer Handlung *für uns* einen Wert hat: sondern *objektive Zwecke* d. i. Dinge, deren Dasein an sich selbst Zweck ist, und zwar ein solcher, an dessen Statt kein anderer Zweck gesetzt werden kann, dem sie *bloß* als Mittel zu Diensten stehen sollten, weil ohne dieses überall gar nichts von *absolutem Werte* würde angetroffen werden; wenn aber aller Wert bedingt, mithin zufällig wäre, so könnte für die Vernunft überall kein oberstes praktisches Prinzip angetroffen werden.

Wenn es denn also ein oberstes praktisches Prinzip und in Ansehung des menschlichen Willens einen kategorischen Imperativ geben soll, so muß es ein solches sein, das aus der Vorstellung dessen, was notwendig für jedermann Zweck ist, weil es *Zweck an sich selbst* ist, ein *objektives* Prinzip des Willens ausmacht, mithin zum allgemeinen praktischen Gesetz dienen kann. Der Grund dieses Prinzips ist: *die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst*. So stellt sich notwendig der Mensch sein eigenes Dasein vor; sofern ist es also ein *subjektives* Prinzip menschlicher Handlungen. So stellt sich aber auch jedes andere vernünftige Wesen sein Dasein zufolge ebendesselben Vernunftgrundes, der auch für mich gilt, vor\*; also ist es zugleich ein *objektives* Prinzip, woraus als einem obersten praktischen Grunde alle Gesetze des Willens müssen abgeleitet werden können. Der praktische Imperativ wird also folgender sein: *Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines*

\* Diesen Satz stelle ich hier als Postulat auf. Im letzten Abschnitte wird man die Gründe dazu finden.

un valore relativo, di mezzi, e si chiamano perciò *cose*. Per contro, gli esseri razionali son chiamati *persone*, perché la loro natura li designa, già essa, come fini in sé, cioè come qualcosa che non può venire adoperato esclusivamente quale mezzo: e, pertanto, tale natura pone un limite all'arbitrio (ed è oggetto di rispetto). Questi non sono, dunque, scopi puramente soggettivi, la cui esistenza, come effetto della nostra azione, abbia un valore *per noi*: sono *scopi oggettivi*, cioè cose la cui esistenza è un fine in sé, tale che al suo posto non se ne può mettere nessun altro, e del quale i fini soggettivi dovrebbero stare al servizio, come *semplici* mezzi, perché senza di esso non vi sarebbe, in generale, nessun *valore assoluto*. Ma, se ogni valore fosse condizionato e pertanto accidentale, la ragione non potrebbe possedere nessun principio pratico supremo.

Se ha da esservi, dunque, un principio pratico supremo, e un imperativo categorico che comanda alla volontà dell'uomo, questo deve derivare dalla rappresentazione di ciò che è necessariamente uno scopo per ognuno, essendo *fine in se stesso*: e, come tale, costituire un principio *oggettivo* della volontà, che serva di legge pratica universale. Il fondamento di tale principio è: *la natura razionale esiste come un fine in sé*. Così, necessariamente, l'uomo si rappresenta la propria esistenza; e in tale senso, questo è un principio *soggettivo* dell'azione umana. Allo stesso modo, però, si rappresenta la propria esistenza anche ogni altro essere razionale, in conseguenza, appunto, dello stesso fondamento razionale che vale anche per me\*: esso è dunque al tempo stesso un principio *oggettivo*, da cui si devono poter derivare, come da un fondamento pratico supremo, tutte le leggi della volontà. L'imperativo pratico sarà, dunque, il seguente: *agisci in modo da considerare l'umanità, sia nella*

\* Pongo qui questa proposizione come postulato: nell'ultima sezione se ne troveranno i fondamenti.



*jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.* Wir wollen sehen, ob sich dieses bewerkstelligen lasse.

Um bei den vorigen Beispielen zu bleiben, so wird

*Erstlich* nach dem Begriffe der notwendigen Pflicht gegen sich selbst derjenige, der mit Selbstmorde umgeht, sich fragen, ob seine Handlung mit der Idee der Menschheit *als Zweck an sich selbst* zusammen bestehen könne? Wenn er, um einem beschwerlichen Zustande zu entfliehen, sich selbst zerstört, so bedient er sich einer Person bloß *als eines Mittels* zur Erhaltung eines erträglichen Zustandes bis zu Ende des Lebens. Der Mensch aber ist keine Sache, mithin nicht etwas, das *bloß* als Mittel gebraucht werden kann, sondern muß bei allen seinen Handlungen jederzeit als Zweck an sich selbst betrachtet werden. Also kann ich über den Menschen in meiner Person nicht disponieren, ihn zu verstümmeln, zu verderben oder zu töten. (Die nähere Bestimmung dieses Grundsatzes zur Vermeidung alles Mißverständes, z. B. der Amputation der Glieder, um mich zu erhalten, der Gefahr, der ich mein Leben aussetze, um mein Leben zu erhalten usw., muß ich hier vorbeigehen; sie gehört zur eigentlichen Moral.)

*Zweitens*, was die notwendige oder schuldige Pflicht gegen andere betrifft, so wird der, so ein lügenhaftes Versprechen gegen andere zu tun im Sinne hat, sofort einsehen, daß er sich eines anderen Menschen *bloß als Mittels* bedienen will, ohne daß dieser zugleich den Zweck in sich enthalte. Denn der, den ich durch ein solches Versprechen zu meinen Absichten brauchen will, kann unmöglich in meine Art, gegen ihn zu verfahren, einstimmen und also selbst den Zweck dieser Handlung enthalten. Deutlicher fällt dieser Widerstreit gegen das Prinzip anderer Menschen in die Augen, wenn man Beispiele von Angriffen auf Freiheit und Eigentum anderer herbeizieht. Denn da leuchtet klar ein, daß der Übertreter der Rechte der Menschen sich der Person anderer bloß als Mittel zu bedienen gesonnen sei, ohne in Betracht zu ziehen, daß sie als vernünftige Wesen jederzeit zugleich als Zwecke, d. i. nur als

*tua persona, sia nella persona di ogni altro, sempre anche al tempo stesso come scopo, e mai come semplice mezzo.* Vediamo se ciò si possa mettere in pratica.

Tornando agli esempi precedenti, domandiamoci:

*In primo luogo*, secondo il concetto del dovere necessario verso se stesso, colui che commette suicidio compie un'azione compatibile con l'idea dell'umanità come *fine in sé*? Se, per sfuggire a una condizione dolorosa, egli si distrugge, si serve di una persona unicamente come di *un mezzo* per conservare uno stato sopportabile fino alla fine della vita. Ma l'uomo non è una cosa, e, perciò, non è qualcosa che si possa adoperare *solo* come mezzo: in tutte le sue azioni egli deve essere considerato, al tempo stesso, come un *fine in sé*. Io non dispongo quindi dell'uomo, nella mia persona, per mutilarlo, danneggiarlo o distruggerlo. (Qui devo tralasciare ogni determinazione più precisa di questo principio, intesa ad evitare ogni equivoco circa l'amputazione di membra per salvare la vita, circa il pericolo a cui uno espone la vita per conservarla, e così via: tali questioni rientrano nella dottrina morale vera e propria.)

*In secondo luogo*, per ciò che riguarda il dovere necessario obbligatorio verso gli altri, colui che ha intenzione di fare agli altri una promessa menzognera si accorgerà immediatamente che vuole servirsi di un altro *solo come di un mezzo*, senza rispettarlo al tempo stesso come uno scopo. Infatti, colui che, con una tal promessa, io adopero per i miei fini non può in nessun modo esser d'accordo con il mio modo di comportarmi verso di lui, e non può, quindi, avere in sé lo scopo di una siffatta azione. Più chiaramente ancora colpisce il contrasto col principio del dovere verso altri uomini, se si portano esempi di aggressioni alla libertà e alla proprietà. Perché qui appare evidente che il trasgressore dei diritti dell'uomo intende servirsi della persona degli altri solo come di un mezzo, senza considerare che essi, come esseri razionali, devono sempre essere trattati anche come

solche, die von ebenderselben Handlung auch in sich den Zweck müssen enthalten können, geschätzt werden sollen.\*

*Drittens*, in Ansehung der zufälligen (verdienstlichen) Pflicht gegen sich selbst ist's nicht genug, daß die Handlung nicht der Menschheit in unserer Person als Zweck an sich selbst widerstreite, sie muß auch *dazu zusammenstimmen*. Nun sind in der Menschheit Anlagen zu größerer Vollkommenheit, die zum Zwecke der Natur in Ansehung der Menschheit in unserem Subjekt gehören; diese zu vernachlässigen, würde allenfalls wohl mit der *Erhaltung* der Menschheit als Zwecks an sich selbst aber nicht der *Beförderung* dieses Zwecks bestehen können.

*Viertens*, in Betreff der verdienstlichen Pflicht gegen andere ist der Naturzweck, den alle Menschen haben, ihre eigene Glückseligkeit. Nun würde zwar die Menschheit bestehen können, wenn niemand zu des anderen Glückseligkeit was beitrüge, dabei aber ihr nichts vorsätzlich entzöge; allein es ist dieses doch nur eine negative und nicht positive Übereinstimmung zur *Menschheit als Zweck an sich selbst*, wenn jedermann auch nicht die Zwecke anderer, soviel an ihm ist, zu befördern trachtete. Denn das Subjekt, welches Zweck an sich selbst ist, dessen Zwecke müssen, wenn jene Vorstellung bei mir *alle* Wirkung tun soll, auch soviel möglich *meine* Zwecke sein.

Dieses Prinzip der Menschheit und jeder vernünftigen Natur überhaupt *als Zwecks an sich selbst* (welche) die oberste einschränkende Bedingung der Freiheit der Handlungen

\* Man denke ja nicht, daß hier das triviale *quod tibi non vis fieri* usw. [Was du nicht willst, daß dir geschehe, das usw. A. d. H.] zur Richtschnur oder Prinzip dienen könne. Denn es ist, obzwar mit verschiedenen Einschränkungen, nur aus jenem abgeleitet, es kann kein allgemeines Gesetz sein, denn es enthält nicht den Grund der Pflichten gegen sich selbst, nicht der Liebespflichten gegen andere (denn mancher würde es gerne eingehen, daß andere ihm nicht wohl tun sollen, wenn er es nur überhoben sein dürfte, ihnen Wohltat zu erzeugen), endlich nicht der schuldigen Pflichten gegeneinander; denn der Verbrecher würde aus diesem Grunde gegen seine strafenden Richter argumentieren usw.

scopi, cioè come tali che possano contenere anche in sé lo scopo di quella precisa azione\*.

*In terzo luogo*, rispetto al dovere accidentale (supererogatorio) verso se stessi, non basta che l'azione non contrasti con l'umanità come scopo nella nostra persona: occorre anche che *concordi* con tale scopo. Ora, nell'uomo si trovano disposizioni ad una maggiore perfezione, che rientrano tra gli scopi della natura rispetto all'umanità nel nostro soggetto: il trascurarle sarebbe, bensì, in ogni caso compatibile con la *conservazione* dell'umanità come scopo in sé, ma non con la *promozione* di tale scopo.

*In quarto luogo*, per quel che riguarda il dovere supererogatorio verso gli altri, lo scopo naturale, proprio di tutti gli uomini, è la loro felicità. Ora, l'umanità potrebbe, bensì, sussistere anche se nessuno contribuisse alla felicità degli altri senza tuttavia detrarre nulla ad essa intenzionalmente: se non che questo è un concordare solo negativo, e non positivo, con *l'umanità come fine in sé*, quando nessuno si sforzi di promuovere, per quanto può, anche i fini degli altri. Infatti, il soggetto fine a se stesso è un soggetto tale che i suoi scopi, se quella rappresentazione ha da avere presso di me *tutta* la sua efficacia, devono anche, per quanto possibile, essere scopi *miei*.

Questo principio dell'umanità, e di ogni natura razionale in genere, *come fine in sé* (che è la condizione li-

\* Non si pensi che qui possa servire da filo conduttore il precetto comune: *quod tibi non vis fieri...*, etc.: perché questo è soltanto un suo derivato, non senza limitazioni. Esso non può costituire una legge universale, perché non contiene il fondamento dei doveri verso di sé, e neppure dei doveri di carità verso gli altri (perché a qualcuno potrebbe anche andar bene che gli altri non rechino beneficio a lui, purché egli sia scaricato dell'obbligo di beneficiare gli altri); e, infine, neppure dei doveri reciproci in senso stretto: perché il criminale, in base a quel principio, potrebbe argomentare contro il giudice che lo condanna, e così via.

eines jeden Menschen ist), ist nicht aus der Erfahrung entlehnt: erstlich, wegen seiner Allgemeinheit, da es auf alle vernünftige Wesen überhaupt geht, worüber etwas zu bestimmen keine Erfahrung zureicht; zweitens, weil darin die Menschheit nicht als Zweck des Menschen (subjektiv), d. i. als Gegenstand, den man sich von selbst wirklich zum Zwecke macht, sondern als objektiver Zweck, der, wir mögen Zwecke haben welche wir wollen, als Gesetz die oberste einschränkende Bedingung aller subjektiven Zwecke ausmachen soll, vorgestellt wird, mithin aus reiner Vernunft entspringen muß. Es liegt nämlich der Grund aller praktischen Gesetzgebung *objektiv in der Regel* und der Form der Allgemeinheit, die sie ein Gesetz (allenfalls Naturgesetz) zu sein fähig macht (nach dem ersten Prinzip), *subjektiv* aber im *Zwecke*, das Subjekt aller Zwecke aber ist jedes vernünftige Wesen, als Zweck an sich selbst (nach dem zweiten Prinzip); hieraus folgt nun das dritte praktische Prinzip des Willens, als oberste Bedingung der Zusammenstimmung desselben mit der allgemeinen praktischen Vernunft, die Idee *des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens*.

Alle Maximen werden nach diesem Prinzip verworfen, die mit der eigenen allgemeinen Gesetzgebung des Willens nicht zusammen bestehen können. Der Wille wird also nicht lediglich dem Gesetze unterworfen, sondern so unterworfen, daß er auch *als selbstgesetzgebend* und eben um deswillen allererst dem Gesetze (davon er selbst sich als Urheber betrachten kann) unterworfen angesehen werden muß.

Die Imperativen nach der vorigen Vorstellungsart, nämlich der allgemein einer *Naturordnung* ähnlichen Gesetzmäßigkeit der Handlungen, oder des allgemeinen *Zweckvorzuges* vernünftiger Wesen an sich selbst, schlossen zwar von ihrem gebietenden Ansehen alle Beimischung irgend eines Interesses als Triebfeder aus, ebendadurch daß sie als kategorisch vorgestellt wurden; sie wurden aber nur kategorisch *angenommen*, weil man dergleichen annehmen mußte, wenn man den Begriff von Pflicht erklären wollte. Daß es

mitativa suprema della libertà d'azione di ciascun uomo) non è tratto dall'esperienza: in primo luogo, per la sua universalità, riguardando tutti gli esseri razionali in genere, circa i quali nessuna esperienza potrebbe dirci qualcosa; in secondo luogo, perché qui l'umanità non è rappresentata come scopo degli uomini (soggettivamente), cioè come un oggetto che uno, di per sé, si proponga come scopo, bensì come scopo oggettivo che, quali che siano gli scopi che effettivamente abbiamo, ha da costituire la suprema condizione limitativa di ogni scopo soggettivo: e ciò non può scaturire se non dalla pura ragione. *Oggettivamente*, infatti, il fondamento di ogni legislazione pratica si trova nella *regola* e nella forma dell'universalità, che la rende capace (secondo il primo principio) di essere una legge (analoga alla legge di natura); ma *soggettivamente* si trova nello *scopo*. Ora, soggetto di tutti gli scopi è ciascun essere razionale come fine in sé (in base al secondo principio). Segue ora di qui il terzo principio pratico della volontà, come condizione suprema del suo accordo con la ragion pratica universale: *l'idea della volontà di ogni essere razionale come di una volontà universalmente legislatrice*.

In base a questo principio, vengono respinte tutte le massime non compatibili con una legislazione universale propria della volontà. Non solo, quindi, la volontà viene sottoposta alla legge, ma vi viene sottoposta in modo da dover essere considerata anche *come legislatrice rispetto a se stessa*, e solo per questo, appunto, sottomessa alla legge (di cui essa stessa può considerarsi come l'autrice).

Gli imperativi – così rappresentati come una legislazione rispetto alle azioni, o alla *scelta* universale *di scopi*, da parte degli esseri razionali come tali, analoga a un *ordinamento* universale *della natura* – escludono, bensì, dalla loro capacità coercitiva qualsiasi mescolanza di interessi come moventi, per il fatto, appunto, d'essere stati rappresentati come categorici: ma essi sono stati *ammessi* come categorici perché è necessario ammettere impe-

aber praktische Sätze gäbe, die kategorisch geböten, könnte für sich nicht bewiesen werden, so wenig wie es überhaupt in diesem Abschnitte auch hier noch geschehen kann; allein eines hätte doch geschehen können, nämlich: daß die Lossagung von allem Interesse beim Wollen aus Pflicht, als das spezifische Unterscheidungszeichen des kategorischen vom hypothetischen Imperativ, in dem Imperativ selbst durch irgend eine Bestimmung, die er enthielte, mit angedeutet würde, und dieses geschieht in gegenwärtiger dritten Formel des Prinzips, nämlich der Idee des Willens eines jeden vernünftigen Wesens als *allgemeingesetzgebenden Willens*.

Denn wenn wir einen solchen denken, so kann, obgleich ein Wille, *der unter Gesetzen steht*, noch vermittelt eines Interesses an dieses Gesetz gebunden sein mag, dennoch ein Wille, der selbst zuoberst gesetzgebend ist, unmöglich sofern von irgend einem Interesse abhängen; denn ein solcher abhängender Wille würde selbst noch eines anderen Gesetzes bedürfen, welches das Interesse seiner Selbstliebe auf die Bedingung seiner Gültigkeit zum allgemeinen Gesetz einschränkte.

Also würde das *Prinzip* eines jeden menschlichen Willens als *eines durch alle seine Maximen allgemein gesetzgebenden Willens\**, wenn es sonst mit ihm nur seine Richtigkeit hätte, sich zum kategorischen Imperativ darin *wohl schicken*, daß es, eben um der Idee der allgemeinen Gesetzgebung willen, sich *auf kein Interesse gründet* und also unter allen möglichen Imperativen allein *unbedingt* sein kann; oder noch besser, indem wir den Satz umkehren: wenn es einen kategorischen Imperativ gibt (d. i. ein Gesetz für jeden Willen eines vernünftigen Wesens), so kann er nur gebieten, alles aus der Maxime seines Willens als eines solchen zu tun, der zugleich sich selbst als *allgemein gesetzgebend* zum Gegenstande

\* Ich kann hier, Beispiele zur Erläuterung dieses Prinzips anzuführen, überhoben sein, denn die, so zuerst den kategorischen Imperativ und seine Formel erläuterten, können hier alle zu eben dem Zwecke dienen.

rativi del genere, se si vuole spiegare il concetto del dovere. Se, però, vi siano proposizioni pratiche che comandano categoricamente, non poteva di per sé esser provato, né in generale, in questa sezione, e neanche ancora in questo punto particolare. Una sola cosa si poteva fare: indicare l'indipendenza da qualsiasi interesse della volontà per dovere, come carattere distintivo specifico dell'imperativo categorico rispetto all'ipotetico: indicare questa indipendenza nell'imperativo stesso, mediante una qualche determinazione, che esso contenga. E questo è stato fatto nella presente terza formula del principio, e cioè nell'idea della volontà di ogni essere razionale come *volontà universalmente legislatrice*<sup>20</sup>.

Se, infatti, pensiamo una cosa del genere, è vero bensì che una volontà che *sta sotto leggi* può esser legata alla legge anche da un interesse; ma una volontà che sia il suo stesso legislatore supremo non può, in quanto tale, dipendere da un qualsiasi interesse: perché una tal volontà dipendente implicherebbe una legge ulteriore, che limiti l'interesse del suo amor di sé alla condizione di valere come legge universale.

Dunque, il *principio* per cui ogni volontà umana è una *volontà universalmente legislatrice mediante tutte le sue massime\**, se soltanto potesse affermarsi nel volere umano, si *accorderebbe* in ciò *perfettamente* con l'imperativo categorico. Appunto in virtù dell'idea di una legislazione universale, esso *non si fonda su nessun interesse*, e, quindi, tra tutti gli imperativi possibili è il solo che possa essere *incondizionato*. La cosa si vede ancor meglio rovesciando la proposizione: se c'è un imperativo categorico (cioè una legge per la volontà di ogni essere razionale), esso può comandare solo di operare esclusivamente in base alla massima di un volere tale che possa

\* Posso esimermi qui dal portare esempi a chiarimento di questo principio, perché tutti quelli portati più su a chiarimento dell'imperativo categorico e delle sue formule possono servire a tale scopo.

haben könnte; denn alsdann nur ist das praktische Prinzip und der Imperativ, dem er gehorcht, unbedingt, weil er gar kein Interesse zum Grunde haben kann.

Es ist nun kein Wunder, wenn wir auf alle bisherigen Bemühungen, die jemals unternommen worden, um das Prinzip der Sittlichkeit ausfindig zu machen, zurücksehen, warum sie insgesamt haben fehlschlagen müssen. Man sah den Menschen durch seine Pflicht an Gesetze gebunden, man ließ es sich aber nicht einfallen, daß er nur *seiner eigenen* und dennoch *allgemeinen Gesetzgebung* unterworfen sei, und daß er nur verbunden sei, seinem eigenen, dem Naturzwecke nach aber allgemein gesetzgebenden Willen gemäß zu handeln. Denn wenn man sich ihn nur als einem Gesetz (welches es auch sei) unterworfen dachte: so mußte dieses irgend ein Interesse als Reiz oder Zwang bei sich führen, weil es nicht als Gesetz aus *seinem* Willen entsprang, sondern dieser gesetzmäßig von *etwas anderem* genötigt wurde, auf gewisse Weise zu handeln. Durch diese ganz notwendige Folgerung aber war alle Arbeit, einen obersten Grund der Pflicht zu finden, unwiederbringlich verloren. Denn man bekam niemals Pflicht, sondern Notwendigkeit der Handlung aus einem gewissen Interesse heraus. Dieses mochte nun ein eigenes oder fremdes Interesse sein. Aber alsdann mußte der Imperativ jederzeit bedingt ausfallen und konnte zum moralischen Gebote gar nicht taugen. Ich will also diesen Grundsatz das Prinzip der *A u t o n o m i e* des Willens im Gegensatz mit jedem anderen, das ich deshalb zur *H e t e r o n o m i e* zähle, nennen.

Der Begriff eines jeden vernünftigen Wesens, das sich durch alle Maximen seines Willens als allgemein gesetzgebend betrachten muß, um aus diesem Gesichtspunkte sich selbst und seine Handlungen zu beurteilen, führt auf einen ihm anhängenden sehr fruchtbaren Begriff, nämlich den *eines Reichs der Zwecke*.

aver per oggetto se stesso, come universalmente legislatore: poiché in tal caso soltanto il principio pratico, e l'imperativo a cui esso obbedisce, è incondizionato, non avendo a suo fondamento alcun interesse.

Se, ora, guardiamo all'indietro a tutti gli sforzi che fin qui si sono fatti per mettere in luce il principio della moralità, non possiamo meravigliarci che essi fossero destinati tutti, inevitabilmente, all'insuccesso. Si vedeva l'uomo legato dal suo dovere a leggi, ma non veniva in mente che egli fosse sottoposto *solo alla legislazione sua propria, e tuttavia universale*; e che fosse tenuto soltanto ad agire in modo conforme alla propria volontà, in quanto legiferante secondo lo scopo della natura, ma universalmente. Se, infatti, lo si pensava come sottomesso a una legge (quale che sia), si era costretti a supporre che questa comportasse un qualche interesse che fungesse da stimolo o costrizione, non sorgendo essa, come legge, dalla *sua* propria volontà, bensì essendo questa volontà legalmente costretta da *qualcos'altro* a comportarsi in un certo modo. Ma, a causa di questa conseguenza assolutamente necessaria, tutto il lavoro per trovare un principio supremo del dovere andava irrimediabilmente perduto. Infatti, non si mettevano mai le mani sul dovere, bensì su una necessità dell'azione fondata su un qualche interesse. Questo poteva essere un interesse proprio o altrui: ma, allora, l'imperativo doveva inevitabilmente presentarsi come condizionato, e non poteva assolutamente servire come comando etico. Chiamerò dunque questo principio «principio dell'*a u t o n o m i a* della volontà», in contrapposto ad ogni altro, qualificato come principio della *e t e r o n o m i a*.

Il concetto dell'essere razionale in genere – che deve considerarsi in tutte le massime della sua volontà come universalmente legislatore, per giudicare da questo punto di vista se stesso e le sue azioni – ci porta a un concetto connesso col primo e assai fruttuoso: e, cioè, a quello di un *regno dei fini*.

Ich verstehe aber unter einem *Reiche* die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze. Weil nun Gesetze die Zwecke ihrer allgemeinen Gültigkeit nach bestimmen, so wird, wenn man von dem persönlichen Unterschiede vernünftiger Wesen, imgleichen allem Inhalte ihrer Privatzwecke abstrahiert, ein Ganzes aller Zwecke (sowohl der vernünftigen Wesen als Zwecke an sich als auch der eigenen Zwecke, die ein jedes sich selbst setzen mag) in systematischer Verknüpfung, d. i. ein Reich der Zwecke gedacht werden können, welches nach obigen Prinzipien möglich ist.

Denn vernünftige Wesen stehen alle unter dem Gesetz, daß jedes derselben sich selbst und alle anderen *niemals bloß als Mittel*, sondern jederzeit *zugleich als Zweck an sich selbst* behandeln solle. Hierdurch aber entspringt eine systematische Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche objektive Gesetze, d. i. ein Reich, welches, weil diese Gesetze eben die Beziehung dieser Wesen aufeinander als Zwecke und Mittel zur Absicht haben, ein Reich der Zwecke (freilich nur ein Ideal) heißen kann.

Es gehört aber ein vernünftiges Wesen als *Glied* zum Reiche der Zwecke, wenn es darin zwar allgemein gesetzgebend, aber auch diesen Gesetzen selbst unterworfen ist. Es gehört dazu als *Oberhaupt*, wenn es als gesetzgebend keinem Willen eines anderen unterworfen ist.

Das vernünftige Wesen muß sich jederzeit als gesetzgebend in einem durch Freiheit des Willens möglichen Reiche der Zwecke betrachten, es mag nun sein als Glied oder als Oberhaupt. Den Platz des letzteren kann es aber nicht bloß durch die Maxime seines Willens, sondern nur alsdann, wenn es ein völlig unabhängiges Wesen, ohne Bedürfnis und Einschränkung eines dem Willen adäquaten Vermögens ist, behaupten.

Moralität besteht also in der Beziehung aller Handlung auf die Gesetzgebung, dadurch allein ein Reich der Zwecke möglich ist. Diese Gesetzgebung muß aber in jedem vernünftigen Wesen selbst angetroffen werden und aus seinem Willen entspringen können, dessen Prinzip also ist: keine Handlung

Per *regno* intendo il collegamento sistematico di diversi esseri razionali mediante leggi comuni. Ora, poiché le leggi determinano gli scopi per la loro universale validità, se si astrae dalle differenze personali tra gli esseri razionali e, con ciò, da ogni contenuto dei loro scopi privati, sarà possibile pensare in connessione sistematica una totalità dei fini (tanto degli esseri razionali come fini in sé quanto dei singoli scopi che, ciascuno per sé, essi si possono proporre): in altre parole, un regno dei fini, reso possibile dai principi sovraesposti.

Infatti, tutti gli esseri razionali si trovano sotto la legge secondo cui ciascuno di loro deve trattare se stesso, e tutti gli altri, *mai come un semplice mezzo*, ma sempre anche *al tempo stesso come un fine*. Di qui nasce un collegamento sistematico degli esseri razionali mediante leggi oggettive comuni, cioè un regno che, avendo tali leggi in vista appunto le relazioni di esseri razionali tra loro come mezzi e fini, può ben chiamarsi regno dei fini (sia pure come un ideale).

Ma un essere razionale appartiene come *membro* al regno dei fini quando vi si trovi, bensì, come legislatore da un punto di vista universale, ma anche, al tempo stesso, sia sottomesso lui stesso a queste leggi. Vi appartiene, per contro, come *capo supremo* se, essendone legislatore, non è sottomesso alla volontà di nessun altro.

L'essere razionale deve sempre considerarsi come legislatore in un regno dei fini, possibile grazie alla libertà del volere: vi appartenga esso come membro o come capo. Ma il posto di quest'ultimo può rivendicarlo, non semplicemente in virtù della massima del suo volere, bensì solo quando sia un essere del tutto indipendente, libero da bisogni e da limitazioni del suo potere, adeguato alla volontà.

La moralità sussiste, dunque, solo in quel riferirsi di tutte le azioni alla legislazione, che rende possibile un regno dei fini. Tale legislazione, però, deve potersi trovare in ciascun essere razionale e scaturire dalla sua li-

nach einer anderen Maxime zu tun als so, daß es auch mit ihr bestehen könne, daß sie ein allgemeines Gesetz sei, und also nur so, daß der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne. Sind nun die Maximen mit diesem objektiven Prinzip der vernünftigen Wesen, als allgemein gesetzgebend, nicht durch ihre Natur schon notwendig einstimmig, so heißt die Notwendigkeit der Handlung nach jenem Prinzip praktische Nötigung d. i. Pflicht. Pflicht kommt nicht dem Oberhaupte im Reiche der Zwecke, wohl aber jedem Gliede und zwar allen in gleichem Maße zu.

Die praktische Notwendigkeit, nach diesem Prinzip zu handeln, d. i. Pflicht, beruht gar nicht auf Gefühlen, Antrieben und Neigungen, sondern bloß auf dem Verhältnisse vernünftiger Wesen zueinander, in welchem der Wille eines vernünftigen Wesens jederzeit zugleich als gesetzgebend betrachtet werden muß, weil es sie sonst nicht als Zweck an sich selbst denken könnte. Die Vernunft bezieht also jede Maxime des Willens als allgemein gesetzgebend auf jeden anderen Willen und auch auf jede Handlung gegen sich selbst, und dies zwar nicht um irgend eines anderen praktischen Bewegungsgrundes oder künftigen Vorteils willen, sondern aus der Idee der Würde eines vernünftigen Wesens, das keinem Gesetze gehorcht als dem, das es zugleich selbst gibt.

Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen Preis oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes als Äquivalent gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstatet, das hat eine Würde.

