

Immanuel Kant

Critica della Ragione Pratica
e
Fondazione della Metafisica
dei Costumi

Introduzione, traduzione e note
di Carlo Lazzerini

il glifo ebooks

ISBN: 9788897527473

Prima edizione: dicembre 2018 (A)

Copyright © il glifo, dicembre 2018

www.ilglifo.it

Tutti i diritti sono riservati.

Indice

NOTA ALL'EDIZIONE ELETTRONICA DEL 2018

FONDAZIONE DELLA METAFISICA DEI COSTUMI

Introduzione del curatore

Avvertenza

PREFAZIONE

PARTE PRIMA — PASSAGGIO DALLA CONOSCENZA RAZIONALE COMUNE DELLA MORALITÀ ALLA CONOSCENZA FILOSOFICA

I

II

III

PARTE SECONDA — PASSAGGIO DALLA FILOSOFIA MORALE POPOLARE ALLA METAFISICA DEI COSTUMI

I

II

III

IV

V

VI

VII

VIII

L'autonomia della volontà come principio supremo della moralità

L'eteronomia della volontà come origine di tutti i principi falsi della moralità

Classificazione di tutti i principi possibili della moralità derivanti dal già esposto concetto fondamentale dell'eteronomia

PARTE TERZA — PASSAGGIO DALLA METAFISICA DEI COSTUMI ALLA CRITICA DELLA RAGIONE PRATICA PURA

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

II — La libertà deve essere supposta come proprietà della volontà di ogni essere razionale

III — Dell'interesse che è insito nelle idee della moralità

IV — Come è possibile un imperativo categorico?

V — Il limite estremo di ogni filosofia pratica

VI

VII — Osservazione conclusiva

NOTA DEL CURATORE: I PRESUPPOSTI DELLA «FONDAZIONE»

CRITICA DELLA RAGIONE PRATICA

Avvertenza

Introduzione del curatore: la dottrina kantiana della morale

PREFAZIONE

INTRODUZIONE — IDEA DI UNA CRITICA DELLA RAGIONE PRATICA

PARTE PRIMA — DOTTRINA DEGLI ELEMENTI DELLA RAGIONE PRATICA PURA

LIBRO PRIMO — ANALITICA DELLA RAGIONE PRATICA PURA

CAPITOLO PRIMO — I principi della ragione pratica pura

§ 1. — Definizione

§ 2. — Teorema I

§ 3. — Teorema II

§ 4. — Teorema III

§ 5. — Problema I

§ 6. — Problema II

§ 7. — Legge fondamentale della ragione pratica pura

§ 8. — Teorema IV

I — Deduzione dei principi della ragione pratica pura

II — Diritto della ragione pura, usata praticamente, ad un ampliamento per essa impossibile se usata in modo solo speculativo

CAPITOLO SECONDO — Concetto di un oggetto della ragione pratica pura

TAVOLA DELLE CATEGORIE DELLA LIBERTÀ

Tipica del giudizio pratico puro

CAPITOLO TERZO — I moventi della ragione pratica pura

Chiarimento critico dell'analitica della ragione pratica pura

LIBRO SECONDO — DIALETTICA DELLA RAGIONE PRATICA PURA

CAPITOLO PRIMO — Dialettica della ragione pratica pura, in generale

CAPITOLO SECONDO — Dialettica della ragione pura nella determinazione del concetto di bene sommo

I — L'antinomia della ragione pratica

II — Soluzione critica dell'antinomia della ragione pratica

III — Primato della ragione pratica pura nella sua connessione con quella speculativa

IV — L'immortalità dell'anima come postulato della ragione pratica pura

V — L'esistenza di Dio come postulato della ragione pratica pura

VI — I postulati della ragione pratica pura, in generale

VII — È concepibile ampliare la ragione pura, dal punto di vista pratico, senza con ciò ampliare nello stesso tempo la sua conoscenza speculativa?

VIII — L'assenso, che ci deriva da un'esigenza della ragione pura

IX — Le facoltà conoscitive dell'uomo e la sua destinazione pratica sono saggiamente proporzionate

PARTE SECONDA — DOTTRINA DEL METODO DELLA RAGIONE PRATICA PURA

CONCLUSIONE

QUARTA DI COPERTINA

Nota all'edizione elettronica del 2018

L'edizione elettronica del 2018 riproduce le edizioni Signorelli uscite rispettivamente nel 1957 (*Fondazione della Metafisica dei Costumi*) e 1959 (*Critica della Ragione Pratica*) senza alcuna variazione nel contenuto, ma con le seguenti modifiche:

1) delle numerose note a piè di pagina, tutte quelle che hanno valore esplicativo sono state integrate nel testo, e poste dopo relativi i capoversi, in carattere di dimensione leggermente inferiore al testo. Le note del curatore sono indicate con le lettere minuscole [a], [b] ecc., le note di Kant con la lettera [A] maiuscola. Solo le citazioni e i rimandi sono stati lasciati in nota. In tal modo il lettore che non voglia approfondire ulteriormente gli argomenti può tralasciare di seguire i collegamenti alle note.