Was sich auf die allgemeinen menschlichen Neigungen und Bedürfnisse bezieht, hat einen Marktpreis; das, was, auch ohne ein Bedürfnis vorauszusetzen, einem gewissen Geschmacke, d. i. einem Wohlgefallen am bloßen zwecklosen Spiel unserer Gemütskräfte gemäß ist, einen Affektionspreis; das aber, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann, hat nicht bloß einen relativen

bertà, il cui principio è dunque: non compiere alcuna azione secondo altra massima da quella con cui sia compatibile l'esistenza di una legge universale: in modo, dunque, che la volontà, con la sua massima, possa considerarsi come universalmente legislatrice rispetto a se medesima. Ora, se le massime non concordano necessariamente già per la loro natura con questo principio oggettivo degli esseri razionali come universalmente legislatori, la necessità dell'azione secondo quel principio prende il nome di coazione pratica, cioè di dovere. Il dovere non compete al capo, nel regno dei fini, bensì a ciascun membro e a tutti nella stessa misura.

La necessità pratica di agire secondo questo principio, il dovere, non si fonda punto su sentimenti, stimoli, inclinazioni, ma solo sul rapporto degli esseri razionali gli uni con gli altri, in cui la volontà di un essere razionale deve considerarsi, al tempo stesso, come legislatrice, perché altrimenti nulla si potrebbe pensare come un fine in sé. La ragione riferisce, dunque, ogni massima della volontà come universalmente legislatrice a ogni altra volontà, e anche a ogni azione rispetto a se medesima: e, questo, non in vista di un qualche altro motivo pratico, o di uno sperato vantaggio, bensì per l'idea della dignità di un essere razionale, che non obbedisce ad altra legge da quella che esso stesso si dà.

Nel regno dei fini, tutto ha un prezzo o una dignità. Ha un prezzo ciò, al cui posto può esser messo anche qualcos'altro, di equivalente; per contro, ciò che si innalza al di sopra di ogni prezzo, e perciò non comporta equivalenti, ha una dignità.

Ciò che si riferisce ai comuni bisogni e inclinazioni umani ha un prezzo di mercato; ciò che, anche senza preporre un bisogno, si conforma ad un certo gusto, cioè a un compiacimento del mero gioco, senza scopo, delle facoltà del nostro animo, ha un prezzo d'affezione; ma ciò che costituisce la condizione a cui soltanto qualcosa può essere un fine in sé ha, non soltanto un valore

Wert, d. i. einen Preis, sondern einen inneren Wert, d. i. *Würde*.

Nun ist Moralität die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst sein kann; weil nur durch sie es möglich ist, ein gesetzgebend Glied im Reiche der Zwecke zu sein. Also ist die Sittlichkeit und die Menschheit, sofern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat. Geschicklichkeit und Fleiß im Arbeiten haben einen Marktpreis; Witz, lebhaftige Einbildungskraft und Launen einen Affektionspreis; dagegen Treue im Versprechen, Wohlwollen aus Grundsätzen (nicht aus Instinkt) haben einen inneren Wert. Die Natur sowohl als Kunst enthalten nichts, was sie in Ermangelung derselben an ihre Stelle setzen könnten; denn ihr Wert besteht nicht in Wirkungen, die daraus entspringen, im Vorteil und Nutzen, den sie schaffen, sondern in den Gesinnungen d. i. den Maximen des Willens, die sich auf diese Art in Handlungen zu offenbaren bereit sind, obgleich auch der Erfolg sie nicht begünstigte. Diese Handlungen bedürfen auch keiner Empfehlung von irgend einer subjektiven Disposition oder Geschmack, sie mit unmittelbarer Gunst und Wohlgefallen anzusehen, keines unmittelbaren Hanges oder Gefühles für dieselben; sie stellen den Willen, der sie ausübt, als Gegenstand einer unmittelbaren Achtung dar, dazu nichts als Vernunft gefordert wird, um sie dem Willen *aufzuerlegen*, nicht von ihm zu *erschmeicheln*, welches letztere bei Pflichten ohnedem ein Widerspruch wäre. Diese Schätzung gibt also den Wert einer solchen Denkungsart als Würde zu erkennen und setzt sie über allen Preis unendlich weg, mit dem sie gar nicht in Anschlag und Vergleichung gebracht werden kann, ohne sich gleichsam an der Heiligkeit derselben zu vergreifen.

Und was ist es denn nun, was die sittlich gute Gesinnung oder die Tugend berechtigt, so hohe Ansprüche zu machen? Es ist nichts Geringeres als der Anteil, den sie dem vernünftigen Wesen *an der allgemeinen Gesetzgebung* verschafft und es hierdurch zum Gliede in einem möglichen Reiche der Zwecke

relativo, cioè un prezzo, bensì un valore intrinseco, cioè una *dignità*.

Ora, la moralità è la condizione a cui soltanto un essere razionale può essere un fine in sé, perché solo in grazia di essa è possibile appartenere, come membro legislatore, al regno dei fini. Dunque, la moralità e l'umanità, in quanto capaci di ciò, sono la sola cosa che abbia dignità. L'abilità e la diligenza nel lavoro hanno un prezzo di mercato; lo spirito, la fantasia vivace e l'estro, un prezzo d'affezione; per contro, la fedeltà nel promettere, la benevolenza per principio (non per istinto) hanno un valore intrinseco. In loro mancanza, né la natura né l'arte contengono nulla che si possa collocare al loro luogo: perché il loro valore non consiste negli affetti che ne scaturiscono, nel vantaggio e nell'utilità che procurano, bensì nelle intenzioni, cioè nelle massime della volontà, pronte a manifestarsi in questo modo in azioni, quand'anche il successo non le favorisca. Codeste azioni non abbisognano neppure di una raccomandazione qualsiasi, da parte di una disposizione o di un gusto soggettivi, che inducano a considerarle con immediato favore e compiacimento; non hanno bisogno di nessuna propensione o sentimento immediato di desiderio: esse mostrano, nella volontà che le esercita, l'oggetto di un rispetto immediato, e per questo non si richiede altro che la ragione, per *imporre* alla volontà, non per *ottenere l'obbedienza mediante lusinghe*: ciò che, nel caso di doveri, sarebbe senz'altro una contraddizione. Codesto apprezzamento ci fa dunque riconoscere, nel valore di un modo di pensare siffatto, la dignità, e lo colloca infinitamente al di sopra di ogni prezzo, col quale non lo si può in nessun modo paragonare e commisurare, senza una incomprendione radicale della sua santità.

Che cosa, dunque, autorizza l'intenzione moralmente buona, ovvero la virtù, ad avere così alte pretese? Nulla di meno che la partecipazione, che essa procura all'essere razionale, *a una legislazione universale*, che lo qualifi-



tauglich macht, wozu es durch seine eigene Natur schon bestimmt war, als Zweck an sich selbst und ebendarum als gesetzgebend im Reiche der Zwecke, in Ansehung aller Naturgesetze als frei, nur denjenigen allein gehorchend, die es selbst gibt, und nach welchen seine Maximen zu einer allgemeinen Gesetzgebung (der es sich zugleich selbst unterwirft) gehören können. Denn es hat nichts einen Wert als den, welchen ihm das Gesetz bestimmt. Die Gesetzgebung selbst aber, die allen Wert bestimmt, muß ebendarum eine Würde d. i. unbedingten, unvergleichbaren Wert haben, für welchen das Wort *Achtung* allein den geziemenden Ausdruck der Schätzung abgibt, die ein vernünftiges Wesen über sie anzustellen hat. *Autonomie* ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur.

Die angeführten drei Arten, das Prinzip der Sittlichkeit vorzustellen, sind aber im Grunde nur so viele Formeln ebendesselben Gesetzes, deren die eine die anderen zwei von selbst in sich vereinigt. Indessen ist doch eine Verschiedenheit in ihnen, die zwar eher subjektiv- als objektiv-praktisch ist, nämlich um eine Idee der Vernunft der Anschauung (nach einer gewissen Analogie) und dadurch dem Gefühle näher zu bringen. Alle Maximen haben nämlich

1. eine *Form*, welche in der Allgemeinheit besteht, und da ist die Formel des sittlichen Imperativs so ausgedrückt: daß die Maximen so müssen gewählt werden, als ob sie wie allgemeine Naturgesetze gelten sollten;

2. eine *Materie*, nämlich einen Zweck, und da sagt die Formel: daß das vernünftige Wesen als Zweck seiner Natur nach, mithin als Zweck an sich selbst, jeder Maxime zur einschränkenden Bedingung aller bloß relativen und willkürlichen Zwecke dienen müsse;

3. eine *vollständige Bestimmung* aller Maximen durch jene Formel, nämlich: daß alle Maximen aus eigener Gesetz-

ca come membro di un possibile regno dei fini, a cui egli fu destinato già dalla natura sua propria, come fine in se stesso, e, appunto perciò, come legislatore nel regno dei fini, libero rispetto a ogni legge della natura, dovendo obbedire solo alla legge che esso stesso si dà, e secondo la quale le sue massime possono rientrare in una legislazione universale (a cui esso stesso si sottomette). Infatti, nulla ha un valore che non sia quello che la legge gli conferisce. La legislazione come tale, però, che determina ogni valore, appunto per questo deve avere una dignità, cioè un valore incondizionato e incomparabile, nei cui riguardi la parola «rispetto» è la sola che esprima adeguatamente la stima che un essere razionale vi deve portare. *L'autonomia* è, dunque, il fondamento della dignità della natura umana e di ogni natura razionale<sup>21</sup>.

I tre modi su esposti di rappresentare il principio della moralità non sono, in fondo, se non altrettante formule di una medesima legge, ognuna delle quali racchiude in sé le altre due. Tra esse sussiste, tuttavia, una diversità, che ha una rilevanza soggettivamente, più che oggettivamente, pratica nell'avvicinare un'idea della ragione all'intuizione (secondo una certa analogia), e perciò al sentimento. Infatti, tutte le massime hanno:

1. una *forma*, che consiste nell'universalità; e allora la formula dell'imperativo etico si esprime così: doversi scegliere le massime come se avessero da valere come leggi universali di natura;

2. una *materia*, e cioè uno scopo; e allora la formula suona: l'essere razionale, come scopo per sua natura, cioè come fine in se stesso, deve servire da condizione limitativa a ogni massima, rispetto a qualsiasi scopo semplicemente relativo e arbitrario;

3. una *determinazione completa* di tutte le massime mediante quella formula, e cioè: dover concordare tutte

gebung zu einem möglichen Reiche der Zwecke, als einem Reiche der Natur\*, zusammenstimmen sollen. Der Fortgang geschieht hier wie durch die Kategorien der *Einheit* der Form des Willens (der Allgemeinheit desselben), der *Vielheit* der Materie (der Objekte d. i. der Zwecke) und der *Allheit* oder Totalität des Systems derselben. Man tut aber besser, wenn man in der sittlichen *Beurteilung* immer nach der strengen Methode verfährt und die allgemeine Formel des kategorischen Imperativs zum Grunde legt: *handle nach der Maxime, die sich selbst zugleich zum allgemeinen Gesetze machen kann.* Will man aber dem sittlichen Gesetze zugleich *Eingang* verschaffen, so ist sehr nützlich, ein und ebendieselbe Handlung durch benannte drei Begriffe zu führen und sie dadurch, soviel sich tun läßt, der Anschauung zu nähern.

Wir können nunmehr da endigen, von wo wir im Anfange ausgingen, nämlich dem Begriffe eines unbedingt guten Willens. Der *Wille ist schlechterdings gut*, der nicht böse sein, mithin dessen Maxime, wenn sie zu einem allgemeinen Gesetze gemacht wird, sich selbst niemals widerstreiten kann. Dieses Prinzip ist also auch sein oberstes Gesetz: handle jederzeit nach derjenigen Maxime, deren Allgemeinheit als Gesetzes du zugleich wollen kannst; dieses ist die einzige Bedingung, unter der ein Wille niemals mit sich selbst im Widerstreite sein kann, und ein solcher Imperativ ist kategorisch. Weil die Gültigkeit des Willens, als eines allgemeinen Gesetzes für mögliche Handlungen, mit der allgemeinen Verknüpfung des Daseins der Dinge nach allgemeinen Gesetzen, die das Formale der Natur überhaupt ist, Analogie hat, so kann der kategorische Imperativ auch so ausgedrückt werden: *Handle nach Maximen, die sich selbst zugleich als allgemeine*

\* Die Teleologie erwägt die Natur als ein Reich der Zwecke, die Moral ein mögliches Reich der Zwecke als ein Reich der Natur. Dort ist das Reich der Zwecke eine theoretische Idee zur Erklärung dessen, was da ist. Hier ist es eine praktische Idee, um das, was nicht da ist, aber durch unser Tun und Lassen wirklich werden kann, und zwar eben dieser Idee gemäß zustande zu bringen.

le massime, per legislazione propria, con un possibile regno dei fini come se fosse un regno della natura\*. Il progresso avviene, qui, quasi passando attraverso le categorie dell'*unità* della forma del volere (sua universalità), della *molteplicità* della materia (degli oggetti, cioè degli scopi), e della *totalità* del loro sistema. In verità, è preferibile, nel *giudizio* etico, procedere sempre secondo il metodo rigoroso, e porre a base la formula generale dell'imperativo categorico: *agisci secondo una massima che possa farsi al tempo stesso legge universale.* Ma, se si vuole offrire accesso alla legge morale, è molto utile far passare una medesima azione attraverso tutti i tre concetti elencati, in modo da avvicinarla, per quanto possibile, all'intuizione.

Possiamo ormai finire di dove avevamo cominciato, e cioè col concetto di una volontà incondizionatamente buona. *La volontà è buona in senso assoluto* quando non può esser cattiva, cioè quando la sua massima non possa entrare in contrasto con se stessa, posto che se ne faccia una legge universale. Codesto principio è, dunque, anche la sua legge suprema: agisci sempre secondo quella massima di cui puoi volere, al tempo stesso, l'universalità come legge. È questa l'unica condizione per cui una volontà non può mai entrare in contrasto con se stessa, e un siffatto imperativo è categorico. Poiché il valere di una volontà come legge universale per possibili azioni ha un'analogia con la connessione universale delle cose esistenti, secondo leggi universali, connessione che costituisce l'aspetto formale della natura in genere, l'imperativo categorico può anche esprimersi così: *agisci secondo*

\* La teologia tratta la natura come un regno dei fini, la morale tratta un possibile regno dei fini come un regno della natura. Là il regno dei fini è un'idea teorica a chiarimento di ciò che esiste; qui è un'idea pratica, per porre in essere ciò che non esiste, ma può divenire reale in virtù della nostra azione, e precisamente secondo quella idea.

*Naturgesetze zum Gegenstand haben können.* So ist also die Formel eines schlechterdings guten Willens beschaffen.

Die vernünftige Natur nimmt sich dadurch vor den übrigen aus, daß sie ihr selbst einen Zweck setzt. Dieser würde die Materie eines jeden guten Willens sein. Da aber in der Idee eines ohne einschränkende Bedingung (der Erreichung dieses oder jenes Zwecks) schlechterdings guten Willens durchaus von allem zu *bewirkenden* Zwecke abstrahiert werden muß (als der jeden Willen nur relativ gut machen würde), so wird der Zweck hier nicht als ein zu bewirkender, *sondern selbständiger* Zweck, mithin nur negativ gedacht werden müssen, d. i. dem niemals zuwider gehandelt, der also niemals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck in jedem Wollen geschätzt werden muß. Dieser kann nun nichts anderes als das Subjekt aller möglichen Zwecke selbst sein, weil dieses zugleich das Subjekt eines möglichen schlechterdings guten Willens ist; denn dieser kann ohne Widerspruch keinem anderen Gegenstande nachgesetzt werden. Das Prinzip: handle in Beziehung auf ein jedes vernünftige Wesen (auf dich selbst und andere) so, daß es in deiner Maxime zugleich als Zweck an sich selbst gelte, ist demnach mit dem Grundsatz: handle nach einer Maxime, die ihre eigene allgemeine Gültigkeit für jedes vernünftige Wesen zugleich in sich enthält, im Grunde einerlei. Denn daß ich meine Maxime im Gebrauche der Mittel zu jedem Zwecke auf die Bedingung ihrer Allgemeingültigkeit als eines Gesetzes für jedes Subjekt einschränken soll, sagt ebensoviel als: das Subjekt der Zwecke d. i. das vernünftige Wesen selbst muß niemals bloß als Mittel, sondern als oberste einschränkende Bedingung im Gebrauche aller Mittel, d. i. jederzeit zugleich als Zweck, allen Maximen der Handlungen zum Grunde gelegt werden.

Nun folgt hieraus unstreitig, daß jedes vernünftige Wesen als Zweck an sich selbst sich in Ansehung aller Gesetze, denen es nur immer unterworfen sein mag, zugleich als allge-

*massime che possono avere al tempo stesso per oggetto se stesse come leggi universali di natura.* Così è fatta, dunque, la formula di una volontà assolutamente buona.

La natura razionale si eccettua da ogni altra, perché pone a se medesima uno scopo. Questo sarebbe la materia di ogni volontà buona. Ma poiché nell'idea di una volontà assolutamente buona, senza condizioni limitative (del raggiungimento di questo o quel fine), si deve astrarre del tutto da qualsiasi scopo *da porre in atto* (che renderebbe la volontà solo relativamente buona), il fine deve potersi pensare, qui, non come un fine da realizzare, bensì *come indipendente*: da pensarsi, perciò, solo in via negativa, come quello contro il quale non si può mai agire, e che, perciò, in ogni atto di volontà non deve essere mai valutato come un semplice mezzo, bensì sempre anche al tempo stesso come uno scopo. Ma ciò non può essere altro che il soggetto di tutti i possibili fini, in quanto questo è al tempo stesso il soggetto di una possibile volontà buona in senso assoluto<sup>22</sup>. Questo, infatti, non può essere posposto senza contraddizione a nessun altro oggetto. Il principio: agisci verso ogni essere razionale (verso te, o verso gli altri) in modo che nella tua massima esso valga al tempo stesso come scopo in sé, coincide, in fondo, con il principio: agisci secondo una massima che, al tempo stesso, contenga in sé la sua validità universale per ogni essere razionale. Infatti, il dover io restringere la mia massima, nell'uso dei mezzi per un qualsiasi fine, alla condizione della sua validità universale, come legge per qualsiasi soggetto, equivale a dire: il soggetto dei fini, cioè l'essere razionale, non deve mai esser posto a fondamento di tutte le massime dell'azione come puro e semplice mezzo, bensì come la suprema condizione limitativa nell'uso dei mezzi: in altri termini, come fine.

Segue di qui, incontestabilmente, che ogni essere razionale deve potersi considerare come scopo in sé rispetto a tutte le leggi a cui possa mai essere sottoposto;

mein gesetzgebend müsse ansehen können, weil eben diese Schicklichkeit seiner Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung es als Zweck an sich selbst auszeichnet, imgleichen, daß dieses seine Würde (Prärogativ) vor allen bloßen Naturwesen es mit sich bringe, seine Maxime jederzeit aus dem Gesichtspunkte seiner selbst, zugleich aber auch jedes anderen vernünftigen als gesetzgebenden Wesens (die darum auch Personen heißen), nehmen zu müssen. Nun ist auf solche Weise eine Welt vernünftiger Wesen (*mundus intelligibilis*) als ein Reich der Zwecke möglich, und zwar durch die eigene Gesetzgebung aller Personen als Glieder. Demnach muß ein jedes vernünftige Wesen so handeln, als ob es durch seine Maximen jederzeit ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reiche der Zwecke wäre. Das formale Prinzip dieser Maximen ist: handle so, als ob deine Maxime zugleich zum allgemeinen Gesetze (aller vernünftigen Wesen) dienen sollte. Ein Reich der Zwecke ist also nur möglich nach der Analogie mit einem Reiche der Natur, jenes aber nur nach Maximen, d. i. sich selbst auferlegten Regeln, diese nur nach Gesetzen äußerlich genötigter wirkender Ursachen. Demunerachtet gibt man doch auch dem Naturganzen, ob es schon als Maschine angesehen wird, dennoch, sofern es auf vernünftige Wesen als seine Zwecke Beziehung hat, aus diesem Grunde den Namen eines Reichs der Natur. Ein solches Reich der Zwecke würde nun durch Maximen, deren Regel der kategorische Imperativ allen vernünftigen Wesen vorschreibt, wirklich zu Stande kommen, *wenn sie allgemein befolgt würden*. Allein obgleich das vernünftige Wesen darauf nicht rechnen kann, daß, wenn es auch gleich diese Maxime selbst pünktlich befolgte darum jedes andere ebenderselben treu sein würde, imgleichen, daß das Reich der Natur und die zweckmäßige Anordnung desselben mit ihm, als einem schicklichen Gliede, zu einem durch ihn selbst möglichen Reiche der Zwecke zusammenstimmen d. i. seine Erwartung der Glückseligkeit begünstigen werde:

e, al tempo stesso, come legislatore universale: perché appunto questa qualificazione delle sue massime a una legislazione universale lo contraddistingue come fine in se stesso. In altri termini, la sua dignità (prerogativa) rispetto a tutte le creature meramente naturali comporta che le sue massime debbano essere sempre assunte dal punto di vista suo proprio, ma anche, insieme, di tutti gli altri esseri razionali come legislatori (che, perciò, prendono anche il nome di persone). In tal modo è possibile un mondo di esseri razionali (*mundus intelligibilis*) come regno dei fini, e, precisamente, mediante l'autonoma legislazione di tutte le persone come membri. In base a ciò, ogni essere razionale deve agire come se, mediante la sua massima, fosse sempre un membro legislatore nel regno universale dei fini. Il principio formale di queste massime è: agisci come se la tua massima dovesse servire al tempo stesso da legge universale (per tutti gli esseri razionali). Un regno dei fini è, dunque, possibile soltanto per analogia solo con un regno della natura: quello, però, solo secondo massime, cioè regole imposte a se stessi; questo secondo leggi di cause efficienti esteriormente necessitate. A parte ciò, anche al tutto della natura – che, pure, è considerato come una macchina – si può dare, in quanto ha riferimento ad esseri razionali come scopi, il nome di «regno» della natura. Un siffatto regno dei fini sarebbe ora effettivamente realizzato – in virtù di massime, la cui regola è prescritta a tutti gli esseri razionali dall'imperativo categorico – *se queste regole fossero universalmente seguite*. Ma, nonostante che l'essere razionale non possa far conto su ciò – che, quando anche egli segua puntualmente queste massime, per ciò stesso anche tutti gli altri facciano altrettanto, e, quindi, che il regno della natura e il suo ordinamento finalistico vadano d'accordo con lui come membro qualificato di un regno dei fini, possibile mediante lui stesso (in altri termini: non potendo egli far conto sulla soddisfazione delle sue aspirazioni alla felicità) –, rimane tuttavia fer-

so bleibt doch jenes Gesetz: handle nach Maximen eines allgemein gesetzgebenden Gliedes zu einem bloß möglichen Reiche der Zwecke, in seiner vollen Kraft, weil es kategorisch gebietend ist. Und hierin liegt eben das Paradoxon, daß bloß die Würde der Menschheit als vernünftiger Natur, ohne irgend einen anderen dadurch zu erreichenden Zweck oder Vorteil, mithin die Achtung für eine bloße Idee dennoch zur unnachlässlichen Vorschrift des Willens dienen sollte und daß gerade in dieser Unabhängigkeit der Maxime von allen solchen Triebfedern die Erhabenheit derselben bestehe, und die Würdigkeit eines jeden vernünftigen Subjekts, ein gesetzgebendes Glied im Reiche der Zwecke zu sein; denn sonst würde es nur als dem Naturgesetze seiner Bedürfnisse unterworfen vorgestellt werden müssen. Obgleich auch das Naturreich sowohl als das Reich der Zwecke als unter einem Oberhaupte vereinigt gedacht würde, und dadurch das letztere nicht mehr bloße Idee bliebe, sondern wahre Realität erhielte, so würde hierdurch zwar jener der Zuwachs einer starken Triebfeder, niemals aber Vermehrung ihres inneren Werts zu Statten kommen, denn diesem ungeachtet müßte doch selbst dieser alleinige unumschränkte Gesetzgeber immer so vorgestellt werden, wie er den Wert der vernünftigen Wesen nur nach ihrem uneigennütigen, bloß aus jener Idee ihnen selbst vorgeschriebenen Verhalten beurteilte. Das Wesen der Dinge ändert sich durch ihre äußeren Verhältnisse nicht, und was, ohne an das letztere zu denken, den absoluten Wert des Menschen allein ausmacht, danach muß er auch, von wem es auch sei, selbst vom höchsten Wesen, beurteilt werden. *Moralität* ist also das Verhältnis der Handlungen zur Autonomie des Willens, das ist zur möglichen allgemeinen Gesetzgebung, durch die Maximen desselben. Die Handlung, die mit der Autonomie des Willens zusammen bestehen kann, ist *erlaubt*, die nicht damit stimmt, ist *unerlaubt*. Der Wille, dessen Maximen notwendig mit den Gesetzen der Autonomie zusammenstimmen, ist ein *heiliger*, schlechterdings guter Wille. Die Abhängigkeit eines nicht schlechterdings guten Willens vom Prinzip der Autonomie (die moralische

ma quella legge: agisci secondo massime di un membro universalmente legislatore, in vista di un regno dei fini semplicemente possibile. Questa legge conserva tutta la sua forza, perché comanda categoricamente. E qui precisamente s'incontra il paradosso: che unicamente la dignità della condizione umana come natura razionale, senza alcun altro scopo o vantaggio che si pensi di trarne, e perciò unicamente il rispetto per una pura idea, deve servire come precetto inderogabile del volere; e che appunto in questa indipendenza della massima da tutti quei possibili moventi consista la sua sublimità, e la dignità di ogni soggetto razionale ad essere un membro legislatore nel regno dei fini. Altrimenti, infatti, un tal soggetto dovrebb'essere rappresentato esclusivamente come sottoposto alle leggi di natura del suo bisogno. Quand'anche il regno della natura, come quello dei fini, fosse pensato come unificato sotto un capo supremo, e il secondo non rimanesse, perciò, mera idea, ma ottenesse realtà effettiva, ciò contribuirebbe, bensì, al formarsi di un forte incentivo, ma mai all'accrescersi del suo intrinseco valore: perché senza tener conto di sé, questo stesso legislatore unico ed esente da restrizioni dovrebbe sempre essere rappresentato come tale da giudicare il valore degli esseri razionali solo secondo il loro comportamento disinteressato, ad essi prescritto esclusivamente in virtù di quell'idea. L'essenza delle cose non muta, con ciò, i suoi rapporti esterni; e ciò che forma, da solo, l'assoluto valore dell'uomo, senz'altra considerazione, deve essere anche ciò in base a cui l'uomo è giudicato anche dall'Essere supremo. La *moralità* è, dunque, il rapporto delle azioni con l'autonomia del volere, cioè con la possibile legislazione universale mediante le sue massime. L'azione compatibile con l'autonomia del volere è *lecita*, quella non compatibile *illecita*. La volontà, le cui massime necessariamente concordano con le leggi dell'autonomia, è una volontà *santa*, assolutamente buona. La dipendenza di una volontà non assolutamente buona dal

Nötigung) ist *Verbindlichkeit*. Diese kann also auf ein heiliges Wesen nicht bezogen werden. Die objektive Notwendigkeit einer Handlung aus Verbindlichkeit heißt *Pflicht*.

Man kann aus dem kurz vorhergehenden sich es jetzt leicht erklären, wie es zugehe: daß, ob wir gleich unter dem Begriffe von Pflicht uns eine Unterwürfigkeit unter dem Gesetze denken, wir uns dadurch doch zugleich eine gewisse Erhabenheit und *Würde* an derjenigen Person vorstellen, die alle ihre Pflichten erfüllt. Denn sofern ist zwar keine Erhabenheit an ihr, als sie dem moralischen Gesetze *unterworfen* ist, wohl aber sofern sie in Ansehung ebendesselben zugleich *gesetzgebend* und nur darum ihm untergeordnet ist. Auch haben wir oben gezeigt, wie weder Furcht noch Neigung, sondern lediglich Achtung fürs Gesetz diejenige Triebfeder sei, die der Handlung einen moralischen Wert geben kann. Unser eigener Wille, sofern er nur unter der Bedingung einer durch seine Maximen möglichen allgemeinen Gesetzgebung handeln würde, dieser uns mögliche Wille in der Idee ist der eigentliche Gegenstand der Achtung, und die Würde der Menschheit besteht eben in dieser Fähigkeit, allgemein gesetzgebend, obgleich mit dem Beding, eben dieser Gesetzgebung zugleich selbst unterworfen zu sein.

#### DIE AUTONOMIE DES WILLENS ALS OBERSTES PRINZIP DER SITTlichkeit

Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens) ein Gesetz ist. Das Prinzip der Autonomie ist also: nicht anders zu wählen als so, daß die Maximen seiner Wahl in demselben Wollen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen seien. Daß diese praktische Regel ein Imperativ sei, d. i. der Wille jedes vernünftigen Wesens an sie als Bedingung notwendig gebun-

principio dell'autonomia (e cioè la costrizione morale) è l'*obbligatorietà*. Quest'ultima non può, dunque, riferirsi a un essere santo. La necessità oggettiva di un'azione obbligatoria si chiama *dovere*.

Da quanto testé si è detto, si può capire facilmente come accada che, pur pensando noi, nel concetto di dovere, una sottomissione alla legge, tuttavia ci rappresentiamo anche, con ciò, una certa sublimità e *dignità*, propria della persona che ai suoi doveri è fedele. L'essere *sottoposta* alla legge morale, infatti, non costituisce di per sé nessuna sublimità in lei, ma solo l'esserlo in quanto la persona è, al tempo stesso, *fonte della legge stessa*, e solo in virtù di ciò le è sottomessa. Del pari abbiamo mostrato più su come, non la paura, e neppure l'inclinazione, ma soltanto il rispetto per la legge sia un movente capace di dare all'azione un valore morale. La nostra propria volontà che agisse solo per rispetto della condizione di una legislazione universale possibile mediante le sue massime, questa volontà, per noi possibile in idea, è l'oggetto vero e proprio del rispetto; e la dignità della condizione umana consiste precisamente in questa capacità, di essere universalmente legislatrice, pur congiunta con la condizione di essere, al tempo stesso, sottoposta a tale legislazione.

#### L'AUTONOMIA DELLA VOLONTÀ COME PRINCIPIO SUPREMO DELL'ETICA

L'autonomia del volere è quella proprietà della volontà per cui essa è legge a se stessa (indipendentemente da qualsiasi natura degli oggetti del volere). Principio dell'autonomia è dunque: non scegliere, se non in modo che le massime a cui si ispira la scelta siano, nel medesimo tempo, comprese nella volontà come una legge universale. Che questa regola pratica sia un imperativo — che lega, cioè, come condizione necessaria la volontà di

den sei, kann durch bloße Zergliederung der in ihm vorkommenden Begriffe nicht bewiesen werden, weil es ein synthetischer Satz ist; man müßte über die Erkenntnis der Objekte und zu einer Kritik des Subjekts d. i. der reinen praktischen Vernunft hinausgehen; denn völlig *a priori* muß dieser synthetische Satz, der apodiktisch gebietet, erkannt werden können; dieses Geschäft aber gehört nicht in gegenwärtigen Abschnitt. Allein daß gedachtes Prinzip der Autonomie das alleinige Prinzip der Moral sei, läßt sich durch bloße Zergliederung der Begriffe der Sittlichkeit gar wohl dartun. Denn dadurch findet sich, daß ihr Prinzip ein kategorischer Imperativ sein müsse, dieser aber nichts mehr oder weniger als gerade diese Autonomie gebiete.

DIE HETERONOMIE DES WILLENS ALS DER QUELL  
ALLER UNECHTEN PRINZIPIEN DER SITTlichkeit

Wenn der Wille irgend *worin anders als* in der Tauglichkeit seiner Maximen zu seiner eigenen allgemeinen Gesetzgebung mithin wenn er, indem er über sich selbst hinausgeht, in der Beschaffenheit irgend eines seiner Objekte das Gesetz sucht, das ihn bestimmen soll, so kommt jederzeit *Heteronomie* heraus. Der Wille gibt alsdann sich nicht selbst, sondern das Objekt durch sein Verhältnis zum Willen gibt diesem das Gesetz. Dies Verhältnis, es beruhe nun auf der Neigung oder auf Vorstellungen der Vernunft, läßt nur hypothetische Imperativen möglich werden: ich soll etwas tun darum, *weil ich etwas anderes will*. Dagegen sagt der moralische, mithin kategorische Imperativ: ich soll so oder so handeln, ob ich gleich nichts anderes wollte. Z. E. jener sagt: ich soll nicht lügen, wenn ich bei Ehren bleiben will; dieser aber: ich soll nicht lügen, ob es mir gleich nicht die mindeste

ogni essere razionale – non lo si può dimostrare mediante la semplice scomposizione dei concetti che compaiono in essa, trattandosi di una proposizione sintetica: occorrerebbe, per questo, oltrepassare la conoscenza degli oggetti e addivenire a una critica del soggetto, cioè della ragion pura pratica. Infatti, codesto giudizio sintetico, che comanda apoditticamente, deve venir conosciuto del tutto *a priori*: ma questo non è compito della presente sezione. Ma che codesto principio dell'autonomia sia l'unico principio della morale, lo si può benissimo mostrare mediante la semplice scomposizione dei concetti della moralità. Infatti, in tal modo si trova che il suo principio ha da essere un imperativo categorico, e che quest'ultimo non comanda nulla di più e nulla di meno che, precisamente, quell'autonomia.

L'ETERONOMIA DELLA VOLONTÀ  
COME FONTE DI TUTTI I PRINCIPI SPURI  
DELLA MORALITÀ

Se la volontà cerca la legge *in qualche altra parte* che nella capacità delle sue massime a costituire una sua propria legislazione universale – e, pertanto, se, oltrepassando se stessa, la cerca nella natura di un qualche suo oggetto, che debba determinarla – ne deriva, in ogni caso, un'*eteronomia*. La volontà non dà allora legge a se stessa, ma l'oggetto dà la legge alla volontà, mediante il suo rapporto con essa. Questo rapporto, riposi esso su un'inclinazione immediata o su rappresentazioni della ragione, non rende possibili se non imperativi ipotetici: io devo far qualcosa *perché ne voglio qualche altra*. Per contro, l'imperativo morale, e perciò categorico, dice: io devo agire così e così, a prescindere da qualsiasi altra cosa io voglia. Ad esempio, il primo dice: io non devo mentire, se voglio conservare il mio onore. Il secondo, per contro, dice: io non devo mentire, quand'anche non

Schande zuzöge. Der letztere muß also von allem Gegenstände sofern abstrahieren, daß dieser gar keinen *Einfluß* auf den Willen habe, damit praktische Vernunft (Wille) nicht fremdes Interesse bloß administrierte, sondern bloß ihr eigenes gebietendes Ansehen als oberste Gesetzgebung beweise. So soll ich z. B. fremde Glückseligkeit zu befördern suchen, nicht als wenn mir an deren Existenz was gelegen wäre (es sei durch unmittelbare Neigung, oder irgend ein Wohlgefallen indirekt durch Vernunft), sondern bloß deswegen, weil die Maxime, die sie ausschließt, nicht in einem und demselben Wollen als allgemeinem) Gesetz begriffen werden kann.

#### EINTEILUNG

ALLER MÖGLICHEN PRINZIPIEN DER SITTlichkeit AUS DEM ANGENOMMENEN GRUNDBEGRIFFE DER HETERONOMIE

Die menschliche Vernunft hat hier wie allerwärts in ihrem reinen Gebrauche solange es ihr an Kritik fehlt, vorher alle möglichen unrechten Wege versucht, ehe es ihr gelingt, den einzigen wahren zu treffen.

Alle Prinzipien, die man aus diesem Gesichtspunkte nehmen mag, sind entweder *empirisch* oder *rational*. Die *ersteren*, aus dem Prinzip der *Glückseligkeit*, sind aufs physische oder moralische Gefühl, die *zweiten* aus dem Prinzip der *Vollkommenheit*, entweder auf den Vernunftbegriff derselben als möglicher Wirkung, oder auf den Begriff einer selbständigen Vollkommenheit (den Willen Gottes) als bestimmende Ursache unseres Willens gebaut.

*Empirische Prinzipien* taugen überall nicht dazu, um moralische Gesetze darauf zu gründen. Denn die Allgemeinheit, mit der sie für alle vernünftige Wesen ohne Unterschied gelten sollen, die unbedingte praktische Notwendigkeit, die ihnen da durch auferlegt wird, fällt weg, wenn der Grund

me ne derivi il minimo disonore. L'imperativo categorico deve, dunque, fare astrazione da ogni oggetto, in modo che l'oggetto non abbia alcun *influsso* sul volere, e la ragion pratica (volontà) non si limiti ad amministrare interessi estranei, ma mostri esclusivamente la sua propria capacità di comando come legislatrice suprema. Così, per esempio, io devo cercar di promuovere la felicità altrui, non perché m'importi qualcosa il suo esistere (vuoi per una inclinazione immediata, vuoi, anche, per un compiacimento indiretto, mediato dalla ragione), bensì unicamente perché una massima che la escludesse non potrebbe essere compresa in una stessa volontà come legge universale.

#### CLASSIFICAZIONE DI TUTTI

I POSSIBILI PRINCIPI DELLA MORALITÀ

IN BASE AL SUPPOSTO

FONDAMENTO DELL'ETERONOMIA

Qui, come in tutti gli altri casi, la ragione umana nel suo uso puro, finché non si è servita della Critica, ha tentato tutte le possibili vie sbagliate, prima che le riuscisse di trovare l'unica giusta.

Tutti i principi che si possono assumere da questo punto di vista sono, o *empirici*, o *razionali*. I *primi*, derivanti dal principio della *felicità*, si fondano su un sentimento fisico, o su un sentimento morale; i *secondi*, derivanti dal principio della *perfezione*, si fondano, o sul suo concetto razionale come effetto possibile, o sul concetto di una perfezione sussistente (la volontà di Dio) come causa determinante del nostro volere.

I *principi empirici* non sono in nessun caso adatti a fondarvi su una legge morale. Infatti, l'universalità con cui tali leggi debbono valere, senza distinzione, per tutti gli esseri razionali, ovvero la necessità pratica incondizionata che, con ciò, a quegli esseri si impone, manca, se



derselben von der *besonderen Einrichtung der menschlichen Natur* oder den zufälligen Umständen hergenommen wird, darin sie gesetzt ist. Doch ist das Prinzip der *eigenen Glückseligkeit* am meisten verwerflich, nicht bloß deswegen, weil es falsch ist und die Erfahrung dem Vorgeben, als ob das Wohlbefinden sich jederzeit nach dem Wohlverhalten richte, widerspricht; auch nicht bloß, weil es gar nichts zur Gründung der Sittlichkeit beiträgt, indem es ganz was anderes ist, einen glücklichen als einen guten Menschen, und diesen klug und auf seinen Vorteil abgewitzt als ihn tugendhaft zu machen: sondern weil es der Sittlichkeit Triebfedern unterlegt, die sie eher untergraben und ihre ganze Erhabenheit zernichten, indem sie die Bewegursachen zur Tugend mit denen zum Laster in eine Klasse stellen und nur den Calcul besser ziehen lehren, den spezifischen Unterschied beider aber ganz und gar auslöschen; dagegen das moralische Gefühl, dieser vermeintliche besondere Sinn\* (so seicht auch die Berufung auf selbigen ist, indem diejenigen, die nicht *denken* können, selbst in dem, was bloß auf allgemeine Gesetze ankommt, sich durchs *Fühlen* auszuhelfen glauben, so wenig auch Gefühle, die dem Grade nach von Natur unendlich voneinander unterschieden sind, einen gleichen Maßstab des Guten und Bösen abgeben, auch einer durch sein Gefühl für andere gar nicht gültig urteilen kann), dennoch der Sittlichkeit und ihrer Würde dadurch näher bleibt, daß er der Tugend die Ehre beweist, das Wohlgefallen und die Hochschätzung für sie ihr *unmittelbar* zuzuschreiben, und ihr nicht gleichsam ins Gesicht sagt, daß es nicht ihre Schönheit, sondern nur der Vorteil sei, der uns an sie knüpfe.

\* Ich rechne das Prinzip des moralischen Gefühls zu dem der Glückseligkeit, weil ein jedes empirische Interesse durch die Annehmlichkeit, die etwas nur gewährt, es mag nun unmittelbar und ohne Absicht auf Vorteile oder in Rücksicht auf dieselben geschehen, einen Beitrag zum Wohlbefinden verspricht. Imgleichen muß man das Prinzip der Teilnahme an anderer Glückseligkeit mit *Hutcheson* zu demselben von ihm angenommenen moralischen Sinne rechnen.

il suo fondamento vien tratto dalla *particolare conformazione della natura umana*, ovvero dalle circostanze accidentali in cui si trova. Peraltro, il principio della *propria felicità* è il più spregevole; non solo perché falso, e perché dà l'impressione che l'esperienza commisuri sempre il benessere al comportarsi bene; e neppure solo perché non contribuisce in nulla alla fondazione dell'etica, essendo qualcosa di assolutamente diverso rendere un uomo felice o renderlo buono, renderlo saggio e attento al suo utile o renderlo virtuoso; bensì perché basa la moralità su moventi atti, piuttosto, a sotterrarla, e a distruggere tutta la sua sublimità, collocando in una stessa classe ciò che spinge alla virtù con ciò che spinge al vizio, e assegnando solo al calcolo il compito di distinguere l'una dall'altro: sicché la virtù ne viene spenta completamente. Per contro, il sentimento morale, questa pretesa speciale sensibilità\* (per quanto superficiale sia anche il richiarsi ad essa, credendo, coloro che non sanno *pensare*, di trarsi d'impaccio con il *sentire*<sup>23</sup>, anche in ciò che è di pertinenza della pura ragione universale, e nonostante che i sentimenti, che per natura si differenziano infinitamente l'uno dall'altro, non forniscano una misura uniforme del bene e del male: sicché uno non può, in base al proprio sentimento, giudicare validamente dell'altro), rimane tuttavia più vicino alla moralità e alla sua dignità, rendendo alla virtù l'onore di riferire ad essa *immediatamente* il compiacimento e la considerazione, e non di dirle, senza mezzi termini, che ciò che ci lega ad essa non è la sua bellezza, ma solo il nostro vantaggio.

\* Ascrivo il principio del senso morale a quello della felicità, perché ogni interesse empirico mediato dalla piacevolezza che qualcosa ci offre, sia pure immediatamente e senza che si abbia di mira un vantaggio o che se ne tenga conto, promette, ciò non di meno, un incremento di benessere. Così pure il principio della partecipazione alla felicità altrui dev'essere messo in conto, d'accordo con *Hutcheson*, a quel senso morale che egli ammette.

Unter den *rationalen* oder Vernunftgründen der Sittlichkeit ist doch der ontologische Begriff der *Vollkommenheit* (so leer, so unbestimmt, mithin unbrauchbar er auch ist, um in dem unermesslichen Felde möglicher Realität die für uns schickliche größte Summe auszufinden, so sehr er auch, um die Realität, von der hier die Rede ist, spezifisch von jeder anderen zu unterscheiden, einen unvermeidlichen Hang hat, sich im Zirkel zu drehen und die Sittlichkeit, die er erklären soll, ingeheim voraussetzen nicht vermeiden kann) dennoch besser als der theologische Begriff, sie von einem göttlichen, allervollkommensten Willen abzuleiten; nicht bloß deswegen, weil wir seine Vollkommenheit doch nicht anschauen, sondern sie von unseren Begriffen, unter denen der der Sittlichkeit der vornehmste ist, allein ableiten können, sondern weil, wenn wir dieses nicht tun (wie es denn, wenn es geschähe, ein grober Zirkel im Erklären sein würde), der uns noch übrige Begriff seines Willens aus den Eigenschaften der Ehr- und Herrschbegierde, mit den furchtbaren Vorstellungen der Macht und des Racheifers verbunden, zu einem System der Sitten, welches der Moralität gerade entgegengesetzt wäre, die Grundlage machen müßte.

Wenn ich aber zwischen dem Begriff des moralischen Sinnes und dem der Vollkommenheit überhaupt (die beide der Sittlichkeit wenigstens nicht Abbruch tun, ob sie gleich dazu gar nichts taugen, sie als Grundlagen zu unterstützen) wählen müßte: so würde ich mich für den letzteren bestimmen, weil er, da er wenigstens die Entscheidung der Frage von der Sinnlichkeit ab und an den Gerichtshof der reinen Vernunft zieht, ob er auch gleich hier nichts entscheidet, dennoch die unbestimmte Idee (eines an sich guten Willens) zur näheren Bestimmung unverfälscht aufbehält.

Übrigens glaube ich einer weitläufigen Widerlegung aller dieser Lehrbegriffe überhoben sein zu können. Sie ist so leicht, sie ist von denen selbst, deren Amt es erfordert, sich doch für eine dieser Theorien zu erklären (weil Zuhörer den Aufschub des Urteils nicht wohl leiden mögen), selbst vermut-

Ai fondamenti *razionali* della moralità appartiene, per contro, il concetto ontologico della *perfezione*, che (per quanto vuoto, indeterminato e perciò inutilizzabile esso sia, per trovare, nel campo immensurabile della realtà possibile, la massima somma che ci conviene<sup>24</sup>; e per quanto, nel suo proposito di distinguere quella realtà, di cui qui è questione, da ogni altra, esso abbia una propensione irresistibile ad aggirarsi in circolo, e non possa fare a meno di presupporre surrettiziamente quella moralità che vorrebbe spiegare) è, tuttavia, migliore del concetto teologico, che pretende di desumere la moralità da una perfettissima volontà divina: non solo perché noi non scorgiamo tuttavia la sua perfezione, e solo possiamo desumerla dai nostri concetti, tra cui quello della moralità è il più elevato; bensì perché, se noi non facciamo ciò (e, se lo facessimo, la spiegazione cadrebbe in un grossolano circolo vizioso), il concetto che ancora ci rimane della sua volontà, caratterizzato dalla brama di onore e di dominio, e congiunto con le rappresentazioni terribili del potere e della vendetta, verrebbe a costituire il fondamento di un sistema etico direttamente opposto alla moralità<sup>25</sup>.

Se, poi, io dovessi scegliere tra il concetto del senso morale e quello della perfezione in genere (che entrambi, per lo meno, non offendono la moralità, anche se non servono punto a fondarla), mi deciderei per il secondo, che, per lo meno, porta la causa davanti al tribunale della pura ragione, staccandola dalla sensibilità: pur non decidendo, anche qui, nulla, esso tuttavia conserva incorrotta per una possibile, più precisa determinazione, l'idea indeterminata di una volontà in sé buona.

Per il resto, penso che si possa tralasciare una confutazione circostanziata di tutte queste teorie. Essa è così facile, è così facilmente afferrabile da coloro stessi che, per ragioni d'ufficio, pur si dichiarano per una di queste teorie (dato che gli uditori non sopporterebbero volen-

lich so wohl eingesehen, daß dadurch nur überflüssige Arbeit geschehen würde. Was uns aber hier mehr interessiert, ist: zu wissen daß diese Prinzipien überall nichts als Heteronomie des Willens zum ersten Grunde der Sittlichkeit aufstellen und ebendarum notwendig ihres Zwecks verfehlen müssen.

Allenthalben, wo ein Objekt des Willens zum Grunde gelegt werden muß, um diesem die Regel vorzuschreiben, die ihn bestimme, da ist die Regel nichts als Heteronomie; der Imperativ ist bedingt, nämlich: *wenn* oder *weil* man dieses Objekt will, soll man so oder so handeln; mithin kann er niemals moralisch d. i. kategorisch gebieten. Es mag nun das Objekt vermittelt der Neigung, wie beim Prinzip der eigenen Glückseligkeit, oder vermittelt der auf Gegenstände unseres möglichen Wollens überhaupt gerichteten Vernunft im Prinzip der Vollkommenheit den Willen bestimmen, so bestimmt sich der Wille niemals *unmittelbar* selbst durch die Vorstellung der Handlung, sondern nur durch die Triebfeder, welche die vorausgesehene Wirkung der Handlung auf den Willen hat: ich *soll etwas tun, darum weil ich etwas anderes will*; und hier muß noch ein anderes Gesetz in meinem Subjekt zum Grunde gelegt werden, nach welchem ich dieses andere notwendig will, welches Gesetz wiederum eines Imperativs bedarf, der diese Maxime einschränke. Denn weil der Antrieb, den die Vorstellung eines durch unsere Kräfte möglichen Objekts nach der Naturbeschaffenheit des Subjekts auf seinen Willen ausüben soll, zur Natur des Subjekts gehört es sei der Sinnlichkeit (der Neigung und des Geschmacks) oder des Verstandes und der Vernunft, die nach der besonderen Einrichtung ihrer Natur an einem Objekte sich mit Wohlgefallen üben, so gäbe eigentlich die Natur das Gesetz, welches als ein solches nicht allein durch Erfahrung erkannt und bewiesen werden muß, mithin an sich zufällig ist und zur apodiktischen praktischen Regel, dergleichen die moralische sein muß, dadurch untauglich wird, sondern es ist

tieri che il giudizio sia rinviato), che farlo sarebbe soltanto sprecare lavoro. Ma ciò che qui più ci interessa è sapere che questi principi non pongono a fondamento primo della moralità altro che l'eteronomia del volere, e appunto per ciò sono destinati necessariamente a mancare il loro scopo.

Ovunque sia posto a fondamento un oggetto della volontà, per prescrivere ad essa la regola che la determini, codesta regola non è altro che eteronomia. L'imperativo è condizionato, cioè: *se, o poiché*, si vuole un certo oggetto, ci si deve anche comportare così e così. Pertanto, esso non può mai comandare moralmente, ossia categoricamente. L'oggetto può determinare la volontà mediante l'inclinazione, come nel principio della propria felicità, o mediante la ragione diretta su oggetti della nostra volontà possibile, nel principio della perfezione: ma in nessun caso esso determina la volontà *immediatamente*, con la rappresentazione dell'azione, bensì sempre solo con moventi che spingono la volontà, con la rappresentazione dell'effetto previsto dell'azione: *io devo fare qualcosa, perché ne voglio qualche altra*. E allora occorre che nel mio soggetto sia posta, a fondamento, una qualche altra legge, per cui io voglio necessariamente quest'altra cosa: legge che richiede, a sua volta, un imperativo che limiti tale massima. Infatti, poiché la spinta che la rappresentazione di un oggetto, possibile mediante le nostre forze e secondo la costituzione naturale del soggetto, deve esercitare sulla sua volontà appartiene alla natura del soggetto, si tratti della sensibilità (della inclinazione e del gusto) o dell'intelletto e della ragione, che, secondo la particolare conformazione della loro natura, prendono piacere a un determinato oggetto, sarebbe propriamente la natura quella che dà la legge. Una tal legge, non soltanto dev'essere conosciuta e mostrata per mezzo dell'esperienza, e, quindi, è in sé accidentale e pertanto inadatta a costituire una regola pratica apodittica, quale ha da essere la morale; ma è anche *sempre sol-*

*immer nur Heteronomie* des Willens; der Wille gibt sich nicht selbst, sondern ein fremder Antrieb gibt ihm vermittelt einer auf die Empfänglichkeit desselben gestimmten Natur des Subjekts das Gesetz.

Der schlechterdings gute Wille, dessen Prinzip ein kategorischer Imperativ sein muß, wird also, in Ansehung aller Objekte unbestimmt, bloß die *Form des Wollens* überhaupt enthalten, und zwar als Autonomie; d. i. die Tauglichkeit der Maxime eines jeden guten Willens, sich selbst zum allgemeinen Gesetze zu machen, ist selbst das alleinige Gesetz, das sich der Wille eines jeden vernünftigen Wesens selbst auferlegt, ohne irgend eine Triebfeder und Interesse derselben als Grund unterzulegen.

*Wie ein solcher synthetischer praktischer Satz a priori möglich* und warum er notwendig sei, ist eine Aufgabe, deren Auflösung nicht mehr binnen den Grenzen der Metaphysik der Sitten liegt, auch haben wir seine Wahrheit hier nicht behauptet, viel weniger vorgegeben, einen Beweis derselben in unserer Gewalt zu haben. Wir zeigten nur durch Entwicklung des einmal allgemein im Schwange gehenden Begriffs der Sittlichkeit, daß eine Autonomie des Willens demselben unvermeidlicherweise anhängt oder vielmehr zum Grunde liege. Wer also Sittlichkeit für Etwas und nicht für eine chimärische Idee ohne Wahrheit hält, muß das angeführte Prinzip derselben zugleich einräumen. Dieser Abschnitt war also, ebenso wie der erste, bloß analytisch. Daß nun Sittlichkeit kein Hirngespinnst sei, welches alsdann folgt, wenn der kategorische Imperativ und mit ihm die Autonomie des Willens wahr und als ein Prinzip *a priori* schlechterdings notwendig ist, erfordert einen *möglichen synthetischen Gebrauch der reinen praktischen Vernunft*, den wir aber nicht wagen dürfen, ohne eine *Kritik* dieses Vernunftvermögens selbst voranzuschicken, von welcher wir in dem letzten Abschnitte die zu unserer Absicht hinlänglichen Hauptzüge darzustellen haben.

*tanto eteronomia* della volontà, in cui la volontà non dà a sé la legge, bensì uno stimolo esterno dà la legge alla volontà, per mezzo di una natura del soggetto predisposta a riceverla.

La volontà buona assolutamente, il cui principio dev'essere un imperativo categorico, deve quindi, lasciando indeterminato ogni oggetto, contenere solo la *forma del volere*, e precisamente come autonomia: cioè, la capacità della massima di ogni volontà buona, di fare di sé una legge universale, è essa stessa l'unica legge che il volere di ogni essere razionale impone a se stesso, senza il fondamento di un qualsiasi movente o interesse.

*Come una simile proposizione pratica sintetica a priori sia possibile*, e perché sia necessaria, è un problema la cui soluzione non si trova più entro i confini della metafisica dei costumi; né noi, qui, abbiamo affermato la sua verità, e ancor meno abbiamo finto di disporre di una sua dimostrazione. Abbiamo mostrato soltanto, sviluppando il concetto della moralità qual è comunemente inteso, che ad esso inerisce inevitabilmente un'autonomia del volere, anzi, che questa sta a suo fondamento. Chi, dunque, consideri la moralità come un qualcosa, e non come un'idea meramente chimera senza verità, deve riconoscere il suo principio quale qui è stato indicato. Questa sezione, così come la prima, era dunque unicamente analitica. Che, ora, la moralità non sia una rappresentazione fantastica, è una conclusione a cui si può giungere se l'imperativo categorico, e con esso l'autonomia della volontà, è vero come principio *a priori* assolutamente necessario, e richiede un *possibile uso sintetico della ragion pura pratica*, che noi non osiamo proporre senza una previa *critica* di detta facoltà razionale<sup>26</sup>. E di questa dobbiamo esporre nell'ultima sezione i tratti principali, che bastano al nostro scopo.

*Dritter Abschnitt*  
ÜBERGANG VON DER METAPHYSIK DER SITTEN ZUR  
KRITIK DER REINEN PRAKTISCHEN VERNUNFT

DER BEGRIFF DER FREIHEIT IST DER SCHLÜSSEL ZUR ERKLÄRUNG DER  
AUTONOMIE DES WILLENS

Der *Wille* ist eine Art von Kausalität lebender Wesen, sofern sie vernünftig sind, und *Freiheit* würde diejenige Eigenschaft dieser Kausalität sein, da sie unabhängig von fremden sie *bestimmenden* Ursachen wirkend sein kann; so wie *Naturnotwendigkeit* die Eigenschaft der Kausalität aller vernunftlosen Wesen, durch den Einfluß fremder Ursachen zur Tätigkeit bestimmt zu werden.

Die angeführte Erklärung der Freiheit ist *negativ* und daher, um ihr Wesen einzusehen, unfruchtbar; allein es fließt aus ihr ein *positiver* Begriff derselben, der desto reichhaltiger und fruchtbarer ist. Da der Begriff einer Kausalität den von *Gesetzen* bei sich führt, nach welchen durch etwas, was wir Ursache nennen, etwas anderes, nämlich die Folge, gesetzt werden muß: so ist die Freiheit, ob sie zwar nicht eine Eigenschaft des Willens nach Naturgesetzen ist, darum doch nicht gar gesetzlos, sondern muß vielmehr eine Kausalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art sein; denn sonst wäre ein freier Wille ein Unding. Die Naturnotwendigkeit war eine Heteronomie der wirkenden Ursachen; denn jede Wirkung war nur nach dem Gesetze möglich, daß etwas anderes die wirkende Ursache zur Kausalität bestimmte; was kann denn wohl die Freiheit des Willens sonst sein als Autonomie, d. i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein? Der Satz aber: der Wille ist in allen Handlungen sich selbst ein Gesetz, bezeichnet nur das Prinzip, nach keiner anderen Maxime zu handeln,

*Sezione III*  
PASSAGGIO DALLA METAFISICA DEI COSTUMI  
ALLA CRITICA DELLA RAGION PURA PRATICA

IL CONCETTO DELLA LIBERTÀ È LA CHIAVE  
PER LA SPIEGAZIONE DELL'AUTONOMIA  
DEL VOLERE

La *volontà* è un tipo di causalità proprio degli esseri viventi in quanto razionali, e la *libertà* sarebbe una proprietà di un tale modo di causare, per cui esso agisce indipendentemente da cause esterne *che lo determinino*. Corrispondentemente, la *necessità naturale* è la proprietà della causalità di tutti gli esseri razionali di esser determinati ad agire dall'influsso di cause esterne.

La definizione addotta della libertà è *negativa*, e non ce ne fa cogliere, perciò, l'essenza: ma da essa deriva un suo concetto *positivo* più ricco e fruttuoso. Poiché il concetto di causalità porta con sé quello di *leggi*, secondo cui, in virtù di ciò che chiamiamo causa, deve seguire qualche altra cosa come conseguenza, la libertà, pur non essendo una proprietà del volere secondo leggi naturali, non è tuttavia in ogni senso eslege, ma dev'essere piuttosto una causalità secondo leggi immutabili, però di un tipo particolare: in caso diverso, infatti, la volontà libera non sarebbe nulla. La necessità naturale era una eteronomia delle cause efficienti, non potendo prodursi un effetto se non secondo la legge che qualcosa di esterno determini la causa efficiente a causare; ma che cos'altro può essere la libertà del volere, se non autonomia, cioè la proprietà del volere di essere legge a se stesso? Se non che la proposizione: il volere è, in tutte le azioni, legge a se stesso, non fa altro che indicare il principio di non a-

als die sich selbst auch als ein allgemeines Gesetz zum Gegenstande haben kann. Dies ist aber gerade die Formel des kategorischen Imperativs und das Prinzip der Sittlichkeit; also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei.

Wenn also Freiheit des Willens vorausgesetzt wird, so folgt die Sittlichkeit samt ihrem Prinzip daraus durch bloße Zergliederung ihres Begriffs. Indessen ist das letztere doch immer ein synthetischer Satz: ein schlechterdings guter Wille ist derjenige, dessen Maxime jederzeit sich selbst, als allgemeines Gesetz betrachtet, in sich enthalten kann; denn durch Zergliederung des Begriffs von einem schlechthin guten Willen kann jene Eigenschaft der Maxime nicht gefunden werden. Solche synthetische Sätze sind aber nur dadurch möglich, daß beide Erkenntnisse durch die Verknüpfung mit einem Dritten, darin sie beiderseits anzutreffen sind, untereinander verbunden werden. Der *positive* Begriff der Freiheit schafft dieses Dritte, welches nicht, wie bei den physischen Ursachen, die Natur der Sinnenwelt sein kann (in deren Begriff die Begriffe von etwas als Ursache in Verhältnis auf *etwas anderes*, als Wirkung, zusammenkommen). Was dieses Dritte sei, worauf uns die Freiheit weiset, und von dem wir *a priori* eine Idee haben, läßt sich hier sofort noch nicht anzeigen und die Deduktion des Begriffs der Freiheit aus der reinen praktischen Vernunft, mit ihr auch die Möglichkeit eines kategorischen Imperativs begreiflich machen, sondern bedarf noch einiger Vorbereitung.

FREIHEIT MUß ALS EIGENSCHAFT DES WILLENS ALLER  
VERNÜNFTIGEN WESEN VORAUSGESETZT WERDEN

Es ist nicht genug, daß wir unserem Willen, es sei aus welchem Grunde, Freiheit zuschreiben, wenn wir nicht ebendieselbe auch allen vernünftigen Wesen beizulegen hinreichenden Grund haben. Denn da Sittlichkeit für uns bloß als für *vernünftige Wesen* zum Gesetze dient, so muß sie auch für

gire secondo nessun'altra massima, che quella che può aver per oggetto una legge universale. Questa, appunto, è la forma dell'imperativo categorico e il principio della moralità: dunque, una volontà libera e una volontà sottoposta alla legge morale sono la stessa cosa.