2) Il troncamento delle prime e terze persone plurali dei verbi (per cui il testo originale aveva spesso forme come “abbiam”, “posson”, ecc.) è stato eliminato, trattandosi di un uso ormai obsoleto. Lo stesso per il troncamento di molti infiniti.

I numeri di pagina della «Akademieausgabe», cioè dell'edizione completa delle opere di Kant della Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, sono indicati nel testo tra parentesi quadre.

Fondazione della Metafisica dei Costumi

Introduzione del curatore

I. — Il problema morale — giudicare il comportamento nostro ed altrui, orientarsi nella vita pratica, decidere le azioni, prendere una strada abbandonandone altre tutte egualmente possibili — è problema di ogni uomo. Ognuno lo affronta non solo nei momenti gravi e solenni dai quali dipende il suo futuro per un lungo volger di tempo, ma in qualsiasi momento, nelle circostanze più abituali e consuete, almeno se è vero, come è vero, che la vita è continua scelta, continua decisione.

Eppure, nonostante questa necessaria presenza del problema morale nell'agire di ogni momento, non sarebbe esatto affermare che noi siamo sempre coscienti della necessità non solo di essere padroni del criterio della nostra condotta, ma di comprenderlo e di giustificarlo. Il fatto è che spesso la vita degli uomini più che un vivere è un lasciarsi vivere: il problema morale perde facilmente il suo carattere di problema perché l'uomo crede di trovarne la soluzione già data e l'usa automaticamente, senza impegnarsi. Le cause di questa specie di eclissi della nostra coscienza pratica, e quindi della difficoltà che i più degli uomini avvertono quando vogliono affrontare il problema morale, sono in parte accidentali, dipendenti da una civiltà e da un costume, in parte connaturali all'uomo. Qui basti richiamare l'attenzione su di un fatto. Quel che è giusto e quel che è ingiusto, quel che è buono e quel che è cattivo, quel che si deve fare e quel che si deve tralasciare, noi lo apprendiamo fin dagli anni della nostra infanzia; tutta l'educazione familiare e poi la scuola e le relazioni umane, gli esempi altrui come i proverbi, le letture che scegliamo come la religione che pratichiamo, tutto contribuisce a formare in noi una casistica pratica che ci mette in grado di decidere il nostro comportamento caso per caso, quasi automaticamente, con lieve impegno. La civiltà è anche questa formazione di un costume, questo complesso di abitudini, questo orientamento nella scelta. La tradizione ci si presenta come un codice morale, un saldo criterio per decidere ciò che ha valore per noi e ciò che valore non ha. Ma se il comportamento dell'uomo si limita soltanto ad un rispettoso ossequio dei valori tradizionali, ossequio imposto dalla pietà degli antenati e dal rispetto dei maggiori e dal timor di Dio, quel che era costume morale si trasforma in addestrato conformismo, in cieco lasciarsi vivere. Al primo dubbio tutti i valori morali, ai quali fino a quel momento avevamo creduto, crollano, privi come erano di un saldo fondamento: e

niente allora ci salva dallo scetticismo morale, dall'indifferenza, dal disorientamento.

Se dunque a risolvere il singolo caso morale siamo impegnati in ogni momento, il problema della moralità in genere, invece, non ci si presenta con la stessa spontaneità: eppure esso ha bisogno di essere suscitato in noi perché solo dalla sua soluzione tutto il nostro agire ritrae un significato. Ogni nostra azione è l'implicita risposta alla domanda: che debbo fare? come debbo agire in questo caso? è bene comportarsi in questo modo?, ma non presuppone ancora la domanda: che cosa è il dovere? perché quello che considero il bene è il bene? Fin tanto che non nasce questa domanda il nostro comportamento non è altro che la risposta alla situazione nella quale volta per volta ci troviamo, risposta data alla stregua di certi principi dogmaticamente accettati: più che un'attività cosciente esso è un riflesso psicologico rischiarato da un intelletto pratico. E fin tanto che non nasce tale domanda niente ci garantisce contro l'improvviso scetticismo ed il naufragio di ogni valore.

Tutto questo significa dunque che il problema morale non ha luogo per una mera curiosità teoretica, per un semplice bisogno conoscitivo o addirittura per un ozio accademico, ma è piuttosto tutt'uno con l'esigenza morale stessa, che non è cieco e conformistico comportamento, ma sveglia intelligenza, consapevolezza del valore che si vuole attuare. E significa anche che la vita morale l'uomo non la possiede per dono naturale, per un istinto innato, ma per una sua intelligente conquista, per opera di quella riflessione che veramente costituisce la civiltà.

Il che è quanto aveva già insegnato Socrate col suo continuo accostamento della virtù al sapere, ed è quanto il Kant presuppone in questa fondazione della metafisica dei costumi. La quale *Fondazione* non è pertanto solo un'introduzione alle opere di filosofia morale del Kant, un'introduzione che questi pubblicherebbe separatamente per ragioni pratiche e letterarie¹, ma è anche un'opera a sé, che persegue un fine "socratico": risvegliare l'uomo alla vita morale rendendolo cosciente del problema che questa sottintende.

II. — Ma in che senso possiamo dire che la vita morale è un problema? Ci sono nel nostro comportamento pratico dei fatti sconcertanti, dei quali ci rendiamo conto anche con la più semplice riflessione, ma che non è tanto

¹ Cfr. *Fondazione* pag. [391] (11).

facile riuscire ad intendere nel loro significato ed a rendere coerenti fra di loro. Per quanto poco uno esamini se stesso, avverte subito che la propria condotta tradisce sempre un segreto antagonismo tra ciò che gli piacerebbe fare e ciò che sente di dover fare. Da una parte i nostri istinti, le nostre inclinazioni, le nostre passioni, dall'altra il dovere, la legge, la dignità, il rispetto per noi stessi; da una parte l'allettante ideale del completo benessere, di ciò che con una parola diciamo la felicità, dall'altra la voce severa della moralità. Ora, come possono conciliarsi e comporsi questi impulsi così diversi che sembrano addirittura escludersi a vicenda?

Supponiamo di proporci come scopo delle nostre azioni esclusivamente la soddisfazione di tutti i nostri bisogni, il raggiungimento del benessere assoluto, servendoci di tutti i mezzi che le circostanze ci offrono, con sacrificio di ogni legge, di ogni principio, di tutti gli altri uomini perfino, se sarà necessario. Come appunto si era proposto quel certo Archelao re di Macedonia, di cui ci parla il Gorgia platonico. Era egli uno schiavo della corte macedone che con una serie di inganni, di tradimenti, di orribili omicidi era riuscito a soppiantare il legittimo re ed a prenderne il posto: gloria, potenza, ricchezza, erano ora il compenso delle sue azioni, ed il popolo lo ammirava per la grande capacità dimostrata nel mutare il proprio stato. Ma poteva egli veramente dirsi felice? Di fronte alle sue azioni turpi la sua coscienza (e la nostra) non si ribella forse e non ripresenta ancora l'esigenza di quei principi morali che avevamo supposto annullati?

Ma supponiamo anche di riuscire a soffocare del tutto le esigenze morali, la voce del dovere, e di riuscire a proporci l'ideale della felicità come unico ed incontrastato scopo delle nostre azioni. Che cosa propriamente vogliamo in questo caso?

Se esaminiamo attentamente l'ideale della felicità ci accorgiamo ben presto che è un ideale quanto mai nebuloso e che, per quanto ogni uomo ritenga di averlo ben chiaro, in realtà nessuno riesce poi a definirlo. Supponiamo ad esempio di identificarlo con un particolare stato ben determinato, la ricchezza — per esempio — o la potenza, gli onori, la salute, o qualunque altro si voglia. Ebbene, è facile vedere che ognuna di queste cose non ci garantisce affatto che nel futuro, anziché essere causa del nostro benessere, non sarà invece condizione di infiniti dolori. Quanti mali non ci nascono proprio dalla ricchezza, la potenza, gli onori etc.? Non è dunque possibile definire una volta per sempre il contenuto della felicità: bisogna contentarci di determinarlo volta per volta secondo le circostanze e

per adesso cercare di definire la forma della felicità o meglio la condizione che permane in ogni stato felice.

Così facendo ritroviamo facilmente che la felicità è uno stato di benessere, la soddisfazione del desiderio, anzi addirittura l'annullamento del desiderio, che è pur sempre condizione di disagio, di sofferenza. Ma se veramente pensiamo uno stato di questo genere per cui ogni nostro bisogno, ogni nostro desiderio, ogni nostra passione, fossero immediatamente soddisfatti sul nascere, se ci immaginiamo veramente questa situazione paradisiaca di assoluto benessere, dove il dolore e la privazione non hanno più senso, ebbene allora non tardiamo ad accorgerci che questa felicità ci darebbe un ben malinconico paradiso. Un mondo dove non ci fosse più niente da desiderare perché ogni bisogno vi sarebbe soddisfatto ancor prima di manifestarsi, sarebbe in definitiva un annoiante mondo. Anzi, se cerchiamo di trovare il termine che meglio lo esprime, non ci si presenta che la parola morte, la morte di tutto il nostro essere, perché il suo contrario, la vita, è appunto l'alternarsi del desiderio (e del dolore che lo accompagna) alla gioia della sua soddisfazione.