Se, dunque, si presuppone la libertà del volere, la moralità, insieme col suo principio, ne segue per semplice scomposizione di quel concetto. È, per contro, pur sempre una proposizione sintetica la seguente: una volontà assolutamente buona è quella, la cui massima può sempre contenere sé in se stessa, considerata come legge universale. Infatti, scomponendo il concetto di una volontà assolutamente buona, è impossibile trovarvi quella proprietà della massima. Siffatte proposizioni sintetiche, peraltro, sono possibili solo quando entrambe le conoscenze siano legate tra loro dalla connessione con una terza, che s'incontri in tutte e due. Il concetto *positivo* della libertà produce questa terza conoscenza, che non può essere la natura del mondo sensibile, come nel caso delle cause fisiche (nel cui concetto convengono i concetti di qualcosa come causa, in rapporto con *qualche altra cosa* come effetto). Che cosa sia questo terzo, a cui ci rinvia la libertà, e di cui abbiamo un'idea *a priori*, non si può ancora mostrare qui, per rendere comprensibile la deduzione del concetto di libertà dalla ragion pura pratica e, con essa, anche la possibilità dell'imperativo categorico: prima di farlo, occorre ancora qualche preparazione.

LA LIBERTÀ DEV'ESSERE PRESUPPOSTA  
COME PROPRIETÀ  
DEL VOLERE DI OGNI ESSERE RAZIONALE

Non basta che noi, per una ragione qualsiasi, ascriviamo alla nostra volontà la libertà, se non abbiamo una ragione sufficiente per attribuirgliela anche a tutti gli *esseri*

alle vernünftige Wesen gelten, und da sie lediglich aus der Eigenschaft der Freiheit abgeleitet werden muß, so muß auch Freiheit als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen bewiesen werden, und es ist nicht genug, sie aus gewissen vermeintlichen Erfahrungen von der menschlichen Natur darzutun (wiewohl dieses auch schlechterdings unmöglich ist und lediglich *a priori* dargetan werden kann), sondern man muß sie als zur Tätigkeit vernünftiger und mit einem Willen begabter Wesen überhaupt gehörig beweisen. Ich sage nun: ein jedes Wesen, das nicht anders *als unter der Idee der Freiheit* handeln kann, ist ebendarum in praktischer Rücksicht wirklich frei, d. i. es gelten für dasselbe alle Gesetze, die mit der Freiheit unzertrennlich verbunden sind, ebenso als ob sein Wille, auch an sich selbst und in der theoretischen Philosophie gültig, für frei erklärt würde.\* Nun behaupte ich, daß wir jedem vernünftigen Wesen, das einen Willen hat, notwendig auch die Idee der Freiheit leihen müssen, unter der es allein handle. Denn in einem solchen Wesen denken wir uns eine Vernunft, die praktisch ist, d. i. Kausalität in Ansehung ihrer Objekte hat. Nun kann man sich unmöglich eine Vernunft denken, die mit ihrem eigenen Bewußtsein in Ansehung ihrer Urteile anderwärtsher eine Lenkung empfinde, denn alsdann würde das Subjekt nicht seiner Vernunft, sondern einem Antriebe die Bestimmung der Urteilskraft zuschreiben. Sie muß sich selbst als Urheberin ihrer

\* Diesen Weg, die Freiheit nur als von vernünftigen Wesen bei ihren Handlungen bloß in *der Idee* zum Grunde gelegt zu unserer Absicht hinreichend anzunehmen, schlage ich deswegen ein, damit ich mich nicht verbindlich machen dürfte, die Freiheit auch in ihrer theoretischen Absicht zu beweisen. Denn wenn dieses letztere auch unausgemacht gelassen wird, so gelten doch dieselben Gesetze für ein Wesen, das nicht anders als unter der Idee seiner eigenen Freiheit handeln kann, die ein Wesen, das wirklich frei wäre, verbinden würden. Wir können uns hier also von der Last befreien, die die Theorie drückt.

*razionali*<sup>27</sup>. Poiché, infatti, la moralità ci serve da legge solo in quanto siamo esseri razionali, essa deve valere anche per tutti gli altri esseri razionali; e poiché la si deve poter ricavare dalla proprietà della libertà, occorre dimostrare che la libertà, come proprietà del volere, appartiene a tutti gli esseri razionali. E non basta esporla in base a certe presunte esperienze della natura umana (essendo ciò, del resto, assolutamente impossibile, e dovendosi mostrare la libertà del tutto *a priori*), ma si deve dimostrarla come propria dell'attività degli esseri razionali in genere, dotati di volontà. Io affermo dunque: ogni essere che non possa agire altrimenti che *sotto l'idea della libertà* è, per ciò stesso, realmente libero sotto il rispetto pratico. Per esso, cioè, valgono tutte le leggi che sono indissolubilmente connesse con la libertà, esattamente come se la sua volontà fosse dichiarata libera in se stessa per una proposizione della filosofia teoretica\*. Ora io affermo: in ogni essere razionale dotato di volere noi dobbiamo necessariamente ammettere anche l'idea della libertà, con cui soltanto esso agisce. Infatti, in un tal essere noi pensiamo una ragione la quale sia pratica, cioè sia dotata di causalità rispetto ai propri oggetti: ora, è impossibile pensare una ragione che, con la sua propria coscienza, riceva dal di fuori una guida per i suoi giudizi, perché in tal caso il soggetto riferirebbe la determinazione del giudizio, non alla sua ragione, bensì a una sollecitazione diversa. La ragione deve considerarsi co-

\* Scelgo questa via, di ammettere come sufficiente ai nostri scopi la libertà che esseri razionali pongono a fondamento delle loro azioni semplicemente *nell'idea*, perché con ciò non mi obbligo a dimostrare la libertà anche nella sua valenza teoretica. Infatti, anche se questa dimostrazione non è compiuta, egualmente valgono, per un essere che non può agire altrimenti che sotto l'idea della sua propria libertà, le stesse leggi che obbligherebbero un essere che fosse libero effettivamente. Noi qui ci possiamo dunque liberare dell'onere che incombe sulla teoria.

Prinzipien ansehen, unabhängig von fremden Einflüssen, folglich muß sie als praktische Vernunft oder als Wille eines vernünftigen Wesens von ihr selbst als frei angesehen werden; d. i. der Wille desselben kann nur unter der Idee der Freiheit ein eigener Wille sein und muß also in praktischer Absicht allen vernünftigen Wesen beigelegt werden.

VON DEM INTERESSE,  
WELCHES DEN IDEEN DER SITTlichkeit ANHÄNGT

Wir haben den bestimmten Begriff der Sittlichkeit auf die Idee der Freiheit zuletzt zurückgeführt; diese aber konnten wir als etwas Wirkliches nicht einmal in uns selbst und in der menschlichen Natur beweisen; wir sahen nur, daß wir sie voraussetzen müssen, wenn wir uns ein Wesen als vernünftig und mit Bewußtsein seiner Kausalität in Ansehung der Handlungen, d. i. mit einem Willen begabt uns denken wollen, und so finden wir, daß wir aus ebendenselben Grunde jedem mit Vernunft und Willen begabten Wesen diese Eigenschaft, sich unter der Idee seiner Freiheit zum Handeln zu bestimmen, beilegen müssen.

Es floß aber aus der Voraussetzung dieser Ideen auch das Bewußtsein eines Gesetzes zu handeln: daß die subjektiven Grundsätze der Handlungen, d. i. Maximen jederzeit so genommen werden müssen, daß sie auch objektiv, d. i. allgemein als Grundsätze gelten, mithin zu unserer eigenen allgemeinen Gesetzgebung dienen können. Warum aber soll ich mich denn diesem Prinzip unterwerfen und zwar als vernünftiges Wesen überhaupt, mithin auch dadurch alle anderen mit Vernunft begabten Wesen? Ich will einräumen, daß mich hierzu kein Interesse *treibt*, denn das würde keinen kategorischen Imperativ geben; aber ich muß doch hieran notwendig ein Interesse *nehmen* und einsehen, wie das zugeht; denn dieses Sollen ist eigentlich ein Wollen, das unter der Bedingung für jedes vernünftige Wesen gilt, wenn die Vernunft bei ihm ohne Hindernisse praktisch wäre; für Wesen, die, wie wir,

me autrice dei suoi principi indipendentemente da influssi esteriori; e, di conseguenza, come ragione pratica, o volontà di un essere razionale, dev'essere considerata come libera di per sé. Cioè: la volontà di quest'essere può essere una volontà sua propria solo sotto l'idea della libertà, e questa deve, quindi, essere attribuita, sotto il rispetto pratico, a tutti gli esseri razionali.

QUALE INTERESSE INERISCA ALLE IDEE  
DELLA MORALITÀ

Abbiamo da ultimo riportato il concetto determinato della moralità all'idea di libertà, ma in nessun modo potevamo mostrarla come qualcosa di reale in noi stessi e nella natura umana: ci siamo resi conto soltanto di doverla presupporre, se vogliamo pensare un essere come razionale e come dotato di coscienza della sua causalità in rapporto alle azioni, cioè dotato di volontà. Abbiamo trovato, così, che appunto per la stessa ragione noi dobbiamo attribuire ad ogni essere dotato di ragione e volontà codesta proprietà, di determinarsi ad agire sotto l'idea della sua libertà.

Ma dal presupporre queste idee derivava anche la coscienza di una legge: i principi soggettivi delle azioni, cioè le massime, devono sempre essere scelti in modo che possano valere anche oggettivamente, cioè universalmente, come principi, e possano servire perciò alla nostra propria legislazione universale. Ma perché devo sottopormi a questo principio, e farlo come essere razionale in genere, alla stessa stregua, dunque, di tutti gli altri esseri dotati di ragione? Voglio concedere che a ciò non mi *spinga* nessun interesse, perché questo non fornirebbe un imperativo categorico: eppure io devo anche necessariamente *prendere* un interesse, a che questo accada: perché un tal dovere è, propriamente, un volere che vige in ogni essere razionale, a condizione che la sua



noch durch Sinnlichkeit als Triebfedern anderer Art affiziert werden, bei denen es nicht immer geschieht, was die Vernunft für sich allein tun würde, heißt jene Notwendigkeit der Handlung nur ein Sollen, und die subjektive Notwendigkeit wird von der objektiven unterschieden.

Es scheint also, als setzten wir in der Idee der Freiheit eigentlich das moralische Gesetz, nämlich das Prinzip der Autonomie des Willens selbst, nur voraus, und könnten seine Realität und objektive Notwendigkeit nicht für sich beweisen, und da hätten wir zwar noch immer etwas ganz Beträchtliches dadurch gewonnen, daß wir wenigstens das echte Prinzip genauer, als wohl sonst geschehen, bestimmt hätten, in Ansehung seiner Gültigkeit aber und der praktischen Notwendigkeit, sich ihm zu unterwerfen, wären wir um nichts weiter gekommen; denn wir könnten dem, der uns fragte, warum denn die Allgemeingültigkeit unserer Maxime als eines Gesetzes die einschränkende Bedingung unserer Handlungen sein müsse, und worauf wir den Wert gründen, den wir dieser Art zu handeln beilegen, der so groß sein soll, daß es überall kein höheres Interesse geben kann, und wie es zugehe, daß der Mensch dadurch allein seinen persönlichen Wert zu fühlen glaubt, gegen den der eines angenehmen oder unangenehmen Zustandes für nichts zu halten sei, keine genugtuende Antwort geben.

Zwar finden wir wohl, daß wir an einer persönlichen Beschaffenheit ein Interesse nehmen können, die gar kein Interesse des Zustandes bei sich führt, wenn jene uns nur fähig macht, des letzteren teilhaftig zu werden, im Falle die Vernunft die Austeilung des selben bewirken sollte, d. i. daß die bloße Würdigkeit, glücklich zu sein, auch ohne den Bewegungsgrund, dieser Glückseligkeit teilhaftig zu werden, für sich interessieren könne; aber dieses Urteil ist in der Tat nur die Wirkung von der schon vorausgesetzten Wichtigkeit moralischer Gesetze (wenn wir uns durch die Idee der

ragione vi sviluppi la sua attività pratica senza impedimenti. Nel caso di esseri che, come noi, sono sollecitati dalla sensibilità con moventi d'altro tipo, e in cui, cioè, non accade sempre ciò che la ragione di per sé sola vorrebbe, quella necessità dell'azione è un dovere soltanto, e la necessità soggettiva si differenzia dall'oggettiva.

Sembra, dunque, che propriamente noi ci limitiamo a presupporre nell'idea della libertà la legge morale, e cioè il principio dell'autonomia della volontà stessa, e che non possiamo dimostrare di per se stessa la sua realtà e necessità oggettiva. Con ciò avremmo pur sempre guadagnato qualcosa di molto considerevole, avendo determinato, con maggior precisione di quella che si abbia di solito, il principio genuino; ma rispetto alla sua validità e alla necessità pratica di sottometterglisi, non avremmo fatto un passo avanti, perché, a chi ci domandasse perché mai la validità universale della nostra massima come legge debba essere la condizione limitativa della nostra azione, e su che cosa si fondi il valore che attribuiamo a questo modo di agire – valore che vorrebbe essere così grande da non trovare in nessuna parte un interesse superiore al suo – e come accada che l'uomo creda di cogliere soltanto in ciò il suo personale valore, rispetto al quale qualsiasi valore di una condizione gradevole o sgradevole va considerato come un nulla, non potremmo dare nessuna risposta soddisfacente.

Troviamo, bensì, che noi possiamo prendere un interesse a un modo d'essere della persona senza alcun interesse per la sua condizione, qualora esso solo ci qualifichi a partecipare di quest'ultimo, nel caso che la ragione fosse incaricata di distribuirlo: cioè, che il puro e semplice esser degni d'essere felici potrebbe interessarci di per sé, anche senza la spinta a divenir partecipi di tale felicità. In verità, codesto giudizio non è altro che l'effetto della già presupposta incidenza delle leggi morali (qualora noi, mediante l'idea della libertà, ci stacciamo

Freiheit von allem empirischen Interesse trennen); aber daß wir uns von diesem trennen, d. i. uns als frei im Handeln betrachten und so uns dennoch für gewissen Gesetzen unterworfen halten sollen, um einen Wert bloß in unserer Person zu finden, der uns allen Verlust dessen, was unserem Zustande einen Wert verschafft, vergüten könne, und wie dieses möglich sei, mithin *woher das moralische Gesetz verbinde*, können wir auf solche Art noch nicht einsehen.

Es zeigt sich hier, man muß es frei gestehen, eine Art von Zirkel, aus dem, wie es scheint, nicht herauszukommen ist. Wir nehmen uns in der Ordnung der wirkenden Ursachen als frei an, um uns in der Ordnung der Zwecke unter sittlichen Gesetzen zu denken, und wir denken uns nachher als diesen Gesetzen unterworfen, weil wir uns die Freiheit des Willens beigelegt haben; denn Freiheit und eigene Gesetzgebung des Willens sind beides Autonomie, mithin Wechselbegriffe, davon aber einer eben um deswillen nicht dazu gebraucht werden kann, um den anderen zu erklären und von ihm Grund anzugeben, sondern höchstens nur, um in logischer Absicht verschieden scheinende Vorstellungen von ebendemselben Gegenstande auf einen einzigen Begriff (wie verschiedene Brüche gleiches Inhalts auf die kleinsten Ausdrücke) zu bringen.

Eine Auskunft bleibt uns aber noch übrig, nämlich zu suchen: ob wir, wenn wir uns durch Freiheit als *a priori* wirkende Ursachen denken, nicht einen anderen Standpunkt einnehmen, als wenn wir uns selbst nach unseren Handlungen als Wirkungen, die wir vor unseren Augen sehen, uns vorstellen.

Es ist eine Bemerkung, welche anzustellen eben kein subtiles Nachdenken erfordert wird, sondern von der man annehmen kann, daß sie wohl der gemeinste Verstand, obzwar nach seiner Art durch eine dunkle Unterscheidung der Urteilskraft, die er Gefühl nennt, machen mag: daß alle Vorstellungen, die uns ohne unsere Willkür kommen (wie die der Sinne), uns die Gegenstände nicht anders zu erkennen geben, als sie uns affizieren, wobei, was sie an sich sein

da ogni interesse empirico). Ma che noi ci stacciamo da questo, e, cioè, che ci consideriamo come liberi nell'agire, e che così dobbiamo tuttavia considerarci come sottoposti a certe leggi semplicemente per trovare un valore nella nostra persona – valore capace di rifondere ogni perdita di ciò che rende apprezzabile la nostra condizione – e come ciò sia possibile; e, quindi, *in base a che cosa la legge morale ci obblighi*, questo, per questa via, non lo possiamo ancora vedere.

Si manifesta qui, dobbiamo riconoscerlo sinceramente, una sorta di circolo da cui sembra non si possa uscire. Noi ci supponiamo liberi nell'ordine delle cause efficienti, per pensarci sottoposti a leggi etiche nell'ordine dei fini; dopo di che ci pensiamo sottoposti a queste leggi perché ci attribuiamo la libertà del volere. Infatti, libertà e legislazione propria della volontà sono entrambe autonomia, e, perciò, concetti reciproci, nessuno dei quali, appunto perciò, può essere usato per spiegare l'altro e servirgli da fondamento, ma, tutt'al più, possono essere usati con l'intento logico di riportare rappresentazioni apparentemente diverse dello stesso oggetto a un unico concetto (come diverse frazioni di ugual contenuto ad un comune denominatore).

Una via d'uscita, tuttavia, ci rimane: e cioè, cercare se noi, quando pensiamo noi stessi come cause efficienti mediante la libertà, non assumiamo un punto di vista diverso da quando ci rappresentiamo nelle nostre azioni come effetti, che ci stanno davanti agli occhi.

A far presente questa osservazione non si richiede una riflessione sottile. Si può presumere, piuttosto, che la faccia anche l'intelletto più comune, sia pure a modo suo, mediante una oscura distinzione all'interno di quella capacità di giudizio che esso chiama sentire. Tutte le rappresentazioni che ci vengono senza che noi lo vogliamo (come quelle dei sensi) non ci fan conoscere gli oggetti altrimenti che come essi agiscono su di noi, mentre ciò che gli oggetti siano in se stessi ci rimane sconosciu-

mögen, uns unbekannt bleibt, mithin daß, was diese Art Vorstellungen betrifft, wir dadurch auch bei der angestrengtesten Aufmerksamkeit und Deutlichkeit, die der Verstand nur immer hinzufügen mag, doch bloß zur Erkenntnis der *Erscheinungen*, niemals der *Dinge an sich selbst* gelangen können. Sobald dieser Unterschied (allenfalls bloß durch die bemerkte Verschiedenheit zwischen den Vorstellungen, die uns anderswoher gegeben werden und dabei wir leidend sind, von denen, die wir lediglich aus uns selbst hervorbringen und dabei wir unsere Tätigkeit beweisen) einmal gemacht ist, so folgt von selbst, daß man hinter den Erscheinungen doch noch etwas anderes, was nicht Erscheinung ist, nämlich die Dinge an sich, einräumen und annehmen müsse, ob wir gleich uns von selbst bescheiden, daß, da sie uns niemals bekannt werden können, sondern immer nur, wie sie uns affizieren, wir ihnen nicht näher treten und, was sie an sich sind, niemals wissen können. Dieses muß eine, obzwar rohe, Unterscheidung der *Sinnenwelt* von der *Verstandeswelt* abgeben, davon die erstere nach Verschiedenheit der Sinnlichkeit in mancherlei Weltbeschauern auch sehr verschieden sein kann, indessen die zweite, die ihr zum Grunde liegt, immer dieselbe bleibt. Sogar sich selbst und zwar nach der Kenntnis, die der Mensch durch innere Empfindung von sich hat, darf er sich nicht anmaßen zu erkennen, wie er an sich selbst sei. Denn da er doch sich selbst nicht gleichsam schafft und seinen Begriff nicht *a priori*, sondern empirisch bekommt, so ist natürlich, daß er auch von sich durch den inneren Sinn und folglich nur durch die Erscheinung seiner Natur und die Art, wie sein Bewußtsein affiziert wird, Kundschaft einziehen könne, indessen er doch notwendigerweise über diese aus lauter Erscheinungen zusammengesetzte Beschaffenheit seines eigenen Subjekts noch etwas anderes zum Grunde liegendes, nämlich sein Ich, sowie es an sich selbst beschaffen sein mag, annehmen und sich also in Absicht auf die bloße Wahrnehmung und Empfänglichkeit der Empfindungen zur *Sinnenwelt*, in Ansehung dessen aber, was in ihm reine Tätigkeit sein mag (dessen, was gar nicht durch Affizierung der Sinne, sondern unmittelbar zum Bewußtsein gelangt),

to. Sicché, per ciò che concerne questo tipo di rappresentazioni, anche con l'attenzione e la precisione più acute di cui sia capace l'intelletto, noi non perveniamo se non alla mera conoscenza di *fenomeni*, e mai delle *cose in se stesse*. Non appena si faccia questa distinzione (sia pure basata sulla semplice diversità che si osserva tra le rappresentazioni che ci vengono dall'esterno, e in cui quindi siamo passivi, da quelle che noi produciamo semplicemente da noi stessi, e in cui mostriamo la nostra attività), ne segue di per sé che, dietro ai fenomeni, dobbiamo ammettere e presupporre qualcosa che non è fenomeno, e cioè le cose in sé: pur dovendo riconoscere che, poiché esse non sono mai da noi conoscibili così come sono, ma solo come agiscono su di noi, noi non possiamo mai penetrarle, né sapere che cosa siano in sé. Ciò fornisce inevitabilmente una distinzione, per quanto rozza, tra il *mondo sensibile* e il *mondo intelligibile*: il primo dei quali può anche differire decisamente nei vari osservatori, per la differenza della loro sensibilità, mentre il secondo, che gli sta a fondamento, rimane sempre il medesimo. Neppur di se stesso l'uomo può presumere di conoscersi come è in sé, mediante il senso interno che ha di se medesimo: poiché, infatti, egli non crea, per dir così, se stesso, e non riceve il concetto di sé *a priori*, bensì empiricamente, è naturale che egli abbia notizia anche di sé mediante il senso interno e, di conseguenza, mediante l'apparire della sua natura, secondo il modo in cui la sua coscienza riceve le impressioni; mentre, d'altra parte, egli deve ammettere necessariamente, al di là di questa natura della sua soggettività, composta di puri fenomeni, ancora qualcos'altro che vi si trovi a fondamento, e cioè l'Io, così come può esser fatto in se stesso; considerandosi, dunque, come appartenente al *mondo sensibile* in relazione alla pura percezione e recettività delle sensazioni, e come appartenente al *mondo intellettuale* o intelligibile in relazione a ciò che può essere in lui attività pura (che egli non coglie mediante l'affezione

sich zur *intellektuellen Welt* zählen muß die er doch nicht weiter kennt.

Dergleichen Schluß muß der nachdenkende Mensch von allen Dingen, die ihm vorkommen mögen, fällen; vermutlich ist er auch im gemeinsten Verstande anzutreffen, der, wie bekannt, sehr geneigt ist, hinter den Gegenständen der Sinne noch immer etwas Unsichtbares, für sich selbst Tätiges zu erwarten, es aber wiederum dadurch verdirbt, daß er dieses Unsichtbare sich bald wiederum versinnlicht, d. i. zum Gegenstände der Anschauung machen will, und dadurch also nicht um einen Grad klüger wird.

Nun findet der Mensch in sich wirklich ein Vermögen, dadurch er sich von allen anderen Dingen, ja von sich selbst, sofern er durch Gegenstände affiziert wird, unterscheidet, und das ist die *Vernunft*. Diese als reine Selbsttätigkeit, ist sogar darin noch über den *Verstand* erhoben: daß, obgleich dieser auch Selbsttätigkeit ist und nicht, wie der Sinn, bloß Vorstellungen enthält, die nur entspringen, wenn man von Dingen affiziert (mithin leidend) ist, er dennoch aus seiner Tätigkeit keine anderen Begriffe hervorbringen kann als die, so bloß dazu dienen, um die *sinnlichen Vorstellungen unter Regeln zu bringen* und sie dadurch in einem Bewußtsein zu vereinigen, ohne welchen Gebrauch der Sinnlichkeit er gar nichts denken würde; dahingegen die *Vernunft* unter dem Namen der Ideen eine so reine Spontaneität zeigt, daß sie dadurch weit über alles, was ihm Sinnlichkeit nur liefern kann, hinausgeht und ihr vornehmstes Geschäft darin beweist, Sinnenwelt und Verstandeswelt voneinander zu unterscheiden, dadurch, aber dem Verstande selbst seine Schranken vorzuzeichnen.

Um deswillen muß ein vernünftiges Wesen sich selbst *als Intelligenz* (also nicht von Seiten seiner unteren Kräfte) nicht als zur Sinnen-, sondern zur Verstandeswelt gehörig ansehen; mithin hat es zwei Standpunkte, daraus es sich selbst betrachten und Gesetze des Gebrauchs seiner Kräfte, folglich aller

dei sensi, bensì mediante la coscienza immediata): anche se, di questo mondo intelligibile, non sa null'altro.

La stessa conclusione l'uomo pensante deve trarre circa tutte le cose che gli si presentano: ed è la conclusione che, presumibilmente, si trova anche nell'intelletto più comune, che, come è noto, inclina assai ad attendersi, dietro gli oggetti dei sensi, ancor sempre qualcos'altro di invisibile e di attivo per se stesso: pur tornando immediatamente a corrompere codesto invisibile col farne, di nuovo, una cosa sensibile, ovvero un oggetto di intuizione, e non progredendo, quindi, d'un passo sulla strada della verità.

Ora, l'uomo trova effettivamente in sé una facoltà con cui si distingue da tutte le altre cose, anzi, anche da se stesso in quanto riceve impressioni dagli oggetti: e questa facoltà è la *ragione*. Questa, come pura attività spontanea, s'innalza anche al di sopra dell'*intelletto*, perché, sebbene anche quest'ultimo sia attività spontanea e, a differenza del senso, non contenga solo rappresentazioni che si formano unicamente quando si riceve l'impressione delle cose (perciò passivamente), pur tuttavia non può trarre dalla propria attività altri concetti se non quelli che servono unicamente a *portare sotto regole le rappresentazioni sensibili*, unificandole così in una coscienza: senza il qual uso della sensibilità, l'intelletto non penserebbe nulla; mentre la ragione manifesta nelle idee una spontaneità così pura, da trascendere di gran lunga completamente tutto ciò che la sensibilità possa offrirle, e sviluppa il suo ufficio più elevato nel distinguere tra loro un mondo sensibile e un mondo intelligibile, e nell'indicare così allo stesso intelletto i suoi limiti.

In considerazione di ciò, un essere razionale, *come intelligenza* (quindi non sotto l'aspetto delle sue facoltà inferiori), deve considerarsi come appartenente, non al mondo sensibile, bensì all'intelligibile. Pertanto, egli dispone di due punti di vista, da cui considerare se stesso e riconoscere le leggi dell'uso delle sue facoltà e, pertan-

seiner Handlungen erkennen kann: *einmal*, sofern es zur Sinnenwelt gehört, unter Naturgesetzen (Heteronomie), *zweitens* als zur intelligibelen Welt gehörig, unter Gesetzen, die, von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloß in der Vernunft gegründet sind.

Als ein vernünftiges, mithin zur intelligibelen Welt gehöriges Wesen kann der Mensch die Kausalität seines eigenen Willens niemals anders als unter der Idee der Freiheit denken; denn Unabhängigkeit von den bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt (dergleichen die Vernunft jederzeit sich selbst beilegen muß) ist Freiheit. Mit der Idee der Freiheit ist nun der Begriff der *Autonomie* unzertrennlich verbunden, mit diesem aber das allgemeine Prinzip der Sittlichkeit, welches in der Idee allen Handlungen *vernünftiger* Wesen ebenso zum Grunde liegt, als das Naturgesetz allen Erscheinungen.

Nun ist der Verdacht, den wir oben rege machten, gehoben, als wäre ein geheimer Zirkel in unserem Schlusse aus der Freiheit auf die Autonomie und aus dieser aufs sittliche Gesetz enthalten, daß wir nämlich vielleicht die Idee der Freiheit nur um des sittlichen Gesetzes willen zum Grunde legten, um dieses nacher aus der Freiheit wiederum zu schließen, mithin von jenem gar keinen Grund angeben könnten, sondern es nur als Erbittung eines Prinzips, das uns gutgesinnte Seelen wohl gerne einräumen werden, welches wir aber niemals als einen erweislichen Satz aufstellen könnten. Denn jetzt sehen wir, daß, wenn wir uns als frei denken, so versetzen wir uns als Glieder in die Verstandeswelt und erkennen die Autonomie des Willens samt ihrer Folge, der Moralität; denken wir uns aber als verpflichtet, so betrachten wir uns als zur Sinnenwelt und doch zugleich zur Verstandeswelt gehörig.

to, di tutte le sue azioni: *da un lato*, in quanto appartiene al mondo sensibile, si riconosce sottoposto a leggi di natura (eteronomia); *dall'altro lato*, in quanto appartiene al mondo intelligibile, si riconosce sottoposto a leggi che, indipendentemente dalla natura, non si fondano sull'esperienza, ma esclusivamente sulla ragione.

Come essere razionale, e, pertanto, appartenente al mondo intelligibile, l'uomo non può pensare la causalità del suo volere se non sotto l'idea della libertà. Infatti, l'indipendenza dalle cause determinanti del mondo sensibile (che la ragione deve in ogni caso attribuire a se stessa) è libertà: ora, con l'idea della libertà è indissolubilmente connesso il concetto della *autonomia*, e con questo il principio universale della moralità, che sta, nell'idea, a fondamento di tutte le azioni degli esseri *razionali*, allo stesso modo che la legge di natura sta a fondamento di tutti i fenomeni.

È tolto così il sospetto, che più su abbiamo insinuato, di un circolo vizioso, nascosto nel nostro concludere dalla libertà all'autonomia, e da questa alla legge morale: il sospetto, cioè, che noi abbiamo posto a fondamento l'idea della libertà solo in vista della legge morale, per tornare, poi, a far discendere la legge morale dalla libertà; col che non potremmo fornire alcun fondamento alla legge morale, ma soltanto richiederlo, con una petizione di principio, a cui ben volentieri aderiranno le anime bene intenzionate, ma che noi non potremmo mai presentare altrimenti che come una proposizione da dimostrare. Ora, infatti, vediamo che, se noi ci pensiamo come liberi, ci trasponiamo, come membri, nel mondo intelligibile, e riconosciamo l'autonomia del volere insieme con la sua conseguenza, che è la moralità; se, per contro, ci pensiamo come obbligati, ci consideriamo come appartenenti al mondo sensibile, ma anche al mondo intelligibile nello stesso tempo.