Ben strano ideale è dunque questo della felicità se lo presumevamo capace di dare da solo un significato alla vita, e poi, esaminato da vicino, si è rivelato o privo di senso o addirittura stravolto verso la negazione della vita stessa.

III. — Ma — si potrà obiettare — la nostra condotta non è determinata soltanto dall'ideale della felicità, ma anche dalle leggi del dovere, quelle leggi che ci propongono un ben più alto valore che non sia quello del nostro personale ed egoistico benessere. Certamente. Ma siamo poi ben certi che questo ideale della moralità è più chiaro a noi stessi di quello della felicità?

Accanto ai nostri impulsi, alle nostre passioni, alle nostre inclinazioni, troviamo, davanti alla volontà, un insieme di leggi: ed il dovere consiste appunto nell'ubbidire a tali leggi, con sacrificio e mortificazione dei primi. Tali leggi sono poi non solo quelle che troviamo scritte nei codici, ma anche quelle che ci parlano dalla nostra coscienza perché ivi sono state impresse da tutta l'educazione morale che abbiamo ricevuto dalla famiglia, dalla società, dalla tradizione. Ora, perché ubbidiamo a tali leggi? La prima risposta che ci viene in mente è che vi siamo indotti dal timore della sanzione prevista per i non adempienti, quella sanzione che è non solo costituita dalle pene prescritte dai codici, ma anche dal disprezzo o dalla

disistima degli altri, dal disonore, etc. È subito evidente però che, se le cose stessero così, ogni obbligazione verrebbe meno quando noi fossimo garantiti dall'impunità, quando fossimo certi di farla franca perché nessuno verrebbe mai a conoscenza della nostra colpa. Ma in realtà noi sentiamo che anche se l'impunità fosse assicurata, non perciò la colpa cesserebbe di essere colpa: la nostra coscienza ci accusa, anche se gli altri non lo possono fare.

Supponiamo per un momento che un uomo venga in possesso di quel magico anello ritrovato dal pastore Gige, e di cui ci parla Platone. Infilando l'anello e girandone il castone verso l'interno egli diventa invisibile: situazione ideale questa per commettere crimini di ogni sorta con piena sicurezza d'immunità. Egli può impadronirsi di tutto quello che desidera, penetrare nelle case, aprire le porte alle prigioni, fare tutto quello che vuole, sicuro di non dover mai rispondere alla giustizia per le sue azioni. Eppure noi sentiamo che se egli, nonostante il suo straordinario potere, si astiene da tutto questo, ai nostri occhi allora non scade per sciocca dabbenaggine, ma anzi si innalza tanto più quanto maggiore era il suo potere. Tra chi si astiene dal trasgredire la legge solo per timore della sanzione e chi se ne astiene anche quando gli sia garantita l'impunità, il plauso della nostra coscienza va senza paragone al secondo. Se l'ubbidienza alla legge fosse determinata dal timore della pena, il suo movente sarebbe pur sempre quell'ideale del benessere che prima abbiamo dovuto mettere da parte come insufficiente: ubbidire alla legge sarebbe un male minore nei confronti del rischio a cui ci porterebbe la trasgressione, e la nostra condotta sarebbe pur sempre giudicata col criterio della nostra utilità personale.

Consideriamo due tipi umani. Uno vive la sua vita accortamente, rispettoso, per evitare ogni sanzione, delle leggi scritte e non scritte: in pubblico si mostra sempre corretto nel suo agire e poi in segreto spia l'occasione favorevole per trasgredire le regole e, favorito anche dalla generale stima che si è acquistato con la sua condotta, riesce spesso ad eludere la legge, a fare il proprio interesse senza correre rischi. Niente vieta, data la sua grande abilità, che questi riesca a passare furbescamente la sua vita ed a raccogliere ricchezze, onori, potenza, benefici. Un altro invece rispetta la legge per se stessa e le ubbidisce anche con proprio grave danno, anche a costo di correre rischi estremi. Perfino quando potrebbe facilmente eluderla, egli, come il Socrate platonico, si rifiuta e resiste nella sua posizione affrontando i pericoli che ne derivano, non trattenuto dal

timore di nessun male, fosse pure la morte. Questi non si preoccupa certo del proprio interesse e se ubbidisce alla legge non lo fa davvero per timore della sanzione: eppure la nostra coscienza non ha bisogno di una lunga riflessione per accorgersi che egli vale infinitamente più del primo.

Se non è dunque il timore delle pene che regola la nostra condotta, dobbiamo allora chiederci di nuovo: perché mai ubbidiamo alle leggi morali?

IV. — Una risposta che si può subito avanzare è che, in realtà, il trasgredire la legge non comporta soltanto la sanzione degli uomini, sanzione che può essere elusa con l'astuzia, ma anche una sanzione che colpisce infallibilmente ed alla quale non riusciamo a sfuggire. C'è un giudice che conosce non solo i nostri atti esteriori, ma penetra nel fondo della nostra coscienza, fin nelle più riposte intenzioni, un giudice di fronte al quale anche l'anello di Gige non garantirebbe l'immunità: e questo giudice è Dio. La pena che egli infligge è ben più grave di quella che potrebbero comminare gli uomini: è una pena che va oltre questa vita ed ha per sé non il tempo ma l'eternità. Noi sentiamo quindi che ubbidire alla legge è doveroso per evitare così gravi pene: anche quando riuscissimo ad eludere le sanzioni umane non potremmo mai sfuggire alla condanna divina. Per questo ammiriamo di più l'uomo che si attiene ai comandamenti che non quello che li infrange illudendosi di non essere punito solo perché è riuscito a nascondere la sua colpa agli occhi degli altri: il primo è ben più accorto del secondo.

Indubbiamente questa risposta ci soddisfa di più della precedente, sia perché pare risolvere le difficoltà prime incontrate, sia perché ci solleva in parte dal gretto utilitarismo che quella implicava. Ma anche questa non va esente da gravi difficoltà.

Innanzitutto la giustificazione della nostra ubbidienza alle leggi morali è qui tutta subordinata ad una fede nel Dio trascendente. La vita morale dipenderebbe dalla fede religiosa: e se questa venisse meno allora non avrebbe più senso il rispetto per il comando della moralità.

In secondo luogo quell'utilitarismo che ci sembrava di aver superato si ripresenta ora sotto altro aspetto: è spostato da questa vita ad un'altra vita, e l'uomo agirebbe non per il timore della sanzione terrena, ma per il desiderio del premio in un altro mondo. Il che non cambia molto le cose. L'ubbidienza alla legge morale anche in questo caso non è giustificata per se stessa, ma solo come mezzo per raggiungere un certo vantaggio futuro.

Il nostro comportamento si riduce di nuovo ad una calcolata ricerca della massima utilità e quel rispetto che intimamente sentiamo per l'azione ispirata al dovere, per il sacrificio del proprio interesse e di se stessi, diviene incomprensibile.

Anche qui la nostra coscienza ci avverte immediatamente della insufficienza della spiegazione. Se un Dio bizzarro ci comandasse proprio il contrario della legge morale, e pur sempre l'ubbidienza al suo comando fosse condizione per l'acquisto dei premi eterni, ebbene anche in questo caso noi sentiremmo che varrebbe molto di più chi restasse fedele alla legge morale, incurante di inferni e paradisi, che non colui che subito accettasse di trasgredire la propria moralità preoccupato solo della sua salute eterna, avidamente intento a procacciarsi la propria felicità futura.

Il fatto è (e questa è la radice della difficoltà che qui si incontra) che qui si ripresenta in tutto il suo imbarazzo il problema che Socrate proponeva ad Eutifrone. Il bene, il valore morale, è tale perché Iddio lo vuole, o Iddio lo vuole perché è il bene? Se la legge morale dipendesse dall'arbitrio divino, essa non avrebbe *in sé* alcun valore. Infatti, in questo caso, anche se Dio ci comandasse il contrario di ciò che giudichiamo il bene, questo contrario varrebbe tanto quanto il bene. Ma contro di ciò, come abbiamo visto, si ribella tutta la nostra coscienza che ci comanderebbe addirittura la disubbidienza ad un Dio capriccioso capace di comandarci quel che sentiamo come male. Viceversa, se il bene, la moralità, ha un valore in sé, ed Iddio ce la comanda proprio per questo, resta ancora da sapere in che cosa consiste questo valore: il che era appunto quanto qui cercavamo.

Così col fondare il nostro rispetto per la legge morale sulla fede religiosa non abbiamo fatto un passo avanti: volevamo spiegare la nostra ubbidienza alla legge col timore di Dio, ma poi ci siamo accorti che l'idea di Dio è proprio fondata su quell'idea della legge morale, del bene.

V. — Ci si ripresenta dunque immutata la stessa domanda: perché sentiamo il dovere di ubbidire alla legge morale, che pur comporta il sacrificio dei nostri impulsi, delle passioni, delle inclinazioni? Perché spontaneamente ammiriamo chi non cede alle lusinghe del proprio benessere e fa il proprio dovere fino in fondo, incurante di rischi e pericoli, pronto ad affrontare ogni disagio e persino il sacrificio estremo di sé?