## WIE IST EIN KATEGORISCHER IMPERATIV MÖGLICH?

Das vernünftige Wesen zählt sich als Intelligenz zur Verstandeswelt, und bloß als eine zu dieser gehörige wirkende Ursache nennt es seine Kausalität einen *Willen*. Von der andern Seite ist es sich seiner doch auch als eines Stücks der Sinnenwelt bewußt, in welcher seine Handlungen als bloße Erscheinungen jener Kausalität angetroffen werden, deren Möglichkeit aber aus dieser, die wir nicht kennen, nicht eingesehen werden kann, sondern an deren Statt jene Handlungen als bestimmt durch andere Erscheinungen, nämlich Begierden und Neigungen, als zur Sinnenwelt gehörig eingesehen werden müssen. Als bloßen Gliedes der Verstandeswelt, würden also alle meine Handlungen dem Prinzip der Autonomie des reinen Willens vollkommen gemäß sein; als bloßen Stücks der Sinnenwelt, würden sie gänzlich dem Naturgesetz der Begierden und Neigungen, mithin der Heteronomie der Natur gemäß genommen werden müssen. (Die ersteren würden auf dem obersten Prinzip der Sittlichkeit, die zweiten der Glückseligkeit beruhen.) *Weil aber die Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben enthält*, also in Ansehung meines Willens (der ganz zur Verstandeswelt gehört) unmittelbar gesetzgebend ist und also auch als solche gedacht werden muß, so werde ich mich als Intelligenz, obgleich andererseits wie ein zur Sinnenwelt gehöriges Wesen, dennoch dem Gesetze der ersteren d. i. der Vernunft, die in der Idee der Freiheit das Gesetz derselben enthält, und also der Autonomie des Willens unterworfen erkennen, folglich die Gesetze der Verstandeswelt für mich als Imperativen und die diesem Prinzip gemäßen Handlungen als Pflichten ansehen müssen.

Und so sind kategorische Imperativen möglich, dadurch daß die Idee der Freiheit mich zu einem Gliede einer intelli-

COME È POSSIBILE  
UN IMPERATIVO CATEGORICO?

L'essere razionale, come intelligenza, si ascrive al mondo intelligibile, e chiama *volontà* la propria causalità solo come causa efficiente che appartiene a un tal mondo. D'altro canto, esso è consapevole di sé anche come elemento del mondo sensibile, in cui s'incontrano, bensì, le sue azioni come meri fenomeni di quella causalità, ma la loro possibilità non può venir desunta da quella causalità, che non conosciamo; mentre, al contrario, quelle stesse azioni, in quanto appartenenti al mondo sensibile, devono esser viste come determinate da altri fenomeni, e cioè dai desideri e dalle inclinazioni. Come proprie di un puro membro del mondo intelligibile, dunque, tutte le mie azioni sarebbero perfettamente conformi al principio dell'autonomia della volontà pura; come proprie di un elemento del mondo sensibile, esse dovrebbero essere assunte come interamente conformi alla legge naturale dei desideri e delle inclinazioni, e, perciò, alla eteronomia della natura. (Le prime si fonderebbero sul principio supremo della moralità, le seconde su quello della felicità.) Ma poiché *il mondo intelligibile contiene il fondamento del mondo sensibile e, perciò, anche delle sue leggi*, e perciò dà immediatamente la legge alla mia volontà (che appartiene interamente al mondo intelligibile), e come tale deve anche venir pensato, così io, nonostante che per un altro verso appartenga al mondo sensibile, come intelligenza mi riconoscerò sottoposto alla legge del primo, cioè della ragione, che racchiude la sua legge nell'idea della libertà e, quindi, della autonomia del volere: sicché le leggi del mondo intelligibile devono essere considerate, rispetto a me, come imperativi, e le azioni conformi a questo principio come doveri.

Gli imperativi categorici sono così possibili, perché l'idea della libertà fa di me il membro di un mondo in-

belen Welt macht, wodurch, wenn ich solches allein wäre, alle meine Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäß sein *würden*, da ich mich aber zugleich als Glied der Sinnenwelt anschau, gemäß sein *sollen*, welches *kategorische Sollen* einen synthetischen Satz *a priori* vorstellt, dadurch daß über meinen durch sinnliche Begierden affizierten Willen noch die Idee ebendesselben, aber zur Verstandeswelt gehörigen reinen, für sich selbst praktischen Willens hinzukommt, welcher die oberste Bedingung des ersteren nach der Vernunft enthält; ungefähr so, wie zu den Anschauungen der Sinnenwelt Begriffe des Verstandes, die für sich selbst nichts als gesetzliche Form überhaupt bedeuten, hinzu kommen und dadurch synthetische Sätze *a priori*, auf welchen alle Erkenntnis einer Natur beruht, möglich machen.

Der praktische Gebrauch der gemeinen Menschenvernunft bestätigt die Richtigkeit dieser Deduktion. Es ist niemand, selbst der ärgste Bösewicht, wenn er nur sonst Vernunft zu brauchen gewohnt ist, der nicht, wenn man ihm Beispiele der Redlichkeit in Absichten, der Standhaftigkeit in Befolgung guter Maximen, der Teilnehmung und des allgemeinen Wohlwollens (und noch dazu mit großen Aufopferungen von Vorteilen und Gemächlichkeit verbunden) vorlegt, nicht wünsche, daß er auch so gesinnt sein möchte. Er kann es aber nur wegen seiner Neigungen und Antriebe nicht wohl in sich zu Stande bringen; wobei er dennoch zugleich wünscht, von solchen ihm selbst lästigen Neigungen frei zu sein. Er beweist hierdurch also, daß er mit einem Willen, der von Antrieben der Sinnlichkeit frei ist, sich in Gedanken in eine ganz andere Ordnung der Dinge versetze als die seiner Begierden im Felde der Sinnlichkeit, weil er von jenem Wunsche keine Vergnügung der Begierden, mithin keinen für irgend eine seiner wirklichen oder sonst erdenklichen Neigungen befriedigenden Zustand (denn dadurch würde selbst die Idee, welche ihm den Wunsch ablockt, ihre Vorzüglichkeit einbüßen), sondern nur einen größeren inneren Wert seiner Person erwarten kann. Diese bessere Person

telligibile; e se io non fossi altro che questo, tutte le mie azioni *sarebbero* sempre conformi all'autonomia della volontà. Ma, poiché mi riconosco anche come membro del mondo sensibile, le mie azioni *devono* esser conformi all'autonomia della volontà; e questo dovere *categorico* rappresenta una proposizione sintetica *a priori*, in quanto, oltre alla mia volontà affetta da brame sensibili, si ha ancora l'idea della mia volontà stessa, ma come volontà pratica pura, appartenente al mondo intelligibile, e questa contiene, secondo ragione, la condizione suprema anche della prima. È un po' la stessa situazione in cui si trovano i concetti dell'intelletto, che si aggiungono alle intuizioni del mondo sensibile: essi, di per sé, non significano altro che una forma della legalità, e, con ciò, rendono possibili giudizi sintetici *a priori*, su cui si fonda ogni conoscenza della natura.

L'uso pratico della comune ragione umana conferma l'esattezza di codesta deduzione. Nessuno, neppure il peggior ribaldo, per poco che sia abituato a fare uso della ragione, quando gli si presentino esempi di onestà nelle intenzioni, di costanza nel seguire le massime buone, di partecipazione al bene comune (anche se connesse con grandi sacrifici di vantaggi e comodità), manca di auspicare di essere anche lui dotato di siffatte intenzioni. Ma, questo, egli non riesce a realizzarlo in sé, a causa dei suoi istinti e inclinazioni: non senza che egli desideri tuttavia, al tempo stesso, di esser libero da tali inclinazioni viziose. Con ciò egli mostra, dunque, di trasporsi nel pensiero, con una volontà libera dagli stimoli sensibili, in un ordine di cose tutto diverso da quello dei suoi desideri, che si sviluppano nel campo della sensibilità. Non potendo egli ripromettersi, dalla realizzazione di quel desiderio, nessuna soddisfazione di una sua voglia e, perciò, nessuna condizione che soddisfi alle sue inclinazioni effettive, o comunque ipotizzabili (altrimenti, l'idea stessa che carpisce il suo desiderio perderebbe la sua superiorità), la sola cosa che può aspettarsi da ciò è

glaubt er aber zu sein, wenn er sich in den Standpunkt eines Gliedes der Verstandeswelt versetzt, dazu die Idee der Freiheit d. i. Unabhängigkeit von *bestimmenden* Ursachen der Sinnenwelt ihn unwillkürlich nötigt, und in welchem er sich eines guten Willens bewußt ist, der für seinen bösen Willen als Gliedes der Sinnenwelt nach seinem eigenen Geständnisse das Gesetz ausmacht, dessen Ansehen er kennt, indem er es übertritt. Das moralische Sollen ist also eigenes notwendiges Wollen als Gliedes einer intelligibelen Welt und wird nur sofern von ihm als Sollen gedacht, als er sich zugleich wie ein Glied der Sinnenwelt betrachtet.

VON DER ÄUßERSTEN GRENZE ALLER PRAKTISCHEN PHILOSOPHIE

Alle Menschen denken sich dem Willen nach als frei. Daher kommen alle Urteile über Handlungen als solche, die hätten *geschehen sollen*, ob sie gleich *nicht geschehen sind*. Gleich wohl ist diese Freiheit kein Erfahrungsbegriff und kann es auch nicht sein, weil er immer bleibt, obgleich die Erfahrung das Gegenteil von denjenigen Forderungen zeigt, die unter Voraussetzung derselben als notwendig vorgestellt werden. Auf der anderen Seite ist es ebenso notwendig, daß alles, was geschieht, nach Naturgesetzen unausbleiblich bestimmt sei, und diese Notwendigkeit ist auch kein Erfahrungsbegriff, ebendarum weil er den Begriff der Notwendigkeit, mithin einer Erkenntnis *a priori* bei sich führt. Aber dieser Begriff von einer Natur wird durch Erfahrung bestätigt und muß selbst unvermeidlich vorausgesetzt werden, wenn Erfahrung, d. i. nach allgemeinen Gesetzen zusammenhängende Erkenntnis der Gegenstände der Sinne möglich sein soll. Daher ist Freiheit nur eine *Idee* der Vernunft, deren objektive Realität an sich zweifelhaft ist,

un maggior valore intrinseco della sua persona. Questa miglior persona egli crede, però, di essere quando si colloca dal punto di vista di membro del mondo intelligibile, a cui, senza che egli lo voglia, lo destina l'idea della libertà, cioè dell'indipendenza dalle cause *determinanti* del mondo sensibile: situazione in cui egli è conscio di una volontà buona che, per suo stesso riconoscimento, detta legge alla sua volontà cattiva di membro del mondo sensibile, e di cui egli riconosce l'autorità, nel momento stesso in cui la trasgredisce. Il dovere morale è, dunque, un suo volere necessario di membro di un mondo intelligibile, ed è pensato da lui come costrizione solo perché egli è, al tempo stesso, membro del mondo sensibile.

DEL CONFINE ESTERNO  
DI OGNI FILOSOFIA PRATICA

Tutti gli uomini si pensano liberi nella loro volontà. Di qui derivano tutti i giudizi sulle azioni che *si sarebbero dovute compiere*, anche se *non le si è compiute*. Eppure questa libertà non è un concetto d'esperienza, né può esserlo, poiché rimane salda nonostante che l'esperienza mostri il contrario di quelle esigenze, che il presupposto della libertà rende necessarie. D'altro canto, è altrettanto necessario che tutto ciò che avviene sia immancabilmente determinato da leggi di natura: e questa necessità naturale non è neppur essa un concetto d'esperienza, appunto perché comporta il concetto della necessità e, pertanto, di una conoscenza *a priori*. Tuttavia, il concetto della natura trova conferma nell'esperienza, e dev'essere, anzi, inevitabilmente presupposto, se un'esperienza — cioè una conoscenza degli oggetti dei sensi coerente secondo leggi — ha da essere possibile. Pertanto la libertà è soltanto un'idea della ragione, la cui realtà oggettiva è in sé dubbia; mentre la natura è un *concetto dell'intelletto*,



Natur aber ein *Verstandesbegriff*, der seine Realität an Beispielen der Erfahrung beweist und notwendig beweisen muß.

Ob nun gleich hieraus eine Dialektik der Vernunft entspringt, da in Ansehung des Willens die ihm beigelegte Freiheit mit der Naturnotwendigkeit im Widerspruch zu stehen scheint, und bei dieser Wegescheidung die Vernunft in *spekulativer Absicht* den Weg der Naturnotwendigkeit viel gebahnter und brauchbarer findet als den der Freiheit: so ist doch in *praktischer Absicht* der Fußsteig der Freiheit der einzige, auf welchem es möglich ist, von seiner Vernunft bei unserem Tun und Lassen Gebrauch zu machen; daher wird es der subtilsten Philosophie ebenso unmöglich wie der gemeinsten Menschenvernunft, die Freiheit wegzuvernünfteln. Diese muß also wohl voraussetzen, daß kein wahrer Widerspruch zwischen Freiheit und Naturnotwendigkeit ebenderselben menschlichen Handlungen angetroffen werde; denn sie kann ebenso wenig den Begriff der Natur als den der Freiheit aufgeben.

Indessen muß dieser Scheinwiderspruch wenigstens auf überzeugende Art vertilgt werden, wenn man gleich, wie Freiheit möglich sei, niemals begreifen könnte. Denn wenn sogar der Gedanke von der Freiheit sich selbst oder der Natur, die ebenso notwendig ist, widerspricht, so müßte sie gegen die Naturnotwendigkeit durchaus aufgegeben werden.

Es ist aber unmöglich, diesem Widerspruch zu entgehen, wenn das Subjekt, was sich frei dünkt, sich selbst *in demselben Sinne oder in ebendenselben Verhältnisse* dächte, wenn es sich frei nennt, als wenn es sich in Absicht auf die nämliche Handlung dem Naturgesetze unterworfen annimmt. Daher ist es eine unnachlässliche Aufgabe der spekulativen Philosophie, wenigstens zu zeigen, daß ihre Täuschung wegen des Widerspruchs darin beruhe, daß wir den Menschen in einem anderen Sinne und Verhältnisse denken, wenn wir ihn freinennen, als wenn wir ihn als Stück der Natur dieser ihren Gesetzen für unterworfen halten, und daß beide nicht allein gar wohl beisammen stehen *können*, sondern auch als *notwendig vereinigt* in demselben Subjekt gedacht werden müssen, weil sonst nicht Grund angegeben werden könnte,

che dimostra, e deve necessariamente dimostrare, la propria realtà in esempi tratti dall'esperienza.

Ora, sebbene di qui nasca una dialettica della ragione, perché la libertà, che si attribuisce al volere, sembra entrare in contrasto con la necessità della natura; sebbene, in questo divergere di strade, la ragione nel suo *uso speculativo* trovi una via molto più piana e facilmente percorribile che quella della libertà; pure, nell'*uso pratico*, il viottolo della libertà è l'unico su cui sia possibile far uso della nostra ragione nell'agire e nel pretermettere: sicché, né alla più sottile delle filosofie, né al più comune intendere degli uomini, è possibile liberarsi, raziocinando, dell'idea della libertà. La filosofia deve dunque presupporre che nessun effettivo contrasto si trovi tra la libertà e la necessità naturale delle medesime azioni umane, non potendo la ragione sacrificare, né il concetto della natura, né quello della libertà.

Frattanto, tale contraddizione apparente deve, per lo meno, venire attenuata nel modo più persuasivo, quando anche non si riesca mai a comprendere la libertà. Infatti, se il pensiero della libertà fosse addirittura contraddittorio rispetto alla natura, che è necessaria anche essa, la libertà dovrebbe essere sacrificata alla necessità naturale.

Ed è impossibile sfuggire a tale contraddizione, se il soggetto, che si pensa libero, si considerasse libero *nello stesso senso, o sotto il medesimo riguardo*, in cui si considera sottoposto, per la medesima azione, alla legge di natura. È, pertanto, un compito inderogabile della filosofia speculativa mostrare, quanto meno, che l'apparenza di contraddizione si fonda sul fatto che noi pensiamo l'uomo in un altro senso, e sotto un altro rispetto, quando lo diciamo libero e quando lo consideriamo come un elemento della natura sottoposto alle sue leggi; e che le due proposizioni, non soltanto *possono* ben coesistere, ma *devono*, anzi, venir pensate *congiuntamente* nel medesimo soggetto: perché, altrimenti, non si capirebbe

warum wir die Vernunft mit einer Idee belästigen sollten, die, ob sie sich gleich *ohne Widerspruch* mit einer anderen, genugsam bewährten vereinigen läßt, dennoch uns in ein Geschäft verwickelt, wodurch die Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauche sehr in die Enge gebracht wird. Diese Pflicht liegt aber bloß der spekulativen Philosophie ob, damit sie der praktischen freie Bahn schaffe. Also ist es nicht in das Belieben des Philosophen gesetzt, ob er den scheinbaren Widerstreit heben oder ihn unangerührt lassen will; denn im letzteren Falle ist die Theorie hierüber *bonum vacans*, in dessen Besitz sich der Fatalist mit Grunde setzen und alle Moral aus ihrem ohne Titel besessenen vermeinten Eigentum verjagen kann.

Doch kann man hier noch nicht sagen, daß die Grenze der praktischen Philosophie anfange. Denn jene Beilegung der Streitigkeit gehört gar nicht ihr zu, sondern sie fordert nur von der spekulativen Vernunft, daß diese die Uneinigkeit, darin sie sich in theoretischen Fragen selbst verwickelt, zu Ende bringe, damit praktische Vernunft Ruhe und Sicherheit für äußere Angriffe habe, die ihr den Boden, worauf sie sich anbauen will, streitig machen könnten.

Der Rechtsanspruch aber selbst der gemeinen Menschenvernunft auf Freiheit des Willens gründet sich auf das Bewußtsein und die zugestandene Voraussetzung der Unabhängigkeit der Vernunft von bloß subjektiv-bestimmenden Ursachen, die insgesamt das ausmachen, was bloß zur Empfindung, mithin unter die allgemeine Benennung der Sinnlichkeit gehört. Der Mensch, der sich auf solche Weise als Intelligenz betrachtet, setzt sich dadurch in eine andere Ordnung der Dinge und in ein Verhältnis zu bestimmenden Gründen von ganz anderer Art, wenn er sich als Intelligenz mit einem Willen, folglich mit Kausalität begabt denkt, als wenn er sich wie ein Phänomen in der Sinnenwelt (welches er wirklich auch ist) wahrnimmt und seine Kausalität äußerer Bestimmung nach Naturgesetzen unterwirft. Nun wird er bald inne, daß beides zugleich stattfinden könne, ja sogar müsse. Denn daß ein *Ding in der Erscheinung* (das zur Sinnenwelt gehörig) gewissen Gesetzen unterworfen ist, von

perché noi dobbiamo caricare la ragione con un'idea che, se anche si lascia congiungere *senza contraddizione* con un'altra, sufficientemente accertata, pure ci avvolge in un problema da cui la ragione, nel suo uso teoretico, viene posta abbastanza a mal partito. Un tal compito inerisce, però, solo sulla filosofia speculativa, che deve aprire la strada alla filosofia pratica. Non sta, dunque, al beneplacito del filosofo togliere o lasciare intatta l'apparente contraddizione: perché nel secondo caso, la teoria che la concerne è un *bonum vacans*, di cui a buon diritto può impadronirsi il fatalista, cacciando la morale dalla sua presunta proprietà, che essa detiene senza titolo<sup>28</sup>.

E, tuttavia, qui non si può ancora dire che cominci il confine della filosofia pratica. Perché la composizione di quella lite non è di sua spettanza: essa esige dalla filosofia speculativa che questa ponga termine al dissidio, in cui si avvolge nei suoi stessi problemi teorici, in modo che alla ragion pratica sia data tranquillità e sicurezza rispetto agli attacchi esterni, che potrebbero contenderle il terreno su cui vuole edificarsi.

Ma la pretesa giuridica alla libertà del volere, anche nella comune ragione umana, si fonda sulla coscienza e sul presupposto, riconosciuto, dell'indipendenza della ragione da cause determinanti meramente soggettive, le quali, tutte insieme, appartengono alla semplice sensazione, e costituiscono il denominatore comune della sensibilità. L'uomo – che, in tal modo, si considera come intelligenza – si colloca con ciò in un altro ordine di cose, e in un rapporto con cause determinanti di tutt'altro tipo, quando si pensa come un'intelligenza dotata di volontà, e perciò di causalità, da quando si percepisce come fenomeno del mondo sensibile (cosa che egli, effettivamente, anche è), e assoggetta la sua causalità alla determinazione esterna secondo leggi naturali. Ma presto egli si accorge che entrambe le cose possono, anzi devono coesistere. Che, infatti, una *cosa come fenomeno* (appartenente al mondo sensibile) sia assoggettata a de-

welchem ebendasselbe *als Ding* oder *Wesen an sich selbst* unabhängig ist, enthält nicht den mindesten Widerspruch; daß er sich selbst aber auf diese zwiefache Art vorstellen und denken müsse, beruht, was das erste betrifft, auf dem Bewußtsein seiner selbst als durch Sinne affizierten Gegenstandes, was das zweite anlangt, auf dem Bewußtsein seiner selbst als Intelligenz, d. i. als unabhängig im Vernunftgebrauch von sinnlichen Eindrücken (mithin als zur Verstandeswelt gehörig).

Daher kommt es, daß der Mensch sich eines Willens anmaßt, der nichts auf seine Rechnung kommen läßt, was bloß zu seinen Begierden und Neigungen gehört, und dagegen Handlungen durch sich als möglich, ja gar als notwendig denkt, die nur mit Hintansetzung aller Begierden und sinnlichen Anreizungen geschehen können. Die Kausalität derselben liegt in ihm als Intelligenz und in den Gesetzen der Wirkungen und Handlungen nach Prinzipien einer intelligibelen Welt, von der er wohl nichts weiter weiß, als daß darin lediglich die Vernunft und zwar reine, von Sinnlichkeit unabhängige Vernunft das Gesetz gebe, imgleichen, da er daselbst nur als Intelligenz das eigentliche Selbst (als Mensch hingegen nur Erscheinung seiner selbst) ist, jene Gesetze ihn unmittelbar und kategorisch angehen, sodaß, wozu Neigungen und Antriebe (mithin die ganze Natur der Sinnenwelt) anreizen, den Gesetzen seines Wollens als Intelligenz keinen Abbruch tun kann, so gar, daß er die ersten nicht verantwortet und seinem eigentlichen Selbst, d. i. seinem Willen nicht zuschreibt, wohl aber die Nachsicht, die er gegen sie tragen möchte, wenn er ihnen, zum Nachteil der Vernunftgesetze des Willens, Einfluß auf seine Maximen einräumte.

Dadurch daß die praktische Vernunft sich in eine Verstandeswelt hineindenkt, überschreitet sie gar nicht ihre Grenzen, wohl aber, wenn sie sich *hineinschauen*, *hineinemp-*

terminate leggi, da cui la medesima *cosa*, o il medesimo essere, *in sé* è indipendente, è proposizione che non contiene la benché minima contraddizione. Ma che, d'altra parte, l'uomo debba pensarsi e rappresentarsi in questo duplice modo, dipende, per ciò che riguarda il primo punto, dalla coscienza che egli ha di sé, come oggetto che subisce l'impressione dei sensi; e, per ciò che riguarda il secondo punto, dalla coscienza che egli ha di sé come intelligenza, cioè come essere che usa della ragione indipendentemente dalle impressioni sensibili (e che, pertanto, appartiene al mondo intelligibile).

Per questo l'uomo si attribuisce una volontà, che non tiene in nessun conto ciò che fa parte unicamente delle sue brame e inclinazioni, e, per contro, pensa come possibili, anzi necessarie, azioni che derivano da lei soltanto, e che possono compiersi solo se ogni desiderio e stimolo sensibile è messo da parte. La causalità di codeste azioni si trova in lui come intelligenza, e nelle leggi che regolano gli effetti e le azioni secondo principi d'un mondo intelligibile, di cui egli non sa nient'altro, se non che in esso la ragione, e precisamente la ragione pura, indipendente dalla sensibilità, dà la legge; sicché, essendo egli in quel mondo, in quanto è intelligenza, il soggetto vero e proprio (mentre l'uomo non ne è altro che il fenomeno), quelle leggi concernono lui immediatamente e categoricamente. Sicché ciò a cui lo stimolano le inclinazioni e gli istinti (e perciò l'intera natura del mondo sensibile), non può recare nessun pregiudizio alle leggi della sua volontà come intelligenza: egli non è responsabile delle prime, che non dipendono dal suo Io genuino, cioè dalla sua volontà, bensì dell'indulgenza di cui si renderebbe colpevole verso di esse, se permettesse loro di esercitare un influsso sulle sue massime, a detrimento delle leggi razionali della volontà.

Per il fatto di *pensarsi* come appartenente ad un mondo intelligibile, la ragion pratica non oltrepassa punto i propri confini: lo farebbe, al contrario, se volesse *intro-*

*finden* wollte. Jenes ist nur ein negativer Gedanke in Ansehung der Sinnenwelt, die der Vernunft in Bestimmung des Willens keine Gesetze gibt, und nur in diesem einzigen Punkte positiv, daß jene Freiheit als negative Bestimmung zugleich mit einem (positiven) Vermögen und sogar mit einer Kausalität der Vernunft verbunden sei, welche wir einen Willen nennen, so zu handeln, daß das Prinzip der Handlungen der wesentlichen Beschaffenheit einer Vernunftursache, d. i. der Bedingung der Allgemeingültigkeit der Maxime als eines Gesetzes gemäß sei. Würde sie aber noch ein *Objekt des Willens*, d. i. eine Bewegursache aus der Verstandeswelt herholen, so überschritte sie ihre Grenzen und maße sich an, etwas zu kennen, wovon sie nichts weiß. Der Begriff einer Verstandeswelt ist also nur ein *Standpunkt*, den die Vernunft sich genötigt sieht, außer den Erscheinungen zu nehmen, um *sich selbst als praktisch zu denken*; welches, wenn die Einflüsse der Sinnlichkeit für den Menschen bestimmend wären, nicht möglich sein würde, welches aber doch notwendig ist, wofern ihm nicht das Bewußtsein seiner Selbst als Intelligenz, mithin als vernünftige und durch Vernunft tätige d. i. frei wirkende Ursache abgesprochen werden soll. Dieser Gedanke führt freilich die Idee einer anderen Ordnung und Gesetzgebung als die des Naturmechanismus, der die Sinnenwelt trifft, herbei und macht den Begriff einer intelligibelen Welt (d. i. das Ganze vernünftiger Wesen als Dinge an sich selbst) notwendig, aber ohne die mindeste Anmaßung, hier weiter als bloß ihrer *formalen* Bedingung nach, d. i. der Allgemeinheit der Maxime des Willens als Gesetzes, mithin der Autonomie des letzteren, die allein mit der Freiheit desselben bestehen kann, gemäß zu denken; dahingegen alle Gesetze, die auf ein Objekt bestimmt sind, Heteronomie geben, die nur an Naturgesetzen angetroffen werden und auch nur die Sinnenwelt treffen kann.

Aber alsdann würde die Vernunft alle ihre Grenze überschreiten, wenn sie es sich zu *erklären* unterfinge, *wie* reine

*dursi in sé con l'intuizione o la sensazione*. Quello è soltanto un pensiero negativo, rispetto al mondo sensibile, che non dà alla ragione nessuna legge per determinare la volontà; ed è positivo solo su quest'unico punto: che quella libertà, come determinazione negativa, è, al tempo stesso, legata con una facoltà (positiva) e perfino con una causalità della ragione, che noi chiamiamo volontà: facoltà di agire in modo che il principio delle azioni sia conforme alla costituzione essenziale di una causa razionale, cioè alla condizione dell'universalità della massima come legge. Ma, se pretendesse di trarre un *oggetto del volere*, cioè una motivazione, dal mondo intelligibile, allora la ragione oltrepasserebbe i propri confini, e presumerebbe una conoscenza che non ha<sup>29</sup>. Il concetto di un mondo intelligibile è, dunque, soltanto un *punto di vista* che la ragione si vede costretta ad assumere, al di fuori dei fenomeni, *per pensare se stessa come pratica*. Ciò non sarebbe possibile se, nell'uomo, l'influsso della sensibilità fosse decisivo: ed è, tuttavia, necessario, se non si vuol negare all'uomo la coscienza di sé come intelligenza e, pertanto, come causa efficiente libera, razionale e attiva mediante la ragione. Codesto pensiero comporta, bensì, l'idea di un ordine e di una legislazione diversi dal meccanismo naturale che regge il mondo sensibile, e rende necessario il concetto di un mondo intelligibile (cioè della totalità degli esseri razionali come cose in se stesse): senz'altra presunzione, tuttavia, che di pensare, qui, secondo quel che esige la sua semplice condizione *formale*, cioè l'universalità della massima del volere come legge e, pertanto, l'autonomia della volontà, che è la sola che possa coesistere con la sua libertà; mentre, al contrario, tutte le leggi finalizzate a un oggetto forniscono una eteronomia, che dipende esclusivamente dalle leggi naturali, e che s'incontra soltanto nel mondo sensibile.

Ma la ragione oltrepasserebbe tutti i suoi confini se intraprendesse una *spiegazione del come* la ragion pura possa esser pratica: coincidendo in tutto e per tutto,

Vernunft praktisch sein könne, welches völlig einerlei mit der Aufgabe sein würde, zu erklären, *wie Freiheit möglich sei*.

Denn wir können nichts erklären, als was wir auf Gesetze zurückführen können, deren Gegenstand in irgend einer möglichen Erfahrung gegeben werden kann. Freiheit aber ist eine bloße Idee, deren objektive Realität auf keine Weise nach Naturgesetzen, mithin auch nicht in irgend einer möglichen Erfahrung dargetan werden kann, die also darum, weil ihr selbst niemals nach irgend einer Analogie ein Beispiel untergelegt werden mag, niemals begriffen oder auch nur eingesehen werden kann. Sie gilt nur als notwendige Voraussetzung der Vernunft in einem Wesen, das sich eines Willens, d. i. eines vom bloßen Begehungsvermögen noch verschiedenen Vermögens (nämlich sich zum Handeln als Intelligenz, mithin nach Gesetzen der Vernunft, unabhängig von Naturinstinkten zu bestimmen) bewußt zu sein glaubt. Wo aber Bestimmung nach Naturgesetzen aufhört, da hört auch alle *Erklärung* auf, und es bleibt nichts übrig als *Verteidigung*, d. i. Abtreibung der Einwürfe derer, die tiefer in das Wesen der Dinge geschaut zu haben vorgeben und darum die Freiheit dreist für unmöglich erklären. Man kann ihnen nur zeigen, daß der vermeintlich von ihnen darin entdeckte Widerspruch nirgend anders liege als darin, daß, da sie, um das Naturgesetz in Ansehung menschlicher Handlungen geltend zu machen, den Menschen notwendig als Erscheinung betrachten mußten und nun, da man von ihnen fordert, daß sie ihn als Intelligenz auch als Ding an sich selbst denken sollten, sie ihn immer auch da noch als Erscheinung betrachten; wo denn freilich die Absonderung seiner Kausalität (d. i. seines Willens) von allen Naturgesetzen der Sinnenwelt in einem und demselben Subjekte im Widerspruch stehen würde, welcher aber wegfällt, wenn sie sich besinnen und, wie billig, eingestehen wollten, daß hinter den Erscheinungen doch die Sachen an sich selbst (obzwar verborgen) zum Grunde liegen müssen, von deren Wirkungsgesetzen man nicht verlangen kann, daß sie mit denen einerlei sein sollten, unter denen ihre Erscheinungen stehen.

questo problema, con la spiegazione di *come sia possibile la libertà*.