Altre risposte si possono dare oltre quelle già viste, e nella storia del problema morale sono state di fatto presentate come capaci di risolverlo. L'uomo, si è detto, è per natura dotato di un sentimento morale così come

per natura aspira anche al proprio benessere, alla propria felicità: ed è questo sentimento che, quando prevale sul nostro naturale egoismo, ci induce ad obbedire ai comandamenti della moralità. Ma è evidente che questa non è tanto una spiegazione del fatto quanto piuttosto una sua descrizione. Non mettiamo in dubbio che in noi si faccia sentire la voce della moralità: di questo si accorge ognuno che esamini se stesso. Quello che vogliamo spiegarci è che senso abbia ubbidirle, visto che comporta per noi un così grave sacrificio. Dire che questo sentimento morale è naturale nell'uomo significa dunque rinunciare a spiegarlo e limitarsi a costatarlo.

L'uomo — si è detto anche — tende ad elevarsi dal grado animalesco al quale lo ridurrebbe il suo desiderio di benessere, di piacere, e tende ad un miglioramento, aspira alla perfezione: la vita morale è appunto l'aspra strada verso questa perfezione umana. Ma anche con questa risposta non facciamo un passo avanti e, cambiando i termini, restiamo al punto di partenza. Infatti, noi vogliamo spiegare la moralità e per questo parliamo di un ideale di perfezione che giustificherebbe la nostra ubbidienza alla legge, la nostra rinuncia al benessere, alla felicità. Ma con quale criterio poniamo questa perfezione, quale è la misura del valore per la quale giudichiamo perfetto questo stato morale nei confronti della vita sensibile immediata? Parlare di un ideale di perfezione non significa altro che noi giudichiamo la vita morale superiore alla vita che morale non è: ma è pur sempre un problema sapere da che cosa è data questa superiorità, se è reale od illusoria, su che cosa si fonda. Che è appunto quanto volevamo spiegare quando siamo ricorsi all'ideale della perfezione.

Sembra dunque che la nostra ricerca sia qui arrivata ad un punto morto; e per quanto ci guardiamo attorno non troviamo un appiglio al quale attaccarci per poter procedere oltre. Eppure il problema, come abbiamo visto fin da principio, non è di quelli la cui soluzione ci possa lasciare indifferenti e le cui difficoltà possano essere pretesto per tralasciarlo. Qui si tratta di decidere la nostra condotta ed una volta nato il dubbio, per poco che abbiamo cura di noi stessi, dobbiamo andare fino in fondo. “*De te ipso fabula narratur*”, come ammonisce il poeta. È ben vero che, per la nostra condotta pratica, la mancanza di chiare idee razionalmente fondate può essere surrogata — almeno in apparenza — dall'educazione ammonitiva, dall'*habitus* che ci siamo formati, dal costume: uno può comportarsi in pieno ossequio alla legge anche se non si è mai chiesta quale sia il significato di una condotta siffatta, e solo perché così è stato abituato ed educato. Ma non possiamo nasconderci che un comportamento di questo

genere ci dà un'impressione quanto mai mortificante per la natura umana: pare quasi di trovarci non di fronte ad un uomo, ma ad una marionetta, ad un meccanismo che non agisce ma reagisce secondo gli stimoli ed in virtù dei riflessi ai quali è stato condizionato. La vita morale in questo caso, nonostante l'apparenza esteriore, è assente, giacché la vita morale è decisione cosciente, sveglia intelligenza del proprio operare, responsabilità piena. La esteriorità dell'azione non vale niente per giudicarne il valore: quel che conta sono le intenzioni, la consapevolezza.

E d'altra parte, lasciando via i casi limite, consideriamo una situazione ben più frequente che in forma più o meno grave è dell'esperienza di ognuno. Un uomo ha ricevuto una buona educazione, sa quali sono i suoi doveri, sa dominare i propri impulsi, è rispettoso delle leggi umane e divine; ma tutto questo non per cosciente riflessione quanto piuttosto per docilità di temperamento, per bontà di carattere, magari per rispetto dei maggiori o per timor di Dio. La sua condotta è irreprensibile in ogni caso, e lievi trasgressioni dei doveri non autorizzano un giudizio negativo su di lui. Ora un giorno quest'uomo si trova in una situazione eccezionale, una di quelle situazioni in cui mantenersi fedele al proprio dovere comporta dei rischi notevoli, dei sacrifici non indifferenti: e tutto il suo essere sensibile si impenna, recalcitra, reclama i propri diritti, mette in giuoco tutta la propria dialettica per dissuadere la volontà dall'intraprendere la strada rischiosa del dovere. Ebbene, in questo momento la domanda: "ma perché mai devo ubbidire alla legge morale?" si presenta con tutta la sua forza drammatica, e le abitudini, il costume, la buona educazione non sono più sufficienti se non c'è una chiara consapevolezza di quel perché, una consapevolezza non istintiva, ma prodotta da una matura riflessione. Non è possibile fare un'eccezione, esonerarsi dal proprio dovere anche per quella volta soltanto: così facendo egli degraderebbe tutto il precedente rispetto per la legge morale ad un facile accomodamento, ad una ingiustificabile pigrizia, ad un timore della legge che non sarebbe che viltà, fariseismo, conformismo. La scelta ora è inevitabile: o negare valore all'esigenza morale, considerarla come una generosa dabbenaggine, che priva l'uomo del suo naturale piacere, e quindi proporsi come unico scopo delle proprie azioni l'accorta ricerca del benessere personale; oppure (se invece ripugna l'atteggiamento volgare di chi è insensibile di fronte ad ogni gesto generoso di sacrificio, ad ogni rischiosa fedeltà al dovere e chiuso nel proprio egoismo si chiede con frase plebea "ma chi me lo fa fare?") trovare una soddisfacente giustificazione del comportamento morale.

VI. — C'è ancora un aspetto del problema morale che ben mette in rilievo tutta la sua difficoltà.

Ogni qualvolta ci proponiamo di esaminare empiricamente la realtà morale e ci poniamo di fronte agli uomini con lo stesso animo spassionato e freddamente indagatore con cui il naturalista si accinge alle sue ricerche, ci accorgiamo subito che è ben difficile ritrovare degli esempi morali nella condotta altrui. Anzi, quanto più siamo avanti negli anni, quanto più la nostra capacità di giudicare il prossimo si è scaltrita per le osservazioni fatte, per gli uomini conosciuti, per le delusioni patite, tanto più difficile è riuscire ad indicare dei casi che con tutta certezza si possano affermare come esempi di comportamento morale. L'esperienza ci rende acuti, ed anche quei gesti, quegli atteggiamenti che prima ingenuamente potevamo considerare come ispirati da puro rispetto per la legge, da attaccamento disinteressato al dovere, esaminati da vicino tradiscono segrete passioni, ambizioni, interessi non confessati neppure a se stessi. Quando addirittura non ci accorgiamo che ci si serve della stessa virtù come di una maschera per celare ignobili vizi, e scopriamo vergognose passioni favorite proprio da una fama di onestà.

Per questo, chiunque abbia cercato una soluzione del problema morale affidandosi ad un'indagine empirica, ha il più delle volte concluso che la moralità è una generosa illusione. E ciò, di solito, ha dichiarato con tanta più decisione e sicurezza quanto maggiori erano il suo acume e le sue qualità di sperimentatore. Basti per tutti l'esempio del Machiavelli che, spogliatosi di ogni indulgenza per la condizione del prossimo, ha dovuto concludere severamente che gli uomini tutti sono "tristi".

Si badi bene: non è che l'esperienza ci debba inevitabilmente portare a questo giudizio pessimistico sul valore dell'uomo. La vita morale altrui (e persino la nostra) non la possiamo mai sperimentare nel suo intimo: essa non consiste nell'esteriorità dell'azione ma nelle riposte intenzioni che hanno mosso l'azione, in quei moventi che sfuggono sempre ad ogni indagine empirica. Ma è proprio l'esperienza che ci scaltrisce e ci insegna a diffidare delle belle apparenze: quando più volte ci siamo resi conto che azioni nobili e generose mascheravano interessi e passioni non confessate, allora siamo inevitabilmente portati a generalizzare fino a giungere ad escludere per l'uomo ogni possibilità morale. In queste condizioni l'ottimismo ci appare ingenuità e dabbenaggine.

Eppure, se ora volgiamo lo sguardo dal mondo dell'esperienza alla nostra vita interiore, la visuale si capovolge. Non c'è uomo per quanto corrotto e scellerato, che non senta in sé accanto alle sollecitazioni delle proprie passioni, all'attrattiva delle inclinazioni, alla brama egoistica della felicità, la voce del dovere che in ogni circostanza contrasta con più o meno vigore il comportamento istintivo. Non c'è uomo che non senta ammirazione per l'azione generosa e disinteressata, per il gesto eroico: anche se questa ammirazione è immediatamente soffocata dagli impulsi dell'istinto e dal calcolo utilitario. Ognuno insomma sente rispetto per la difficile vita morale anche se poi la stima subito una generosa follia, una via troppo aspra che non vale la pena intraprendere. La nostra coscienza è una testimonianza eloquente che la vita morale è per lo meno un'esigenza, la rappresentazione di un valore. Naturalmente questa testimonianza non vale niente per dimostrare la realtà dei valori morali, è del tutto soggettiva e serve solo per nostro uso privato: ma per ognuno, soggettivamente, è la prova che il vivere morale può avere un valore, quel valore che ancora si tratta di definire e di specificare.

Così mentre da un lato, quando volgiamo l'occhio attorno, le azioni compiute per dovere ci sembrano sempre più abbandonare questo mondo per rifugiarsi nel regno delle illusioni, se non della presunzione umana, dall'altro nell'intimo della nostra coscienza giudichiamo tali azioni non solo possibili ma anche augurabili in quanto hanno valore per noi. E da questa stretta delle opposte vedute pare bene difficile potersi districare.