Infatti, noi non possiamo spiegare se non ciò che siamo in grado di ricondurre a leggi, il cui oggetto possa esserci dato in una qualche esperienza possibile. Ma la libertà è una semplice idea, la cui realtà oggettiva non può in nessun modo essere esibita secondo leggi naturali e, pertanto, in una qualsiasi esperienza possibile. Poiché, dunque, non le si può mai sottoporre un esempio, fondato su una qualsiasi analogia, la libertà non può mai essere capita, o anche soltanto intuita. Essa vale solo come presupposto necessario della ragione, in un essere che crede di esser consapevole di una sua facoltà, diversa dalla pura e semplice facoltà di desiderare (che crede, cioè, di determinarsi ad agire come intelligenza e, pertanto, secondo leggi della ragione, indipendentemente dagli istinti naturali). Ma, dove cessa la determinazione secondo le leggi di natura, cessa anche ogni *spiegazione*, e non rimane altro che la *difesa*: cioè la risposta alle obiezioni di coloro che pretendono di aver visto più nel profondo l'essenza delle cose, e dichiarano, perciò, senz'altro impossibile la libertà. Ad essi si può soltanto mostrare che la contraddizione, che essi presumono di aver scoperta, non si trova se non nel fatto che, per far valere la legge di natura rispetto alle azioni umane, è necessario considerare l'uomo come un fenomeno; e che, mentre essi dovrebbero pensarlo, in quanto intelligenza, anche come cosa in sé, continuano a pensarlo anche qui come fenomeno. Allora, senza dubbio, eccettuare la sua causalità (cioè la causalità del suo volere) da tutte le leggi naturali del mondo sensibile produrrebbe, in un solo e identico soggetto, una contraddizione: che, tuttavia, viene meno, se si riflette e si riconosce onestamente che, dietro ai fenomeni, devono trovarsi a fondamento cose in se stesse (sebbene nascoste), delle cui leggi d'azione non si può pretendere che coincidano con quelle che regolano i fenomeni.

Die subjektive Unmöglichkeit, die Freiheit des Willens zu *erklären*, ist mit der Unmöglichkeit, ein *Interesse\** ausfindig und begreiflich zu machen, welches der Mensch an moralischen Gesetzen nehmen könne, einerlei; und gleichwohl nimmt er wirklich daran ein Interesse, wozu wir die Grundlage in uns das moralische Gefühl nennen, welches fälschlich für das Richtmaß unserer sittlichen Beurteilung von einigen ausgegeben worden, da es vielmehr als die *subjektive* Wirkung, die das Gesetz auf den Willen ausübt, angesehen werden muß, wozu Vernunft allein die objektiven Gründe hergibt.

Um das zu wollen, wozu die Vernunft allein dem sinnlich affizierten vernünftigen Wesen das Sollen vorschreibt, dazu gehört freilich ein Vermögen der Vernunft, ein *Gefühl der Lust* oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht *einzuflößen*, mithin eine Kausalität derselben, die Sinnlichkeit ihren Prinzipien gemäß zu bestimmen. Es ist aber gänzlich unmöglich einzusehen, d. i. *a priori* begreiflich zu machen, wie ein bloßer Gedanke, der selbst nichts Sinnliches in sich enthält, eine Empfindung der Lust oder Unlust hervorbringe; denn das ist eine besondere Art von Kausalität, von der, wie

\* Interesse ist das, wodurch Vernunft praktisch, d. i. eine den Willen bestimmende Ursache wird. Daher sagt man nur von einem vernünftigen Wesen, daß es woran ein Interesse nehme, vernunftlose Geschöpfe fühlen nur sinnliche Antriebe. Ein unmittelbares Interesse nimmt die Vernunft nur alsdann an der Handlung, wenn die Allgemeingültigkeit der Maxime derselben ein genugsamer Bestimmungsgrund des Willens ist. Ein solches Interesse ist allein rein. Wenn sie aber den Willen nur vermittelt eines anderen Objekts des Begehrens oder unter Voraussetzung eines besonderen Gefühls des Subjekts bestimmen kann, so nimmt die Vernunft nur ein mittelbares Interesse an der Handlung, und da Vernunft für sich allein weder Objekte des Willens noch ein besonderes ihm zum Grunde liegendes Gefühl ohne Erfahrung ausfindig machen kann, so würde das letztere Interesse nur empirisch und kein reines Vernunftinteresse sein. Das logische Interesse der Vernunft (ihre Einsichten zu befördern) ist niemals unmittelbar, sondern setzt Absichten ihres Gebrauchs voraus.

L'impossibilità soggettiva di *spiegare* la libertà del volere fa tutt'uno con l'impossibilità, e di trovare, e di rendere comprensibile un *interesse\** che l'uomo possa prendere alle leggi morali. Eppure egli prende realmente interesse ad esse; e la base di questo interesse è quello che si chiama «senso morale»: falsamente spacciato come criterio del nostro giudizio morale, mentre deve piuttosto esser considerato come l'effetto *soggettivo* che la legge esercita sulla volontà. E, di ciò, la ragione soltanto fornisce i fondamenti oggettivi.

Per volere ciò che la ragione da sola prescrive a un essere razionale soggetto alla sensibilità, è, bensì, necessaria una facoltà della ragione: un *senso di piacere*, o di soddisfazione, che *si prova* nel fare il proprio dovere, e, pertanto, una causalità della ragione stessa che determini la sensibilità secondo i suoi principi. Ma è assolutamente impossibile scorgere, cioè rendere comprensibile *a priori*, come un puro pensiero, che non contiene in sé nulla di sensibile, produca una sensazione di piacere o di dispiacere. Si tratta, qui, di uno speciale tipo di causa-

\* Interesse è ciò con cui la ragione diviene pratica: cioè una causa che determina la volontà. Si dice, perciò, solo di un essere razionale che esso prende interesse a qualcosa: creature prive di ragione sentono solo stimoli sensibili. La ragione prende un interesse immediato all'azione solo quando la validità universale della sua massima costituisce un fondamento sufficiente a determinare la volontà. Solo un interesse siffatto è puro. Ma, se la ragione determina la volontà solo per mezzo di un altro oggetto del desiderio, ovvero presupponendo un determinato sentimento del soggetto, essa prende un interesse soltanto mediato all'azione; e poiché la ragione, di per sé sola, non può fornire, né un oggetto del volere, né un particolare sentimento che lo fondi, senza esperienza, quest'ultimo interesse sarebbe soltanto empirico, e non un puro interesse razionale. L'interesse logico della ragione (a promuovere le sue conoscenze) non è mai immediato, ma presuppone certe finalità del suo uso.

von aller Kausalität, wir gar nichts *a priori* bestimmen können, sondern darum allein die Erfahrung befragen müssen. Da diese aber kein Verhältnis der Ursache zur Wirkung, als zwischen zwei Gegenständen der Erfahrung, an die Hand geben kann, hier aber reine Vernunft durch bloße Ideen (die gar keinen Gegenstand für Erfahrung abgeben) die Ursache von einer Wirkung, die freilich in der Erfahrung liegt, sein soll, so ist die Erklärung, wie und warum uns die *Allgemeinheit der Maxime als Gesetzes*, mithin die Sittlichkeit interessiere, uns Menschen gänzlich unmöglich. Soviel ist nur gewiß: daß es nicht darum für uns Gültigkeit hat, *weil es interessiert* (denn das ist Heteronomie und Abhängigkeit der praktischen Vernunft von Sinnlichkeit, nämlich einem zum Grunde liegenden Gefühl, wobei sie niemals sittlich gesetzgebend sein könnte), sondern daß es interessiert, weil es für uns als Menschen gilt, da es aus unserem Willen als Intelligenz, mithin aus unserem eigentlichen Selbst entsprungen ist; *was aber zur bloßen Erscheinung gehört, wird von der Vernunft notwendig der Beschaffenheit der Sache an sich selbst untergeordnet*.

Die Frage also: wie ein kategorischer Imperativ möglich sei, kann zwar soweit beantwortet werden, als man die einzige Voraussetzung angeben kann, unter der er allein möglich ist, nämlich die Idee der Freiheit, imgleichen als man die Notwendigkeit dieser Voraussetzung einsehen kann, welches zum *praktischen Gebrauche* der Vernunft, d. i. zur Überzeugung von der *Gültigkeit dieses Imperativs*, mithin auch des sittlichen Gesetzes hinreichend ist; aber wie diese Voraussetzung selbst möglich sei, läßt sich durch keine menschliche Vernunft jemals einsehen. Unter Voraussetzung der Freiheit des Willens einer Intelligenz aber ist die *Autonomie* desselben als die formale Bedingung, unter der er allein bestimmt werden kann, eine notwendige Folge. Diese Freiheit des Willens vorauszusetzen, ist auch nicht allein (ohne in Widerspruch mit dem Prinzip der Naturnotwendigkeit in der Verknüpfung

lità, circa il quale, come circa ogni altra causalità, noi non possiamo determinare nulla *a priori*, ma dobbiamo limitarci a interrogare l'esperienza. Poiché, però, questa non ci fornisce nessuna relazione di causa ed effetto, come avviene tra due oggetti dell'esperienza, dato che qui la pura ragione, mediante semplici idee (che non trovano oggetto nell'esperienza), dev'essere la causa di quell'effetto che, pure, si trova nell'esperienza, la spiegazione del come e del perché *l'universalità della massima come legge*, e pertanto la moralità, ci *interessi*, è per noi uomini del tutto impossibile. Solo questo è certo: che quella legge non ha validità per noi *perché* ci interessa (perché questo è eteronomia e dipendenza della ragion pratica dalla sensibilità, cioè da un sentimento che si trovi a suo fondamento, di modo che mai essa potrebbe essere eticamente legislatrice); bensì che ci interessa perché vale per noi, uomini, scaturendo dalla nostra volontà come intelligenza, e perciò dalla nostra personalità vera e propria. *Ma ciò che appartiene al semplice fenomeno è subordinato necessariamente dalla ragione, alla costituzione della cosa in sé.*

La questione, dunque, come sia possibile un imperativo categorico può trovare risposta nella misura in cui si indichi quell'unico presupposto, in base al quale soltanto esso è possibile, ossia è possibile l'idea di libertà. Potendosi scorgere la necessità di tale presupposto, ciò è sufficiente per l'*uso pratico* della ragione, ossia per la convinzione della *validità di detto imperativo* e, pertanto, anche della legge morale. Ma come questo presupposto stesso sia possibile, non è cosa che possa scorgere nessuna ragione umana. Ammesso però il presupposto della libertà del volere come intelligenza, la sua *autonomia*, come condizione formale sotto cui soltanto la volontà può essere determinata, discende come una conseguenza necessaria. Presupporre tale libertà del volere (senza, per questo, cadere in contraddizione col principio della necessità naturale della connessione dei feno-

der Erscheinungen der Sinnenwelt zu geraten) ganz wohl *möglich* (wie die spekulative Philosophie zeigen kann), sondern auch sie praktisch, d. i. in der Idee allen seinen willkürlichen Handlungen als Bedingung unterzulegen, ist einem vernünftigen Wesen, das sich seiner Kausalität durch Vernunft, mithin eines Willens (der von Begierden unterschieden ist) bewußt ist, ohne weitere Bedingung *notwendig*. Wie nun aber reine Vernunft ohne andere Triebfedern, die irgendwoher sonst genommen sein mögen, für sich selbst praktisch sein, d. i. *wie das bloße Prinzip der Allgemeingültigkeit aller ihrer Maximen als Gesetze* (welches freilich die Form einer reinen praktischen Vernunft sein würde) ohne alle Materie (Gegenstand) des Willens, woran man zum voraus irgend ein Interesse nehmen dürfe, für sich selbst eine Triebfeder abgeben und ein Interesse, welches rein *moralisch* heißen würde, bewirken, oder mit anderen Worten: *wie reine Vernunft praktisch sein könne*, das zu erklären, dazu ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvermögend, und alle Mühe und Arbeit, hiervon Erklärung zu suchen, ist verloren.

Es ist ebendasselbe, als ob ich zu ergründen suchte, wie Freiheit selbst als Kausalität eines Willens möglich ist. Denn da verlasse ich den philosophischen Erklärungsgrund und habe keinen anderen. Zwar könnte ich nun in der intelligiblen Welt, die mir noch übrig bleibt, in der Welt der Intelligenzen herumschwärmen; aber ob ich gleich davon eine *Idee* habe, die ihren guten Grund hat, so habe ich doch von ihr nicht die mindeste *Kenntnis* und kann auch zu dieser durch alle Bestrebung meines natürlichen Vernunftvermögens niemals gelangen. Sie bedeutet nur ein Etwas, das da übrig bleibt, wenn ich alles, was zur Sinnenwelt gehört, von den Bestimmungsgründen meines Willens ausgeschlossen habe, bloß um das Prinzip der Bewegursachen aus dem Felde der Sinnlichkeit einzuschränken, dadurch daß ich es begrenze, und zeige, daß es nicht alles in allem in sich fasse, sondern

meni nel mondo dell'esperienza) è perfettamente *possibile* (come la stessa filosofia speculativa può mostrare): non solo, ma è anche, senz'altra condizione, praticamente *necessario*, per un essere razionale conscio della propria causalità mediante la ragione, e perciò della sua volontà (che va distinta dalla brama). In altri termini, è necessario porre nell'idea quel presupposto a fondamento di tutte le sue azioni volontarie, come loro condizione. Ma come la pura ragione, senz'altri moventi che le possano derivare dal di fuori, sia di per se stessa pratica; cioè, *come il mero principio della validità universale di tutte le sue massime come leggi* (quale sarebbe, bensì, la forma di una ragion pura pratica), senza alcuna materia (o oggetto) della volontà, a cui si possa prendere in anticipo un qualche interesse, fornisca per se stessa un movente, e produca un interesse che può dirsi puramente *morale*; o, in altre parole, *come la ragion pura possa essere pratica*, è una cosa assolutamente impossibile da spiegare per qualsiasi ragione umana: e ogni fatica e lavoro che mirassero a ciò andrebbero perduti.

È esattamente lo stesso che se io cercassi di capire come sia possibile la libertà stessa, o la causalità di una volontà. A questo punto, infatti, io abbandono ogni fondamento di spiegazione filosofica, senza averne alcun altro. Potrei, bensì, prendere il volo verso il mondo intelligibile, — il solo che ancora mi rimanga —, cioè verso il mondo delle intelligenze: ma, sebbene di ciò io abbia un'*idea*, che ha il suo giusto fondamento, non ho tuttavia, di quel mondo, la minima *conoscenza*, né posso mai giungere ad averla con qualsiasi sforzo delle facoltà razionali datemi dalla natura. Quell'*idea* significa soltanto un qualcosa che rimane, quand'io abbia escluso dai motivi di determinazione della mia volontà tutto ciò che appartiene al mondo sensibile; e rimane solo con la funzione di limitare il principio dei motivi tratti dall'ambito della sensibilità, col fatto di delimitare l'ambito stesso, e dimostrare che esso non abbraccia tutto il soggetto, ma



daß außer ihm noch mehr sei; dieses Mehrere aber kenne ich nicht weiter. Von der reinen Vernunft, die dieses Ideal denkt, bleibt nach Absonderung aller Materie, d. i. Erkenntnis der Objekte, mir nichts als die Form übrig, nämlich das praktische Gesetz der Allgemeingültigkeit der Maximen und diesem gemäß die Vernunft in Beziehung auf eine reine Verstandeswelt als mögliche wirkende, d. i. als den Willen bestimmende Ursache zu denken; die Triebfeder muß hier gänzlich fehlen; es müßte denn diese Idee einer intelligibelen Welt selbst die Triebfeder oder dasjenige sein, woran die Vernunft ursprünglich ein Interesse nähme; welches aber begreiflich zu machen gerade die Aufgabe ist, die wir nicht auflösen können.

Hier ist nun die oberste Grenze aller moralischen Nachforschung; welche aber zu bestimmen, auch schon darum von großer Wichtigkeit ist, damit die Vernunft nicht einerseits in der Sinnenwelt auf eine den Sitten schädliche Art nach der obersten Bewegursache und einem begreiflichen, aber empirischen Interesse herumsuche, andererseits aber, damit sie auch nicht in dem für sie leeren Raum transzendenten Begriffe unter dem Namen der intelligibelen Welt kraftlos ihre Flügel schwinge, ohne von der Stelle zu kommen, und sich unter Hirngespinnsten verliere. Übrigens bleibt die Idee einer reinen Verstandeswelt als eines Ganzen aller Intelligenzen, wozu wir selbst als vernünftige Wesen (obgleich andererseits zugleich Glieder der Sinnenwelt) gehören, immer eine brauchbare und erlaubte Idee zum Behufe eines vernünftigen Glaubens, wenngleich alles Wissen an der Grenze derselben ein Ende hat, um durch das herrliche Ideal eines allgemeinen Reichs der *Zwecke an sich selbst* (vernünftiger Wesen), zu welchem wir nur alsdann als Glieder gehören können, wenn wir uns nach Maximen der Freiheit, als ob sie Gesetze der Natur wären, sorgfältig verhalten, ein lebhaftes Interesse an dem moralischen Gesetze in uns zu bewirken.

che, al di fuori di esso, vi è ancora altro. Questo di più, tuttavia, io non lo conosco. Della pura ragione, che pensa questo ideale, non rimane, dopo che se ne è isolata ogni materia, cioè ogni conoscenza di oggetti, altro che la pura forma, e cioè la legge pratica della universale validità delle massime: con la conseguenza di pensare, conformemente a ciò, la ragione come possibile causa efficiente, cioè determinante la volontà in riferimento a un puro mondo intelligibile. Ma i moventi, qui, non possono che mancare del tutto. Dovrebbe essere, infatti, questa stessa idea di un mondo intelligibile il movente, ovvero sia ciò a cui la ragione prende originariamente interesse: ma render comprensibile ciò è, appunto, il problema che noi non possiamo risolvere.

Qui s'incontra, dunque, il limite superiore di ogni indagine morale. Ma averlo determinato è già cosa della massima importanza, affinché la ragione, da un lato, non vada cercando nel mondo sensibile, in un modo che pregiudica la moralità, il motivo ultimo in un interesse, comprensibile bensì, ma empirico; e, d'altro canto, affinché essa non muova inutilmente le sue ali verso uno spazio vuoto, di concetti trascendenti, sotto il nome di mondo intelligibile, e, senza muoversi dal posto, non si perda tra fantasie cervelliche. Rimane, per contro, l'idea di un puro mondo intelligibile come della totalità delle intelligenze, a cui noi stessi apparteniamo come esseri razionali (pur essendo, al tempo stesso, membri del mondo sensibile): rimane pur sempre come un'idea lecita e utilizzabile in favore di una fede razionale, anche se ogni sapere cessa ai suoi confini. Di modo che, mediante il sovrano ideale di un regno universale dei *fini in sé* (degli esseri razionali), a cui possiamo appartenere come membri solo se ci comportiamo scrupolosamente secondo massime della libertà che possano essere al tempo stesso leggi di natura, si produce in noi un vivo interesse alla legge morale.

## SCHLUßANMERKUNG

Der spekulative Gebrauch der Vernunft *in Ansehung der Natur* führt auf absolute Notwendigkeit irgend einer obersten Ursache *der Welt*; der praktische Gebrauch der Vernunft *in Absicht auf die Freiheit* führt auch auf absolute Notwendigkeit, aber nur *der Gesetze der Handlungen* eines vernünftigen Wesens als eines solchen. Nun ist es ein wesentliches Prinzip alles Gebrauchs unserer Vernunft, ihre Erkenntnis bis zum Bewußtsein ihrer *Notwendigkeit* zu treiben (denn ohne diese wäre sie nicht Erkenntnis der Vernunft). Es ist aber auch eine ebenso wesentliche *Einschränkung* ebenderselben Vernunft, daß sie weder die *Notwendigkeit* dessen, was da ist oder was geschieht, noch dessen, was geschehen soll, einsehen kann, wenn nicht eine *Bedingung*, unter der es da ist oder geschieht oder geschehen soll, zum Grunde gelegt wird. Auf diese Weise aber wird durch die beständige Nachfrage nach der Bedingung die Befriedigung der Vernunft nur immer weiter aufgeschoben. Daher sucht sie rastlos das Unbedingt-Notwendige und sieht sich genötigt, es anzunehmen, ohne irgend ein Mittel, es sich begreiflich zu machen: glücklich genug, wenn sie nur den Begriff ausfindig machen kann, der sich mit dieser Voraussetzung verträgt. Es ist also kein Tadel für unsere Deduktion des obersten Prinzips der Moralität, sondern ein Vorwurf, den man der menschlichen Vernunft überhaupt machen müßte, daß sie ein unbedingtes praktisches Gesetz (dergleichen der kategorische Imperativ sein muß) seiner absoluten Notwendigkeit nach nicht begreiflich machen kann; denn daß sie dieses nicht durch eine Bedingung, nämlich vermittelt irgend eines zum Grunde gelegten Interesse, tun will, kann ihr nicht verdacht werden, weil es alsdann kein moralisches, d. i. oberstes Gesetz der Freiheit sein würde. Und so begreifen wir zwar nicht die praktische unbedingte Notwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen

## CONSIDERAZIONE CONCLUSIVA

L'uso speculativo della ragione, *riguardo alla natura*, conduce all'assoluta necessità di una qualche causa *suprema del mondo*; l'uso pratico della ragione, *rispetto alla libertà*, conduce anch'esso a un'assoluta necessità, ma solo delle *leggi delle azioni* di un essere razionale come tale. Ora, è un *principio* essenziale di ogni uso della nostra ragione condurre la sua conoscenza fino alla consapevolezza della sua *necessità* (poiché, senza di ciò, essa non sarebbe conoscenza razionale). Altrettanto essenziale è, però, anche la *limitazione* della stessa ragione, per cui essa non scorge la *necessità* di ciò che esiste, o che avviene, e neppure di ciò che deve avvenire, senza porre a fondamento di ciò che avviene, o di ciò che deve avvenire, una *condizione*. Ma in tal modo, continuandosi a chiedere una condizione ulteriore, non si fa altro che spostare sempre più in là la soddisfazione della ragione. Perciò la ragione cerca senza posa l'incondizionatamente necessario, e si vede costretta ad ammetterlo, pur senza avere alcun mezzo per renderselo comprensibile. Essa è già fortunata abbastanza se giunge a metter le mani su un concetto che, con quel presupposto, non sia incompatibile. Non è, dunque, un biasimo che colpisca la nostra deduzione del principio supremo della moralità, bensì un rimprovero che si dovrebbe fare alla ragione umana in generale, l'incapacità di rendere comprensibile, secondo la sua assoluta necessità, una legge pratica incondizionata, quale ha da essere l'imperativo categorico. Che, infatti, tale deduzione non voglia far ciò mediante una condizione, e cioè mediante un qualche interesse posto a fondamento, non le può venire rimproverato, perché appunto così mancherebbe una legge morale, cioè suprema, della libertà. E, così, è vero che non comprendiamo la necessità pratica incondizionata dell'imperativo morale, ma, almeno, comprendiamo la sua *incom-*

aber doch seine *Unbegreiflichkeit*; welches alles ist, was billigermaßen von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Prinzipien strebt, gefordert werden kann.

*prensibilità*; e questo è tutto ciò che si può esigere onestamente da una filosofia, che spinge i suoi principi fino ai confini della ragione umana.

## NOTE AL TESTO

<sup>1</sup> Lo scopo che Kant assegnava alla Critica come «propedeutica» era di mettere «sulla strada sicura della scienza» la filosofia vera e propria: scienza dotata di contenuto, che, in quanto fondata su concetti indipendenti dall'esperienza, era detta da lui «metafisica». Kant voleva, bensì, confutare le pretese della metafisica «dogmatica» (non sottoposta a una preventiva critica della ragione), ma restaurare, non distruggere, la metafisica come tale. Di qui i titoli delle opere che danno il contenuto vero e proprio della filosofia kantiana: *Principi metafisici della scienza della natura* (1786) e *Metafisica dei costumi* (1797).

<sup>2</sup> I due termini di Kant sono *Selbstdenker* (quasi «pensatori autodidatti») e *Grübler*. La polemica, velata ma non troppo, si dirige contro i rappresentanti della «filosofia popolare» e contro gli accademici.

<sup>3</sup> Di tale conoscenza empirica dell'uomo Kant si occupa nell'*Antropologia prammatica* e in altri scritti brevi (*Sulla determinazione del concetto di razza umana*, 1785), nonché nelle stesse *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* (1764), che rappresentano lo stadio «precritico» della sua etica.

<sup>4</sup> Quando Kant distingue tra metodo *analitico* (che, dal fatto di certe conoscenze, risale ai principi che le fondano) e metodo *sintetico* (che, muovendo dai *principi*, costruisce le conoscenze che su di essi si fondano), il senso dei due termini non coincide con quello per cui Kant parla di «giudizi analitici» (in cui il concetto del predicato è già pensato in quello del soggetto) e «sintetici» (in cui il predicato aggiunge qualcosa di nuovo al soggetto). Il metodo analitico ricorda quello introdotto nelle matematiche del Sei-Settecento (dal problema alle condizioni che ne rendono possibile la soluzione), in contrapposto al metodo sintetico di Euclide. Kant giudica il metodo analitico più atto ad avvicinare alla filosofia il non specialista, e lo usa perciò in questa *Fondazione*, nonché nei *Prolegomeni*

del 1783. L'uso dei due termini e dei due concetti lascia peraltro, in Kant, molte incertezze.

<sup>5</sup> Nella sua teoria del valore assoluto, Kant distingue solo tra ciò che è buono *intrinsecamente* e ciò che è utile *in vista di altro*: difficile, perciò, assegnare in essa un posto a valori come il valore estetico, o anche alla rivelatività filosofica, che non coincidono col valore della volontà buona. La «filosofia dei valori» trarrà da Kant la distinzione tra ciò che è, di fatto, e ciò che *ha valore*, indipendentemente dall'esistere, ma costruirà un sistema di valori più articolato.

<sup>6</sup> A parte Rousseau, Kant ha presente l'idealizzazione settecentesca del «buon selvaggio», in favore della quale le relazioni di viaggio nei «mari del Sud» sembravano portare felici esemplificazioni. Il suo concetto della moralità, come inderivabile dalle inclinazioni (anche dalle migliori) lo induce a respingere questa maniera di pensare, ma ad accogliere al tempo stesso da Rousseau il concetto che la ragione non è il miglior strumento per raggiungere la felicità.

<sup>7</sup> Prende spunto di qui il celebre epigramma di Schiller: «Volentieri servo gli amici: ma lo faccio, purtroppo, con inclinazione; e perciò mi rodo spesso di non essere virtuoso. Non c'è altra via d'uscita: tu devi odiarli, e fare poi con ribrezzo ciò che il dovere comanda». In verità Kant non esclude che, con l'esercizio, la virtù possa divenire sempre più spontanea: quasi «una seconda natura», come aveva detto Aristotele. E non esclude neppure che, dall'esercizio della virtù, l'uomo virtuoso tragga - senza detrimento per la purezza dell'intenzione - una «soddisfazione» (che non è la ragione che lo spinge ad agire virtuosamente, bensì la conseguenza di un tal agire: un piacere, direbbe ancora Aristotele, come «perfezione dell'atto»). Ma il concetto, d'origine teologica, d'una *natura lapsa* lo induce a considerare come naturalmente prevalente l'inclinazione a fare il male nonché a dimenticare che fare il bene è un *dovere*, non un piacere. Tradotta in termini laici da Kant, la dottrina protestante del «male radicale» diviene dottrina dell'incomunicabilità (naturale) tra regno della natura e regno della grazia.

<sup>8</sup> Il termine *patologico*, in Kant, significa solo «prodotto dalla passione», cioè subito, per una qualsiasi causa (anche sanissima) che segua la concatenazione delle leggi naturali. Il

termine *pratico*, che, in senso più lato, designa tutto ciò che determina la volontà (a volere quello che vuole), in senso più ristretto designa, come qui, tutto ciò che determina la volontà *indipendentemente dalle cause naturali*, e quindi «razionalmente», per la pura forma della legge morale.

<sup>9</sup> La bontà (morale) dell'azione dipende, non da ciò che mi propongo, bensì dal *principio* per cui me lo propongo. Con *finalità* traduco spesso *Absicht*, che indica l'«intenzione» in senso oggettivo (il risultato a cui si mira). L'intenzione in senso soggettivo (*Gesinnung*) coincide, per contro, con il valore o disvalore dell'azione, a seconda del principio a cui s'ispira. (Le «buone» intenzioni, di cui è lastricata la via dell'inferno *finiscono* soltanto, davanti agli altri o davanti a se medesimi, di ispirarsi a un principio buono.) Che la bontà dell'intenzione dipenda dal principio a cui obbedisce, e non dall'oggetto perseguito, è la proposizione fondamentale dell'etica kantiana, senza la quale tutta la precettistica morale si ridurrebbe a fariseismo. La ragione per cui si *deve* uccidere un malintenzionato, se non c'è altro modo per salvare un innocente, non è, evidentemente, che la morte del malintenzionato sia un bene, bensì che il diritto dell'innocente va difeso; e così via.

<sup>10</sup> Solo questo, infatti, mi garantisce che il principio a cui la mia azione si ispira sia sganciato da ogni interesse particolare.

<sup>11</sup> La classificazione dei giudizi - secondo una tecnica cara a Kant - segue la classe delle categorie *modali* (possibilità, realtà, necessità): le quali caratterizzano, in questo caso, il tipo di rapporto con la facoltà soggettiva di desiderare, in base al quale l'imperativo è obbligante. Nel primo caso, l'imperativo comanda solo *se* si vuole un certo scopo. Ad esempio, «spingere», scritto su una porta, è un comando solo per chi voglia entrare («regola dell'abilità»). Nel secondo l'imperativo ha senz'altro un valore obbligante, perché la condizione a cui comanda è senz'altro realizzata («consiglio della prudenza»). Il suo valore di comando è bensì subordinato, ma alla condizione che si voglia esser felici: e ognuno vuole esser felice, sebbene non tutti lo vogliano allo stesso modo. Nel terzo caso, l'imperativo comanda *indipendentemente da ogni condizione*: come, dirà Kant, un *fatto* della ragione. - Se, come voleva Epicuro, non vi fossero comandi di questo tipo, distinti da quelli

del secondo, non vi sarebbe, osserva Kant, alcuna moralità, ma solo una *saggezza* nella scelta dei propri fini egoistici. – Una confusione tra comandi del primo e del terzo tipo, per contro, è quasi inimmaginabile, perché nessuno pensa di dover obbedire *senz'altro* a una regola dell'abilità. Accadde, tuttavia, in una scuola americana che un ragazzo, scorta sotto un bottone la scritta «premere», premesse il bottone, scatenando l'allarme antincendio: il ragazzo aveva scambiato un imperativo *ipotetico* per un imperativo *categorico*.

<sup>12</sup> Nel giudizio assertorio l'affermazione è fatta indipendentemente da ogni dubbio (ad es.: «c'è il sole»: non «forse c'è il sole»), ma senza implicare necessità (*potrebbe*, infatti, essere nuvolo).

<sup>13</sup> Questo procedimento «per esclusione», che Kant seguirà più formalmente nella *Critica della ragion pratica*, apparentemente è estrinseco: l'assolutezza di un comando non può fondarsi sulla *materia* (cioè sulla cosa comandata), dunque deve fondarsi sulla *forma* della legge che comanda. E la forma di una legge è l'*universalità* (il comandare indistintamente a tutti). Il contenuto dell'imperativo categorico coincide, dunque con la sua forma («formalismo» etico). Riflettendo, tuttavia, su ciò che significa l'«universalità» della norma, si può anche capire che essa prescriva un contenuto, per il fatto stesso di *opporsi alla particolarità* (che caratterizza, in genere, le nostre intenzioni). La *ragione per volere* una cosa piuttosto che un'altra è cercata, di solito, nel vantaggio che l'una o l'altra mi dà, vista la situazione particolare in cui mi trovo (visto che sono, ad esempio, il compratore e non il venditore, etc.). L'imperativo morale, al contrario, mi ordina di *prescindere* da tale particolarità, per considerare che cosa sia giusto *in sé* (ad es.: il «giusto» prezzo), indipendentemente dalla situazione in cui mi trovo. Appunto questo «prescindere dalla particolarità» è la universalità o «oggettività» (in senso etico) del giudizio: e questo, non altro, è l'oggetto del comando morale. Perciò la forma coincide con la materia. Né può esserci altro comando assoluto: perché, per impormi *dall'esterno* di volere questo piuttosto che quello, una volontà dovrebbe far leva su qualche mia inclinazione o timore. Solo la mia stessa ragione, come «ragion pratica», può impormi di volere qualcosa indipendentemente dagli stimoli della mia sensibilità. Di qui l'equa-

zione della morale kantiana: legge morale = legge assoluta = legge formale = autonomia.

<sup>14</sup> In tal caso il principio soggettivo, o «massima», a cui s'ispira l'azione coincide con l'oggettivo (legge). In tutti gli altri casi l'azione è (immediatamente o mediamente) utilitaria.

<sup>15</sup> Non occorre ripetere che questa conseguenza non è la *ragione* che rende immorale il promettere il falso (quasi che il divieto si fondasse sull'*utilità* che vi siano promesse possibili), bensì solo il *segno*, da cui si può desumere tale immoralità.

<sup>16</sup> Accolto nell'Olimpo dopo aver ucciso il suocero, Issione prese a insidiare Era; e Zeus, esperto di tali situazioni, formò, al posto della moglie, una nuvola, con cui Issione giacque credendo di giacere con Era. Ne nacque il Centauro, che Kant paragona, perciò, all'ibrida fusione di principi utilitari e principi a priori nella moralità.

<sup>17</sup> Contro l'uso inglese di chiamare «filosofia» la scienza della natura, Kant diverrà, col tempo, sempre più critico. Filosofia è per lui, propriamente, solo la «prima parte» della scienza, cioè quella che si può desumere a priori dalla struttura trascendentale dell'intelletto. La locuzione stessa *legge empirica*, del resto, dal punto di vista kantiano è contraddittoria, perché l'esperienza non può mai offrire l'universalità di una legge. Nell'ultima fase del suo pensiero (cioè negli abbozzi del cosiddetto *Opus postumum*) Kant cercherà di riportare a principi *filosofici* anche la conoscenza della natura empirica, in contrasto con Newton, che aveva cercato di riportarla a principi «matematici». Il tentativo di rifondere nella nuova prospettiva anche l'etica, in una grandiosa sintesi di tutta la filosofia trascendentale (1801), riuscì, però, solo nei suoi tratti più generali, a causa dello stato di salute di Kant.

<sup>18</sup> Con i termini *Triebfeder* (o «molla che dà la spinta») e *Bewegungsgrund* («ragione del movimento») Kant distingue la ragione, rispettivamente, soggettiva e oggettiva per cui si compie una certa azione. (La «ragione per cui», o «fondamento», non si confonde, in tedesco, con la ragione come facoltà, *Vernunft*.) Da *Bewegungsgrund* va distinto, pur nell'affinità, *Bestimmungsgrund*, che traduco perciò, di solito, analiticamente con «fondamento di determinazione», ma qualche volta anche con «motivo determinante», come nella maggior parte delle traduzioni.

<sup>19</sup> Non *solo* come un fine, ovviamente, altrimenti non ci si potrebbe servire di un altro neppure, poniamo, per recapitare un biglietto. Nel far ciò, tuttavia, il postino dev'essere consenziente, sicché, facendo del recapito anche un *proprio* fine, egli non è più adoperato come *puro* mezzo.

<sup>20</sup> *Universalmente legislatrice* significa: che legifera in base a criteri oggettivi, sganciati da ogni considerazione di vantaggi soggettivi. Pertanto l'autonomia – che Kant ha mostrato esser condizione necessaria di una *legge* morale – è esattamente il contrario dell'arbitrio individuale: la morale kantiana *non* è soggettivistica.

<sup>21</sup> Spesso si sente dire che l'umanità – o, anche, la «vita umana» – ha un valore assoluto. La dottrina kantiana è la sola che dia a tale affermazione un senso ragionevole. Come mero essere naturale o biologico, infatti, l'uomo si attribuirebbe del tutto arbitrariamente un valore assoluto. Per contro, come soggetto che ha il *dovere* di pensarsi libero, l'uomo costituisce, rispetto a tutto il resto della natura, un'assoluta *eccezione*.

<sup>22</sup> Ciò che non è portatore di una volontà libera non può considerarsi come un fine in sé, o «indipendente»: può essere assunto come fine strumentale, in vista di altro. D'altra parte, il portatore di una volontà libera (sollecitato, tuttavia, anche dalle inclinazioni) è il soggetto del dovere. Le dottrine (antropologiche, politiche o sociali) che, per qualsiasi motivo, non riconoscono all'uomo tale carattere di autonomia e responsabilità insieme, fanno dell'uomo un semplice mezzo, anche quando, giuridicamente, non lo dichiarano in modo esplicito schiavo. La ragione, in tal caso, è solo quella che la scuola di Francoforte chiamerà «ragione strumentale», le cui origini lontane si possono far risalire all'Illuminismo (per la sua preoccupazione di indirizzare l'azione all'*utilità*), ma le cui conseguenze distruttive dell'umanità si manifestano in pieno solo nelle concezioni *totalitarie* del nostro secolo, che fanno del singolo lo strumento di un preteso fine assoluto (Stato, umanità totale, o comunque lo si chiami).

<sup>23</sup> Kant prende le distanze da quella «sensibilità dell'universale» con cui abbbiam visto che il Settecento cerca di rifondare una morale universale. Egli continua, tuttavia, a riconoscere che la legge morale, per farsi obbedire, deve ispirarci *ri-*

*spetto*, che è un sentimento «a priori» («pratico» e non «patologico»).

<sup>24</sup> Qui la polemica si rivolge contro l'Illuminismo «scolastico»: Wolff soprattutto, e, per un altro verso, Crusius. Il principio della perfezione (di origine leibniziana e, indirettamente, neoplatonica) è, in realtà, un principio *formale*; ma, per dargli un contenuto, Kant giudica che sia necessario far intervenire elementi materiali, che inquinano la purezza della legge.

<sup>25</sup> La critica appare certamente sforzata rispetto all'etica dell'amor di Dio, che ci fa seguire la volontà di Dio disinteressatamente, per un amore «pratico» (direbbe Kant), e non «patologico». L'intenzione di Kant è, però, più di riportare al suo stesso principio il principio dell'«amore puro e disinteressato di Dio» (che egli trovava, ad esempio, nel quietismo, e in particolare in Mme Gouyon, ammirata da Leibniz), che di contestarlo. Si tenga presente, peraltro, anche la sua preoccupazione (tipica di buona parte del Settecento) di mettere in guardia contro il *fanatismo*.

<sup>26</sup> Perché ci sia una moralità occorre che la ragione, come «facoltà dei principi», sia «per se stessa pratica», cioè basti da sola a determinare la volontà: e quest'uso della ragione è *sintetico* nel senso che non si fonda sul principio d'identità. (Dunque, hanno torto coloro che credono di vedere, in Kant, una fondazione della moralità sul principio di non contraddizione.) Da ultimo, questa capacità della ragione di determinare la volontà non potrà essere intesa che come un «fatto».

<sup>27</sup> Nel linguaggio della tradizione, *razionale* significa: «indipendente dalla sensibilità». Gli *esseri razionali* sono, dunque, esseri capaci di decidersi indipendentemente dagli stimoli immediati della sensibilità, e la loro libertà è un'*idea* (concetto di cui non si dà nessuna intuizione corrispondente), non il dato di un'esperienza possibile. Ciò che dà *realtà oggettiva* a quest'idea (distinguendola da una semplice fantasia) è appunto la legge morale: la libertà (come dirà la *Critica*) è solo un «postulato pratico», cioè una presupposizione necessaria, secondo la quale l'essere razionale deve determinare la propria volontà.

<sup>28</sup> La distinzione tra «fenomeno» e «cosa in sé», caratteristica della filosofia speculativa di Kant, è indispensabile per

offrire un dominio alla libertà, che, altrimenti, i principi della natura escluderebbero. Anche scostandosi da quella distinzione, tuttavia, la filosofia pratica di Kant resta in piedi. Il determinismo universale, infatti, è soltanto un *principio regolativo* della scienza della natura; o, al più, la condizione a cui un oggetto qualsiasi può divenire per noi oggetto di scienza. La scienza non può «dimostrare» o fondare la libertà, ma, se credesse di poterla escludere, dimenticherebbe i limiti che ineriscono al suo stesso procedimento conoscitivo, e cesserebbe d'esser scienza.

<sup>29</sup> Kant non ammette, dunque, che noi caviamo (platonicamente) da un mondo di valori la ragione per agire in un modo piuttosto che in un altro: la sua, infatti, è un'etica del dovere, non un'etica del valore. (Per attingere il valore da un mondo sovrasensibile occorrerebbe una «intuizione intellettuale», che non abbiamo.) Per Platone, al contrario, il valore sovrasensibile risplende nello stesso mondo sensibile, e perciò lo possiamo percepire.

## PAROLE CHIAVE

**A posteriori** v. A PRIORI

**A priori** Ciò che dai principi discende alle conseguenze, in contrapposto all'A POSTERIORI, che dalle conseguenze risale ai principi. Per Kant: ciò che è indipendente dall'esperienza, sebbene lo si possa conoscere solo dall'esperienza stessa.

**Categoria** Termine della logica aristotelica, a cui corrisponde il latino «predicato», cioè carattere generale che si attribuisce a un soggetto particolare. – Per Kant le categorie sono tutte le possibili forme in cui l'intelletto pensa, ossia determina attivamente il MATERIALE SENSIBILE (v.).

**Concetto** Prodotto attivo della facoltà di conoscere o *intelletto* (v.). Si riferisce all'oggetto concreto solo attraverso l'INTUIZIONE (v.) ossia, in linguaggio scolastico, è una *intentio secunda*. – «Concetti puri» equivale a CATEGORIE (v.).

**Fenomeno** È l'oggetto in quanto, sottostando alle condizioni TRASCENDENTALI (v.) della sua conoscibilità, può apparire (*φαίνεσθαι*) e, quindi, essere conosciuto.

**Imperativo** Comando, diretto a una volontà che, di fatto, può obbedirgli o no. La sua imperatività può dipendere da *condizioni* (ad esempio: che il soggetto già voglia o tema qualcosa), e allora l'imperativo è *ipotetico*; oppure esso può comandare incondizionatamente, e allora è *categorico*. Solo la legge morale comanda incondizionatamente.



**Inclinazione** Propensione verso questo o quell'oggetto, determinata dalla costituzione psicofisica congiunta con l'esperienza passata.

**Intelletto** Facoltà attiva del conoscere. Per gli antichi l'intelletto (Noûs) era anche un principio cosmico (Anassagora, Aristotele) o sovracosmico (Plotino) di *unità*; ad esempio, il principio motore dei cieli.

**Intelligibile** Pertinente all'INTELLETTO (v.) o Noûs. Nel linguaggio comune equivale a «comprensibile», ma nel linguaggio kantiano significa: «pensabile prescindendo dalle condizioni che ne rendono possibile l'apparire alla sensibilità». (v. SENSIBILE; v. NOUMENO).

**Intuizione** Rapporto diretto con l'oggetto conosciuto (per gli Scolastici, *intentio prima*). Negli enti finiti ha sempre una componente passiva (sensibile). In Dio va pensata, al contrario, come «intellettuale», cioè puramente attiva, creativa.

**Legge** Prescrizione che vale universalmente (=per tutti). Si parla anche di «leggi naturali», relativamente a comportamenti che di fatto non possono essere diversi, ma qui si riferisce per lo più a legge *morale*, che si rivolge a volontà presunte *libere*. In questo caso la legge è una sola, identica per gli uomini e per Dio; ma per Dio essa non è un IMPERATIVO (v.), perché la volontà divina *coincide* con essa, e non le è soggetta.

**Libertà** In senso negativo, assenza di costrizione; in senso positivo, capacità di determinare da sé la volontà, prescindendo da ogni sollecitazione empirica (o *inclinazione*). Il solo principio in base a cui una volontà libera in questo senso possa trovare un motivo per determinarsi è il *rispetto* della legge morale.

**Materia** È ciò a cui applichiamo il nostro operare (metafora tratta dal «legname», in greco ὕλη, stessa radice di *sylva*). Nell'operare conoscitivo, la materia è fornita dalla

sensibilità, a cui si applica il lavoro attivo dell'INTELLETTO (v.). Materia della volontà è l'oggetto voluto.

**Metafisica** Così furon chiamati i libri di Aristotele collocati *dopo* i libri della *Fisica*. Essi riguardavano, nel linguaggio di Aristotele la «filosofia prima». Poi la parola venne a significare: «scienza di ciò che è al di là dell'esperienza». Per Kant: «scienza delle condizioni A PRIORI (v.) che determinano l'esperienza» (teoretica e pratica).

**Noumeno** Oggetto del puro *pensiero intellettuale* (Noûs), a cui manca, per esser conosciuto, la «MATERIA» (v.), che a noi è fornita solo dalla sensibilità.

**Patologico** Relativo ai πάθη, o passioni. In Kant non equivale a «morboso», bensì a «passivo», in quanto condizionato dalla sensibilità. Salvo il «RISPETTO» (v.) i sentimenti sono, in questo senso, «patologici».

**Postulato** Assunzione, da cui è possibile desumere qualcosa. La parola deriva dagli *Elementi* di Euclide, ed equivale a «richiesta» (proposizione che si chiede sia ammessa come vera senza dimostrazione). Kant parla di postulati pratici come di assunti che siamo obbligati ad accettare per determinare la volontà secondo la legge morale.

**Pratico** Attinente alla determinazione della volontà. Unico «sentimento pratico» è il *rispetto* della legge morale, perché capace di determinare la volontà da solo, senza presupporre altri impulsi (v. PATOLOGICO).

**Ragione** «Facoltà dei principi», del conoscere e dell'agire, i quali non dipendono da condizioni più primitive e, quindi, sono incondizionati. In campo «PRATICO» (v.), la sola LEGGE MORALE (v.) è «razionale» nel senso dell'indipendenza da ogni apporto della sensibilità.

**Sensibile** Letteralmente «che può esser sentito» o percepito con i sensi. In Kant, ciò che appartiene alla sfera dell'esperienza.

**Sensibilità** Componente passiva del conoscere sensazioni e del sentire sentimenti, tipica di un ente finito quale l'uomo. La legge morale impone di determinare la volontà prescindendone.

**Trascendentale** Per gli scolastici è un carattere che, appartenendo all'essere *in quanto essere*, appartiene necessariamente a ogni ente. Per Kant è ciò che, condizionando la conoscibilità di ogni oggetto d'esperienza, è individuabile A PRIORI (v.), come proprio di ogni oggetto di esperienza (ad esempio, lo spazio e il tempo).

**Universalità** Carattere di ciò che si rivolga *a tutti*, sia come affermazione, sia come comando. In questo secondo senso la legge può essere universale solo se si rivolge a una volontà libera, ossia se non faccia leva su INCLINAZIONI (v.), perché queste, dipendendo dall'esperienza, sono quindi accidentali.

## BIBLIOGRAFIA

### EDIZIONI DEGLI SCRITTI DI KANT

#### 1. Bibliografie complessive.

Nessuno ha tentato di elencare gli innumerevoli scritti usciti su Kant, ma indicazioni bibliografiche abbastanza complete si trovano: per il periodo anteriore al 1924, nel III volume dell'ÜBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, e per gli anni successivi, nelle «Kantstudien», nonché nel «Répertoire bibliographique de la Revue philosophique de Louvain», abbastanza completo.

Le fonti biografiche più antiche sono state pubblicate in *I. Kant: ein Lebensbild*, Halle 1907, che raccoglie i tre brevi scritti di Borowski, Jachmann e Wasianski, ed è stato tradotto in italiano sotto il titolo *La vita di Kant raccontata da tre contemporanei*, con prefazione di E. Garin, Bari 1969. Inoltre: K. VORLÄNDER, *Kants Leben*, Leipzig 1922.

#### 2. Opere complete.

Le opere di Kant si trovano indicate nella precedente *Notizia*. Le prime due Critiche uscirono presso l'editore Johann Friedrich Hartknoch, di Riga; la terza presso Lagarde e Friedrich, di Berlino e Libau.

Tralasciando le edizioni complessive del secolo scorso, indichiamo le più maneggevoli ancora reperibili: l'editore Meiner di Lipsia (ora Amburgo) nel 1904 intraprese la ristampa delle opere di Kant nella sua «Philosophische Bibliothek», sotto la guida di K. VORLÄNDER. Ottima l'edizione del CASSIRER in 10 voll., Berlin 1912-1921, e maneggevoli quelle di F. WEICHSEDEL in 6 voll. (Frankfurt 1964) e della Philipp Reclam Jun., di Stoccarda, a cura di G. Martin, I. Heidemann, G. Lehmann ed altri.

L'edizione critica di tutti gli scritti fu intrapresa dall'Accade-

mia delle scienze di Berlino alla fine del secolo scorso, e produsse, tra il 1902 e il 1938, 22 voll.: I e II, Scritti precritici; III-IV, le prime due Critiche, la *Fondazione*, qui tradotta, e i *Principi metafisici della scienza della natura*; V, *Critica della ragion pratica* e *Critica del Giudizio*; VI, *La religione nei limiti della semplice ragione* e la *Metafisica dei costumi*; VII, *Il conflitto delle Facoltà e l'Antropologia*; VIII, Scritti minori del periodo critico; IX, Lezioni di Logica, Geografia fisica e Pedagogia; X-XIII, Epistolario; XIV-XXII: Scritti postumi, tra cui i progetti per l'opera «Sul passaggio dai principi metafisici della scienza della natura alla fisica», noti come *Opus postumum* (nei voll. XXI-XXII). Dopo il 1955 sono seguiti altri volumi di scritti preparatori, di aggiunte e di lezioni universitarie\* .

### 3. Principali traduzioni italiane.

*Critica della ragion pura*, di G. Gentile e G. Lombardo Radice, Bari 1910; riveduta da V. Mathieu, ivi 1958; di G. Colli, Torino 1957.

*Critica della ragion pratica*, di F. Capra, Bari 1909; riveduta da E. Garin, ivi 1955.

*Critica del Giudizio*, di A. Gargiulo, Bari 1906; riveduta da V. Verra, Bari 1960.

*Scritti precritici*, di P. Carabellese, Bari 1923; rifatta da R. Assunto e R. Hohenemser, ivi 1953; *Prolegomeni*, di P. Martinetti, Milano 1913 (con ottima introduzione); rist., 1940; *Le quattro dissertazioni latine*, di M. Campo, Como 1944.

*Fondazione della metafisica dei costumi*, di P. Carabellese, Firenze 1936; *La metafisica dei costumi*, di G. Vidari, Torino 1923; *Antropologia*, dello stesso, ivi 1921.

*La religione entro i limiti della sola ragione*, di A. Poggi, Modena 1941; *Il conflitto delle Facoltà*, dello stesso, Genova 1943; rist., 1954.

*Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, a cura di G. Solari, L. Firpo e Vittorio Mathieu, Torino 1956.

*Opus postumum (scelta)*, a cura di V. Mathieu, Bologna 1963.

Una scelta di Opere, comprendente le tre Critiche, la *Fondazione* e *La religione* è uscita nei «Classici della filosofia» della UTET, a cura di P. Chiodi (Torino 1967).

\* Le citazioni kantiane, che non portino altre indicazioni, si intendono riferite al volume e alla pagina (se necessario, alla riga) di questa edizione.

## LINEE ESSENZIALI DELLA STORIOGRAFIA KANTIANA

La storiografia kantiana abbraccia migliaia di volumi, ed è impossibile darne in poche pagine un panorama, sia pure limitato alla prospettiva etico-religiosa. Ci limiteremo alle linee essenziali, distinguendo, nella fortuna di Kant, quattro principali periodi: gli epigoni; il «ritorno a Kant»; la storiografia filologica; il periodo contemporaneo.

Il primo a diffondere la conoscenza di Kant negli ambienti accademici fu KARL LEONHARD REINHOLD (1758-1823), gesuita, poi barnabita, infine convertitosi al protestantesimo. Sul «Deutscher Merkur», di cui era redattore capo, pubblicò già nel 1786-1787 le *Lettere sulla filosofia kantiana* (poi in 2 voll., Leipzig 1790-1792), che gli valsero la cattedra di Jena. Egli si preoccupò soprattutto di difendere la filosofia kantiana dall'accusa di sovversione, facendo notare (prima che uscisse la *Critica della ragion pratica*) che le argomentazioni di Kant, insieme con la metafisica tradizionale, riducevano al silenzio anche le pretese di atei e panteisti. Tuttavia, mentre BECK e MAIMON riprendevano soprattutto i temi gnoseologici del kantismo, l'utilizzazione dell'etica kantiana da parte di FICHTE coinvolse indirettamente lo stesso Kant appunto nella polemica sul panteismo, sviluppatasi in Germania nel decennio successivo al '90, in conseguenza della riscoperta di Spinoza. Fichte si sforzò di unificare, intorno all'etica, l'intero pensiero kantiano, interpretando l'idealità dei fenomeni come una loro *posizione da parte dell'Io puro*, in funzione della creazione di un ostacolo che permetta all'Io empirico di perfezionarsi indefinitamente<sup>1</sup>; Dio veniva ad essere identificato, così, con l'ordine morale del mondo.

Kant non mancò di prendere le distanze dall'interpretazione

<sup>1</sup> Sull'importanza dell'etica kantiana per il concetto di «persona» (nonostante il rifiuto del punto di vista antropologico, anzi, appunto per questo), cfr. H.E. JONES, *Kant's Principle of Personality*, London 1972.

fichtiana, conosciuta indirettamente attraverso recensioni, anche se, nei suoi ultimi abbozzi postumi, mostra di apprezzare la sistematicità che l'etica assicura all'insieme del suo pensiero. Né FICHTE né SCHELLING, del resto, pretesero d'interpretare Kant fedelmente, ma piuttosto di fargli dire (secondo l'espressione di Schelling) non quel che «aveva voluto», ma quel che «avrebbe dovuto voler dire».

HEGEL, che per qualche tempo fu attratto dall'etica kantiana (all'epoca della *Vita di Gesù*), in seguito manifestò, appunto a proposito della morale, la sua opposizione più decisa. Il principio che tutto il reale è razionale, e viceversa, non poteva non urtarsi contro la radicale distinzione kantiana tra ciò che è e ciò che *dev'essere*. Del resto, Hegel fa carico all'idealismo trascendentale kantiano di una radicale rinuncia a conoscere la verità, a causa della dottrina che restringe la nostra conoscenza ai «fenomeni».

Nella prima metà dell'Ottocento si sviluppano varie interpretazioni soggettivistiche di Kant: in senso psicologista (FRIES), o con l'intento di valorizzare il sentimento come rivelazione del divino (SCHELEIERMACHER). È naturale che questo preteso soggettivismo venisse anche rimproverato a Kant come un difetto. Ad esempio, VICTOR COUSIN, nelle sue Lezioni su Kant del 1820 (poi in volume: *Philosophie de Kant*, Paris 1863), se apprezza l'apertura «metafisica» della psicologia, che da Kant sarebbe lecito (secondo lui) cavare, non manca di rilevare i risultati scettici della teoria del fenomeno. Anche il nostro ROSMINI interpreta Kant soggettivisticamente, quando gli contrappone la necessità di una forma a priori unica e oggettiva, da lui riconosciuta nell'«essere ideale»<sup>2</sup>.

In periodo positivista, queste interpretazioni soggettivistiche daranno luogo a una riduzione dell'apriori kantiano alle condizioni fisiologiche della percezione (HELMOLTZ), o alla teoria (ad esempio, di SPENCER) che l'apriori individuale è una conseguenza di esperienze passate (dunque, di un aposteriori) della *specie*.

Nelle correnti minoritarie che al positivismo si oppongono, Kant è valorizzato in modo analogo ma rovesciato. Nello spiri-

<sup>2</sup> Eppure, per evitare l'interpretazione soggettivistica dell'etica kantiana, sarebbe bastata l'analisi dei diversi tipi di imperativo: H.J. PATON, *The Categorical Imperative*, London 1947 (1958<sup>2</sup>); T.C. WILLIAMS, *The Concept of Categorical Imperative*, Oxford 1968; L.H. WILDE, *Hypothetische und kategorische Imperative*, Bonn 1975; S. SEVILLA SEGURA, *Análisis de los imperativos morales en Kant*, Valencia 1979.

tualismo francese, in particolare con MAINE e DE BIRAN, dall'Io logico si sviluppa un *Moi* reale, personale, attivo. E di Kant si nutre un idealismo antihegeliano (anche quando si propone come un'interpretazione di Hegel) in Inghilterra. L'indirizzo spiritualistico darà luogo a uno sviluppo acuto, e aderente allo spirito kantiano, nella teoria dell'induzione in JULES LACHELIER (1872). E l'indirizzo idealistico darà luogo, in Inghilterra, a vedute che sviluppano soprattutto la seconda e la terza Critica kantiana (non senza influssi del LOTZE).

Precorritore di questa fusione del kantismo con l'idealismo romantico era stato, in Inghilterra, il poeta COLERIDGE, che in Germania aveva studiato i testi di Kant e dei suoi epigoni<sup>3</sup>. In seguito, quando lo STIRLING pretese di scoprire, in un libro che sta alle origini dell'idealismo inglese, *Il segreto di Hegel* (1865), finì col dire, semplicemente, che il segreto di Hegel era Kant. A ciò si oppose lo HAMILTON, che in Kant vedeva un agnostico, per la sua tendenza a chiudere il sapere nel relativo: contro la quale si poteva fare appello soltanto alla *fede*, sorretta da un'esigenza morale. In funzione polemica contro l'idealismo dei «tre ciarlatani», Kant fu usato, per contro, da SCHOPENHAUER, che nell'idealismo trascendentale vedeva soprattutto la riduzione del mondo come fenomeno a «rappresentazione», mentre identificava, con non piccolo arbitrio, la cosa in sé con la «volontà».

L'arbitrarietà di tutte le interpretazioni degli «epigoni» fu denunciata da OTTO LIEBMANN (1840-1912) nel suo libro *Kant und die Epigonen* (Stuttgart 1865), che segna l'inizio del «ritorno a Kant». Il predominio hegeliano nelle Università tedesche era ormai tramontato, e la «filosofia critica», attenta soprattutto ai problemi della gnoseologia, si propone come contraltare della «filosofia speculativa» hegeliana, accusata di costruzioni arbitrarie. Il neokantismo era un modo per contrastare le ebbrezze idealistiche senza cadere nel positivismo, e in quella nuova forma di filosofia dell'assoluto che era il monismo materialistico. Di qui l'interesse per Kant di ALBERT LANGE (1828-1875), autore di una fortunata *Storia del materialismo* (2 voll., Iserlohn 1866), che, tuttavia, sacrifica allo spirito del tempo quando intende l'apriori kantiano come una struttura semplicemente antropologica. Amico del Lange, e curatore delle ristampe

<sup>3</sup> Cfr. C. HOWARD, *Coleridge's Idealism. A study of its Relationship to Kant*, Boston 1924; rist., Philadelphia 1978.

della *Geschichte des Materialismus* fu HERMANN COHEN (1842-1918), da cui ha origine la cosiddetta «scuola di Marburg», custode fedele e, a volte, puntigliosa dell'ortodossia kantiana, fino ai nostri giorni. Il meccanismo delle chiamate universitarie, in Germania, facilita la continuità d'indirizzo in una stessa Facoltà. Anche il Cohen dapprima s'interessò quasi esclusivamente alla gnoseologia di Kant (*Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin 1871), ma poi estese la sua attenzione all'etica (*Kants Begründung der Ethik*, Berlin 1877)<sup>4</sup> e all'estetica (*Kants Begründung der Aesthetik*, Berlin 1889). Suo successore fu PAUL NATORP (1854-1924), noto per aver accostato l'idealismo kantiano al platonico, e studioso, in particolare, della teoria kantiana della religione, che egli corresse, collocando la religione non «nei limiti» della semplice ragione (secondo il titolo della celebre opera kantiana), ma piuttosto «al limite» della pura ragione: con la quale non contrasta, ma alla cui esigenza etica non si riduce<sup>5</sup>. Il Natorp si sforzò di superare il formalismo kantiano immettendovi il contenuto molteplice dell'esperienza storica; e, in questo, fu seguito da ERNST CASSIRER (1877-1945), la cui carriera si sviluppò nella fase finale, fuori di Germania, e che di Kant è uno degli esegeti più attenti. Nel volume *Kants Leben und Lehre*, che completa l'edizione da lui stesso curata delle opere di Kant, il Cassirer contrappone la concezione etico-spiritualistica kantiana alla concezione evolucionistico-naturalistica dello Herder, e rileva l'importanza storica fondamentale della *Critica del Giudizio*, in rapporto anche al pensiero goethiano dell'organismo.

Partito il Cassirer, la scuola di Marburg continua con studiosi quali JULIUS EBBINGHAUS e KLAUS REICH, che rimangono però

<sup>4</sup> Si veda: G. GIGLIOTTI, *H. Cohen e la fondazione kantiana dell'etica*, Firenze 1977. Sulla linea del Cohen, di un'insistenza sulla fundamentalità dei principi: C. MÜLLER BRAUNSCHWEIG, *Die Methode der reinen Ethik*, Berlin 1908; rist., Würzburg 1977; H.J. HESS, *Die obersten Grundsätze Kantischer Ethik*, Bonn 1971.

<sup>5</sup> Moltissimi gli studi sulla filosofia della religione di Kant, che interessano anche l'etica: W. MENGEL, *Kants Begründung der Religion*, Leipzig 1900; F.E. ENGLAND, *Kants Conception of God*, London 1929; rist., New York 1969, H.G. REDMANN, *Gott und die Welt*, Göttingen 1962; J.L. BRUCH, *La philosophie religieuse de Kant*, Paris 1968; A. LAMACCHIA, *La filosofia della religione in Kant*, Manduria 1969; E. MENÉNDEZ UREÑA, *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión*, Madrid 1979.

lontani da lui, quanto a profondità di visione storica. Oltre che per reagire alla «filosofia speculativa», la «filosofia critica» era un mezzo per far fronte all'invaso del positivismo, e come tale fu adoperata in Francia dal RENOUVIER (1815-1903), che, pure, aveva cominciato come comtiano e da Kant aveva accolto la negazione della metafisica tradizionale, a beneficio di un «fenomenismo» che rifiuta di distinguere tra realtà e rappresentazione. Ma nella sua lunga carriera, giunto alla fase detta «personalistica» del suo pensiero, il Renouvier aveva puntato soprattutto sul concetto di *libertà*, dandogli l'inflessione (spiritualistica) di un nostro atto di scelta.

In Germania, ALOIS RIEL (1844-1924) fa di Kant soprattutto il metodologo della scienza, mentre FRIEDRICH PAULSEN (1846-1908) non ha scrupolo di esplicitare la *metafisica* implicita, pur nella confutazione kantiana della metafisica tradizionale. Questa tendenza troverà da noi un prosecutore in PIETRO MARTINETTI (*Kant*, Milano 1943), e in Germania ha il suo massimo rappresentante in HEINZ HEIMSOETH (1886-1975), che, in occasione delle celebrazioni del bicentenario, nel fascicolo ad esse dedicato dalle «Kantstudien» (1924), lanciò il manifesto dell'interpretazione metafisica del kantismo: *Metaphysische Motive in der Ausbildung des Kantischen Idealismus*. (Si vedano, in seguito, i due voll. di *Studien zur Philosophie Kants*, Bonn 1956-1970, e i tre voll. del *Kommentar zur transzendentalen Dialektik*, Berlin 1966-1969.)

L'accento sulle ragioni *etiche*, piuttosto che gnoseologiche, del pensiero di Kant (a parte l'articolo *Über den Begriff der Erfahrung*, pubblicato da C. GÖRING sulla «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», I, [1877], pp. 402 ss.), è posto, in particolare, dalla *filosofia dei valori*, che da Kant trae la distinzione fondamentale tra ciò che è, di fatto, e ciò che *vale*, di diritto. WILHELM WINDELBAND (1848-1915), influenzato anche dal Lotze, vede nell'apriori kantiano una sottospecie del concetto di «valore»<sup>6</sup>, ma riconosce che questo modo di «capire Kant» significa un «andare oltre di lui», per fondare, non solo la scienza della natura, ma anche le scienze dello spirito e la filosofia della cultura, con le loro specifiche leggi e norme. Per il resto, il Windelband d'accordo con i «metafisici», dà un'interpretazione realistica della cosa in sé, studiata nelle sue diverse fasi in *Über*

<sup>6</sup> Cfr. P.A. HUTCHINGS, *Kant on Absolute Value*, Detroit and London 1972.

*die verschiedenen Phasen der Kantischen Lehre vom Ding an sich* (nella «Vierteljahrschrift» cit.).

In Italia, la centralità dell'etica fu sostenuta da ANTONIO RENDA (*Il criticismo. Fondamenti etico-religiosi*, Palermo 1927), seguito dallo scolaro GIUSEPPE MARIA SCIACCA (*L'idea della libertà fondamento della coscienza etico-politica in Kant*, Palermo 1963)<sup>7</sup>. Non si può d'altra parte, di fronte a queste posizioni, dimenticare l'avvertimento di uno dei massimi studiosi del Kant morale, VICTOR DELBOS (1862-1916)<sup>8</sup>, il quale osserva (*La philosophie pratique de Kant*, Paris 1905, p. 64) che la teoria dell'idealità dello spazio e del tempo nacque in Kant del tutto indipendentemente, prima della teoria della libertà, anche se poi lo stesso Kant adoperò l'una come conferma dell'altra, e disse che aveva dovuto togliere di mezzo il sapere (metafisico) per far posto alla moralità.

Sul finire del secolo scorso, anche quando filosofi originali continuano a richiamarsi a Kant, l'esigenza filologica prende a farsi sentire come sempre più impellente. Nel 1896 furono fondate le «Kantstudien», con il compito precipuo di sviluppare l'esegesi letterale kantiana. BENNO ERDMANN (1851-1921) diede impulso all'edizione critica delle opere da parte dell'Accademia delle scienze di Berlino, e mise in valore le *Reflexionen*. HANS VAHINGER, fondatore delle «Kantstudien» e interprete, per conto suo, del kantismo come *Filosofia del come se* (1911), mise insieme un colossale *Kommentar alla Critica della ragion pura* (2 voll., 1881-1892), che, pur non andando molto oltre l'Estetica trascendentale, è una vera miniera di notizie su tutta la filosofia di Kant<sup>9</sup>. ERICH ADICKES (1866-1928) raccolse la bibliografia

<sup>7</sup> Sul tema centrale della libertà vi sono innumerevoli pubblicazioni; tra le più recenti: M. GREGOR, *Laws of Freedom*, New York 1963; G. LUF, *Freiheit und Gleichheit: die Aktualität im politischen Denken Kants*, Frankfurt 1977; L. GASPARINI, *Autorità e libertà in Kant*, Padova 1978.

<sup>8</sup> Prima del Delbos si era occupato a fondo, in Francia, dell'etica kantiana J. BARNI, *Examen des fondements de la métaphysique des moeurs et de la Critique de la raison pratique*, Paris 1851.

<sup>9</sup> Una ristampa del prezioso *Commentario* del Vaihinger è stata fatta ad Aalen (1970). Meno imponenti i commentari alle opere di morale: A. MESSER, *Kommentar zu Kants ethischen und religionsphilosophischen Hauptschriften*, Leipzig 1929; W.D. ROSS, *Kant's Ethical Theory*, Oxford 1954; L.W. BECK, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago 1960 (con bibliografia). V. anche i *Materialien zu Kants Kritik der praktischen Vernunft*, a cura di R. BITTNER e K. CRAMER, Frankfurt 1975.

kantiana, curò la stampa del *Nachlass* (appunti postumi) e diede ordine cronologico ai numerosi abbozzi di quella che doveva essere l'ultima opera di Kant, il cosiddetto *Opus postumum* (di cui, peraltro, diede un'interpretazione del tutto sfasata: *Kants Opus postumum*, Berlin 1920).

Sulla base del molto materiale filologico poterono svilupparsi, in particolare, le interpretazioni *evolutive*, che già erano state inaugurate dal PAULSEN con la sua *Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie* (Berlin 1875), e che nel nostro secolo hanno trovato uno sviluppo monumentale con i tre volumi di H.J. DE VLEESCHAUWER, *La déduction transcendental dans l'oeuvre de Kant* (Paris e Anversa 1934-1937; riassunti in *L'évolution de la pensée kantienne*, Paris 1939). In Italia, un rappresentante segnalato di questo tipo di studi è stato GIORGIO TONELLI<sup>10</sup>, prematuramente scomparso, che con essi ha esercitato non poca influenza nella stessa Germania, dove, intorno a HEINZ HEIMSOETH, si riuniva un gruppo di studiosi con l'intento di discutere specificamente i problemi evolutivi del pensiero kantiano, e dove ancora attualmente l'interesse evolutivo, accanto a quello per la «storia delle fonti», prevale in molti kantisti. Grandi i meriti storici di queste ricerche che, peraltro, cadono a volte nel difetto di dimenticare l'importanza che Kant giustamente assegnava alle connessioni *sistematiche* del proprio pensiero, fuori delle quali le singole affermazioni non danno senso.

Siamo giunti, così, al periodo contemporaneo, in cui le scoperte filologiche giungono ormai quasi al loro punto di esaurimento. L'edizione dell'Accademia può dirsi virtualmente completata, e si giunge a stampare un volume di «concordanze» assolutamente inutile, in cui si riporta quante volte la parola *und*, ad esempio, ricorre nelle opere kantiane. Al tempo stesso, si sfornano di continuo nuovi commentari ed opere di esegesi, alcune molto importanti, come il *Commentary to Kants Critique of pure Reason*, di N. KEMP SMITH, London 1918, e *Kants Metaphysics of Experience*, di H.J. PATON, London 1936<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Oltre a innumerevoli articoli su riviste di tutto il mondo, si vedano, di lui: *Kant dall'estetica metafisica all'estetica pseudoempirica*, Torino 1955; *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768*, ivi 1959.

<sup>11</sup> Il diffuso interesse etico della filosofia inglese si manifesta anche nella produzione su Kant. Oltre alle parti sull'etica delle importanti

Da parte di altri, si riprende con altro spirito l'impresa, che già fu romantica, di utilizzare Kant come veicolo di espressione di proprie dottrine. Nella corrente fenomenologico-esistenzialistica, dopo che lo HUSSERL aveva tentato un'osmosi di kantismo e fenomenologia nelle *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* (1913), MARTIN HEIDEGGER si confronta, per oltre un trentennio, con Kant: da *Kant und das Problem der Metaphysik* (Bonn 1929) agli scritti del 1962 sul *Problema della cosa* e sulla *Tesi di Kant sull'essere*. Kant è studiato da lui con grande penetrazione, ma senza aderenza. Il segreto di Kant, da scoprire sotto l'impalcatura dell'oggettivazione scientifica, sarebbe, secondo Heidegger, un'ontologia fondamentale, in cui si rivela la struttura dell'uomo<sup>12</sup>, come unico ente aperto all'Essere. KARL JASPERS, in *Die grossen Philosophen* (vol. I, München 1957), studia soprattutto le idee: dominio, non dell'intelletto, ma della ragione; princìpi regolativi, alla cui luce possiamo interpretare la finitudine dell'uomo<sup>13</sup>.

Più aderenti allo spirito kantiano erano state le critiche mosse, in questa corrente, da MAX SCHELER (1874-1928) al formalismo (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle 1916), al quale Scheler contrappone un'etica dei valori e un'analisi degli atteggiamenti umani.

In ambito marxista, ha avuto notevole fortuna il libro di LUCIEN GOLDMANN (rumeno trapiantatosi in Francia), *La communauté humaine et l'univers chez Kant* (Paris 1948, 1967<sup>2</sup> col titolo *Introduction à la philosophie de Kant*)<sup>14</sup>. Al centro del pensiero kantiano starebbe il concetto di totalità, atto a superare

monografie kantiane uscite dal neoidealismo (E. CAIRD, *Critical Account of the Philosophy of Kant*, Glasgow 1877; *The Critical Philosophy of Kant*, ivi 1889; rist., Amsterdam 1969; W. WALLACE, *Kant*, Edimburgh 1882), si vedano, in tempi più recenti: A.D. LINDSAY, *Kant*, London 1934; A.R.C. DUNCAN, *Practical Reason and Morality: A Study of Immanuel Kant's Foundation of Morals*, Edimburgh 1954, H.B. ACTON, *Kant's Moral Philosophy*, Londra 1970; R.J. BENTON, *Kant's Second Critique*, L'Aia 1977. In questo ambito si muove anche l'israeliano N. ROTENSTRIECH, *Practice and Realization. Studies in Kant's Moral Philosophy*, L'Aia 1979.

<sup>12</sup> Cfr. anche U. MARGIOTTA, *Kant e la formazione dell'uomo moderno*, Roma 1974.

<sup>13</sup> Sulla relazione tra razionalità e concretezza: H. HOMSI, *Vernunft und Realität in der Ethik Kants*, Bern und Frankfurt 1975.

<sup>14</sup> Il tema della comunità ha trovato parecchi sviluppi anche in Italia: ANTIMO NEGRI, *La comunità estetica in Kant*, Galatina 1956; A.

l'isolamento individuale, che, però, non riesce in Kant a liberarsi dalla universalità astratta e dal formalismo. La Critica rispecchierebbe il pessimismo di una Germania individualistica e borghese, che «vorrebbe la rivoluzione ma non riesce a farla»<sup>15</sup>. L'attinenza con gli studi kantiani di queste analisi è, come si vede, soltanto marginale.

I cattolici hanno sempre mostrato, tradizionalmente, antipatia e, soprattutto, incomprensione per Kant, segnatamente per la sua filosofia morale, a torto interpretata come soggettivistica. Nel nostro secolo, però, questa situazione è in gran parte mutata, per merito di studiosi come JOHANNES B. LOTZ (autore, con altri, del volume *Kant und die Scholastik heute*, Pullach 1955), o, presso l'Università Cattolica di Milano, di GUSTAVO BONTADINI e di SOFIA VANNI ROVIGHI (*Introduzione allo studio di Kant*, Milano 1965). Prima di loro avevano mostrato un'apertura positiva verso Kant due gesuiti: il belga JOSEF MARÉCHAL (1878-1944), che, con qualche forzatura, aveva cercato di accostare il neokantismo al neotomismo, e lo slesiano ERICH PRZYWARA (1889-1978), che nel suo *Kant heute* (München 1930), vede la storia della problematica kantiana in continuità con quella di tutta la filosofia occidentale, quale si radicalizza nella Germania luterana<sup>16</sup>. L'Io trascendentale, osserva Przywara, tende a surrogare Dio, mentre l'Io empirico rappresenta il soggetto, luteranamente peccatore<sup>17</sup>.

Un tutto diverso tentativo – non privo di genialità – di confrontare con Kant la propria filosofia è quello compiuto da

MASULLO, *La comunità come fondamento*, Napoli 1960; P. QUATROCCHI, *Comunità religiosa e civile nel pensiero di Kant*, Firenze 1975.

<sup>15</sup> La teoria politica kantiana va studiata in stretta connessione con la filosofia della storia: F. MEDICUS, *Kants Philosophie der Geschichte*, Berlin 1908; K. VORLÄNDER, *Kant und der Gedanke des Völkerbundes*, Leipzig 1919; R. COMPOSTO, *La quarta Critica kantiana*, Palermo 1954; K. WEYGANDS, *Kants Geschichtsphilosophie*, Köln 1964; M. SENA, *Etica e cosmopolitismo in Kant*, Reggio C. 1976. Più strettamente politici gli studi di V. BASCH, *Les doctrines politiques des philosophes classiques de l'Allemagne*, Paris 1927; AA.VV., a cura di E. WEIL, *La philosophie politique de Kant*, Paris 1962; G. VLACHOS, *La pensée politique de Kant*, Paris 1963; A. PHILONENKO, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et Fichte en 1793*, Paris 1976.

<sup>16</sup> Sull'eredità luterana di Kant si veda, in particolare, F. LÖTZSCH, *Vernunft und Religion im Denken Kants*, Köln und Wien 1976, nonché W. HEIZMANN, *Kants Kritik der spekulativen Theologie*, Göttingen 1976.

<sup>17</sup> Cfr. A.W. WOOD, *Kant's Rational Theology*, Ithaca 1970 (1978<sup>2</sup>); I. MANCINI, *Kant e la teologia*, Assisi 1975; C.A. RASCHKE, *Moral Action, God and History in the Thought of I. Kant*, Tallahassee 1975.

PANTALEO CARABELLESE in una serie di volumi (*La filosofia di Kant: l'idea teologica*, Firenze 1927; *Il problema della filosofia da Kant a Fichte*, Palermo 1929; *Kant e la filosofia dell'esistenza*, a cura di G. SEMERARI, Bari 1969), che, in realtà, servono meglio a far capire Carabellese che Kant. Anche GIOVANNI EMANUELE BARIÉ; (*Oltre la Critica*, Milano 1929) parlò di «neotrascendentalismo» a proposito della propria filosofia, in cui si deduce l'essere dal «pensarsi» dell'Io trascendentale, e si costruisce il mondo della storia sul fondamento dell'Io empirico.

La gran maggioranza delle opere su Kant uscite nel nostro secolo (di cui non possiamo ricordare che una minima percentuale) ha, però, un proposito strettamente storiografico, e abbandona le interpretazioni speculative, retaggio del periodo romantico. Una parte notevole della produzione continua ad essere influenzata da interessi storico-evolutivi<sup>18</sup>, come le *Studien zu Kants philosophischer Entwicklung* (Hildesheim 1967), uscite dalla cerchia dello HEIMSOETH, al pari del «contributo alla storia evolutiva del pensiero di Kant» costituito da *Der Mensch als Bürger Zweier Welten* (Bonn 1958), di GEORG ANTONOPULOS. Temi particolari, in questa prospettiva, sono studiati da DIETER HEINRICH (*Der ontologische Gottesbeweis*, Tübingen 1960) e da N. HINSKE (*Kants Weg zur Transzendentalphilosophie*, Stuttgart 1970). In Italia, MARIANO CAMPO ha studiato, da un lato, *La genesi del criticismo kantiano* (Varese 1953), dall'altro le sue ripercussioni nella filosofia successiva (*Schizzo storico della esegesi e della critica kantiane*, Varese 1959).

Uno dei più coscienziosi storici del kantismo, in Germania, è FRIEDRICH KAULBACH, la cui recente monografia, *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants* (Berlin 1978), tocca un concetto, come quello dell'*azione*<sup>19</sup>, che Kant non tratta tematicamente, ma che è atto a legare in unità la sua filosofia morale con la sua teoretica. Contro l'interpretazione unilaterale di Hegel, e di coloro che lo seguono nel rimproverare a Kant il punto di vista di un «dovere» astratto dalla realtà, il Kaulbach fa notare che Kant ha «consacrato una sostanziale considerazione

<sup>18</sup> Ad es.: I. SCHMUCKER, *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften*, Meisenheim 1961; K. WARD, *The Development of Kant's Views of Ethics*, New York and Oxford 1972; W. BUSCH, *Die Entstehung der Kantischen Rechtsphilosophie*, Berlin 1979.

<sup>19</sup> Motivi analoghi in P. SCHMIDT-SAUERHÖFER, *Wahrhaftigkeit und Handeln aus Freiheit. Zum Theorie-Praxis Problem der Ethik Kants*, Bonn 1978.

all'essere pratico, i cui tratti sono la fermezza e la decisione nell'agire». Il compito della ragione, di dominare con l'azione la realtà concreta nella sua irriducibile ricchezza empirica, implica, per il pensiero teoretico e pratico, il «progetto di un mondo» in cui orientarsi e dirigersi con libertà.

In Italia, mostrò un severo intento di esegesi storica LUIGI SCARAVELLI nel *Saggio sulla catetoria kantiana della realtà* (Firenze 1947), riunito poi con altri *Scritti kantiani* nel vol. II delle *Opere* postume (1968). Il pensiero morale è stato al centro dell'attenzione di E.P. LAMANNA (*Studi sul pensiero morale e politico di Kant*, a cura di D. PESCE, Firenze 1968), e la filosofia del diritto ha sempre formato un tema preferito d'indagine per quasi tutti gli specialisti del settore.

Solo marginalmente interessano l'etica gli abbozzi dell'*Opus postumum* (dell'ultimo periodo, intorno al 1800), studiati in Italia da UBALDO PELLEGRINO (*L'ultimo Kant*, Milano 1957) e da VITTORIO MATHIEU (*La filosofia trascendentale e l'Opus postumum di Kant*, Torino 1958). Anche in Italia si è data poi, di Kant, un'interpretazione esistenzialistica, in particolare con PIETRO CHIODI<sup>20</sup>, scolaro dell'Abbagnano, e un'interpretazione marxistica, in particolare nelle scuole di Banfi e di Massolo<sup>21</sup>, nonché con CESARE LUPORINI (*Spazio e materia in Kant*, Firenze 1961): di formazione, però, scaravelliana.

In conclusione, non appare facile, nello studio di Kant, liberarsi dei propri interessi speculativi ed evitare di sovrapporli a una lineare interpretazione storiografica. Solo negli ultimi decenni si può dire che abbiano cominciato ad essere scritte opere con questo spirito. D'altro canto, la preoccupazione di svolgere un lavoro storiografico *puro* sembra spesso mettere in pericolo la pertinenza stessa dell'interpretazione: che elenca, bensì, fatti indubitabili, ma non li lega in un *senso* unitario, che risponda all'intenzione speculativa di Kant, sicché la fedeltà storica manca dell'oggetto stesso a cui commisurarsi. Il carattere estremamente tecnico e, al tempo stesso, estremamente originale della produzione kantiana produce questo iato tra la «lettera» e lo «spirito», che, se induceva i romantici a fantasticare uno «spirito» che Kant non aveva mai avuto, può indurre i nostri

<sup>20</sup> Sotto l'influsso dell'Abbagnano, P. CHIODI scrisse *La deduzione nell'opera di Kant*, Torino 1961, e in seguito curò i testi kantiani per la UTET.

<sup>21</sup> A. BANFI, *Esegesi e letture kantiane*, Urbino 1969. Alla scuola del Massolo appartiene P. SALVUCCI, *L'uomo di Kant*, Urbino 1975.



contemporanei a isolare la «lettera» da quel significato che Kant stesso le dava. Eccezionali sforzi per uscire da questa situazione sono stati fatti, tuttavia, dalla letteratura kantiana del nostro secolo, a volte con successo. Si tratta di studiare il pensiero kantiano nella sua *funzionalità*, ricavando i significati, ancor più che dalle definizioni esplicite di Kant, da quelle che, nella metodologia delle scienze matematiche, si considerano come «definizioni implicite»: cioè dall'uso che dei termini è fatto nella costruzione del sistema. Per questo, «leggere» Kant e, anche per lo specialista, un compito abbastanza diverso da quello di leggere qualsiasi altro filosofo, dove, nonostante ogni tecnicismo, il riferimento all'esperienza comune è più diretto. In Kant il riferimento al concreto dell'esperienza è sempre strettissimo<sup>22</sup>, ma *mediato* da una costruzione che, a volte, sembrerebbe fatta apposta per nascondere, anziché per rivelarlo.

Nella filosofia morale, a cui è dedicato questo volume, tale difficoltà è senza dubbio attenuata dall'esemplificazione che lo stesso Kant dà, ad ogni passo. Anche qui, tuttavia, il lettore dovrà continuamente riferirsi alla funzione che i diversi concetti svolgono nell'insieme del sistema kantiano, se vorrà cogliere quella loro significatività, anche esterna, che appunto nell'etica è particolarmente importante.

Indichiamo alcuni titoli importanti per lo studio dell'etica kantiana, non elencati nella precedente esposizione:

- S. DRAGO DEL BOCA, *Kant e i moralisti tedeschi*, Napoli 1937.  
 P.A. SCHILPP, *Kant's Precritical Ethics*, Chicago 1938.  
 A.E. TEALE, *Kantian Ethics*, Oxford 1951.  
 M. STACKHAMMER, *Kants Zurechnungsidee und Freiheitsantinomie*, Köln 1961.  
 B. CARNOIS, *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Paris 1973.  
 E.G. SCHULZ, *Rehbergs Opposition gegen Kants Ethik*, Köln und Wien 1975.  
 M. ALBRECHT, *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*, Hildesheim 1978.

<sup>22</sup> In questa prospettiva scrisse A. GOEDECKEMEYER, *Kants Lebensanschauung*, Berlin 1921.

- I. Kant e l'etica nel pensiero moderno, a cura di G. DALL'ASTA, Messina 1979.  
 AA.VV., *Kants Ethik heute*, Göttingen 1983.  
 A. LAMACCHIA, *Kant in Italia (1950-1979)*, Bari 1984.  
 M.A. CATTANEO, *Metafisica del diritto e ragion pura*, Milano 1984.  
 H. COHEN, *La fondazione kantiana dell'etica* (trad. di Gianna Gigliotti), Lecce 1984.  
 P. MANGANARO, *L'antropologia di Kant*, Napoli 1983.  
 J.G. KOX, *The Will at the Crossroads. A reconstruction of Kant's Moral Philosophy*, Washington 1984.  
 A.M. ROVIELLO, *L'institution kantienne de la liberté*, Bruxelles 1984.  
 AA.VV., *Kant's Practical Philosophy Reconsidered* (ed. Y. Yovel), Dordrecht 1986.  
 J.E. ATWELL, *Ends and Principles in Kant's Moral Thought*, Dordrecht 1986.  
 N. PIRRILLO, *L'uomo di mondo fra morale e ceto: Kant e le trasformazioni del moderno*, Bologna 1987.  
 L. MARTINEZ DE VELASCO, *Imperativo moral como interés de la razon*, Madrid 1987.  
 F. MENGONI, *Finalità e destinazione morale nella Critica del Giudizio*, Trento 1988.  
 A. TOSEL, *Kant revolutionnaire*, Paris 1988.  
 R.J. SULLIVAN, *Kant's Moral Philosophy*, Cambridge 1989.  
 A. GUNKEL, *Spontaneität und moralische Autonomie*, Bern 1989.  
 R.L. VELKLEY, *Freedom and the End of Reason*, Chicago 1989.  
 B. HERMAN, *Morality as Rationality. A Study of Kant's Ethics*, New York 1990.  
 W. MARTIN, *Bestimmung und Abgrenzung von Ethik und Religion*, Pfeffenweiler 1990.  
 A. HABICHLER, *Reich Gottes als Thema des Denkens Kants*, Mainz 1991.  
 R. LANGTHALER, *Kants Ethik als System der Zwecke*, Berlin 1991.  
 H. D'AVIEU DE TERNAY, *La liberté kantienne*, Parigi 1992.

## INDICE DEI NOMI

- ANASSAGORA: 240  
ARISTOTELE: 11, 21, 232,  
240, 241  
ATOMISTI: 11  
ATTILIO REGOLO: 22
- BECCARIA, C.: 20  
BECK, J.S.: 35  
BERGSON, H.: 16  
BONTADINI, G.: 6  
BOSCOVICH, R.: 30
- CENTAURO: 235  
CICERONE, M.T.: 35  
CONSTANT, B.: 35  
CRUSIUS, CHR.A.: 237
- EBERHARD, J.A.: 34  
EPICURO: 233  
ERA: v. GIUNONE  
EUCLIDE: 9, 231, 241
- FEDERICO GUGLIELMO II: 34  
FICHTE, J.G.: 9, 35  
FRANCOFORTE, SCUOLA DI:  
236  
FREY, E.: 37
- GALILEI, G.: 6
- GARVE, CHR.: 34  
GENTILE, M.: 6  
GIUNONE: 137, 235  
GOUYON, M.ME: 237
- HERDER, J.G.: 33  
HUFELAND, G.: 33  
HUTCHESON, F.: 177
- ILLUMINISTI: 236, 237  
ISSIONE: 235 (pers. mitolo-  
gico)
- YAESCHE, G.B.: 29
- KANT, J.G.: 29  
KNUTZEN, M.: 29
- LANGHANSEN: 31  
LAPLACE, P.-S. DE: 30  
LEIBNIZ, G.W.: 17, 30, 35,  
237  
LUTERO, M.: 5
- MAIMON, S.: 35  
MAZZANTINI, C.: 6  
MOTO, T.: 25
- NATORP, P.: 37

NEWTON, I.: 235	SCHULTZ, F.A.: 29
NICOLAI, CHR.FR.: 35	SCOLASTICI: 7, 240, 242
	SOCRATE: 81
PADOVANI, U.: 6	SULZER, J.G.: 97
PERSIO: 9	SWEDENBORG, E.: 31
PLATONE: 238	
PLOTINO: 240	TOMMASO D'AQUINO: 17
RAWLS, J.: 17	VORLÄNDER, K.: 37
REINHOLD, K.L.: 35	
REUTER, A.R.: 29	WAGNER, R.: 16
RINK, FR.TH.: 35	WOLFF, CHR.: 6, 35, 49, 237
ROUSSEAU, J.-J.: 232	
SCHILLER, J.CH.F.: 21, 232	ZEUS: 235

## INDICE GENERALE

<i>INTRODUZIONE</i> di Vittorio Mathieu	5
1. Che cosa significa per Kant «Metafisica?»	5
2. Rapporto tra critica e filosofia	8
3. L'uso «pratico» della ragione	10
4. La ragione deve determinare da sola la volontà	12
5. Imperativi categorici e ipotetici	14
6. Il test della generalizzabilità	15
7. Etica formale, non formalistica	18
8. Eccezionalità dell'uomo	21
9. Morale autonoma	24
10. La metafisica dei costumi	27
CRONOLOGIA DELLA VITA E DELLE OPERE DI KANT	29
NOTA EDITORIALE	37
FONDAZIONE DELLA METAFISICA DEI COSTUMI	
<i>Prefazione</i>	41
<i>Sezione I: Passaggio dalla conoscenza razionale comune della moralità alla conoscenza filosofica</i>	55
<i>Sezione II: Passaggio dalla filosofia morale popolare alla metafisica dei costumi</i>	87
L'autonomia della volontà come principio supremo dell'etica, 171	
L'eteronomia della volontà come fonte di tutti i principi spuri della moralità, 173	
Classificazione di tutti i possibili principi della moralità in base al supposto fondamento dell'eteronomia, 175	

<i>Sezione III: Passaggio dalla metafisica dei costumi alla critica della ragion pura pratica</i>	185
Il concetto della libertà è la chiave per la spiegazione dell'autonomia del volere, 185	
La libertà dev'essere presupposta come proprietà del volere di ogni essere razio- nale, 187	
Quale interesse inerisca alle idee della mo- ralità, 191	
Come è possibile un imperativo categori- co?, 203	
Del confine esterno di ogni filosofia prati- ca, 207	
 <i>Considerazione conclusiva</i>	 227
 NOTE AL TESTO	 231
 PAROLE CHIAVE	 239
 BIBLIOGRAFIA	 243
 INDICE DEI NOMI	 259