VII. — Ora, la *Fondazione della Metafisica dei Costumi* costituisce appunto un avviamento ad una riflessione attenta e criticamente ben fondata dei diversi aspetti della vita morale. Quei problemi che qui abbiamo presentati nella loro espressione più facilmente intuitiva e nella loro casistica più semplice, sono ripresi, nelle pagine del Kant, nella forma rigorosa della filosofia critica ed avviati ad una soluzione razionale. Talvolta potrà anzi sembrare che proprio questo rigore logico strettamente osservato, che non concede mai niente alle soluzioni provvisorie, faccia perdere di vista il problema vivo della vita morale per indugiare in questioni formali. Ma sarà solo un'impressione superficiale. In realtà se ci impadroniamo della struttura dell'opera, di quell'architettonica osservata dal Kant per il parallelismo con altre opere, ci accorgeremo che anche quando sembra si tratti di sistemazioni del tutto formali, ciò che è sempre presente è ancora il problema del significato concreto della vita pratica.

Certamente — ed è del resto cosa ovvia — la soluzione kantiana è storicamente condizionata: presuppone tutto il razionalismo etico e tutta l'educazione cristiana individuata nella corrente del pietismo, la scuola scozzese ed il Rousseau. Ma tutto questo nell'opera del Kant non è più soltanto riferimento culturale al quale ci si debba rifare per intenderne il significato: è diventato parte integrante della stessa dottrina, si ricava dalle stesse pagine. Semmai soltanto a lettura finita si potrà sentire il bisogno di documentare storicamente i diversi temi che avremo visto intrecciarsi nell'opera².

² Si veda la Nota finale del curatore: «I presupposti della *Fondazione*».

Avvertenza

La Grundlegung zur Metaphisik der Sitten apparve per la prima volta a Riga presso l'editore J. E. Hartknoch nell'anno 1785 e, vivente il Kant, fu di nuovo edita nell'86, nel '92, nel '97. La seconda edizione, quella del 1786, corregge in molti punti la prima chiarendone le frequenti ambiguità di espressione ed è integralmente riprodotta nelle due successive, che sono piuttosto ristampe.

La presente traduzione è stata condotta sul testo della seconda stesura riprodotto nell'edizione della Reale Accademia prussiana delle scienze (Kant's gesammelte Schriften, h. g. von Preuss. Akad. der Wissensch., Bd. IV, 1911, S. 385-463) e tiene conto, talvolta, delle piccole modifiche proposte da E. Adickes, E. Arnoldt, E. Becher, E. Cassirer, G. Hartenstein, Fr. Medicus, P. Menzer, R. Otto, K. Vorlaender. I numeri segnati a margine fra parentesi quadre indicano appunto le pagine dell'edizione dell'Accademia, mentre i numeri che precedono ogni capoverso sono stati da me introdotti per avere un riferimento preciso all'opera in quel commento esplicativo che ho aggiunto al testo, distinguendolo tipograficamente con caratteri corsivi. Per meglio articolare l'esposizione ho anche diviso in paragrafi ognuna delle tre parti dell'opera: di tali paragrafi già si trovavano nel testo kantiano soltanto quelli che recano un sottotitolo.

Quanto al titolo Grundlegung zur Metaphisik der Sitten, esso potrebbe essere parafrasato (in maniera non certo elegante, ma tale almeno da renderne il più possibile il significato) come: «Opera in cui si stabiliscono gli elementi per l'istituzione della filosofia morale». Ho accettato la versione, consacrata ormai dall'uso, di «Fondazione della metafisica dei costumi» a preferenza dell'altra, proposta in qualche edizione, di «Fondamenti della metafisica dei Costumi», perché mi pare che renda meglio il significato attivo del termine «Grundlegung».

Per la traduzione ho seguito il criterio di rispettare fedelmente il testo, ma sempre in funzione di una esplicazione del pensiero kantiano: per questo, là dove il testo stesso offriva la possibilità di diverse interpretazioni, ho cercato di evitare il calco letterale decidendomi per una versione univoca. Inoltre, quando giovasse alla chiarezza, non ho esitato a ripetere, anche più volte, lo stesso termine là dove il più elegante uso di forme pronominali suggerite dal testo poteva suscitare ambiguità.

Per non interrompere il dialogo tra l'autore ed il lettore ho ridotto al minimo le note a piè di pagina ed ho preferito condensare la spiegazione nella premessa ai singoli brani, limitandomi nelle note pressoché soltanto a quei chiarimenti lessicali utili per chi non sia abituato al linguaggio kantiano, ed a qualche giustificazione della traduzione.

PREFAZIONE

In questa prefazione il Kant si propone di chiarire lo scopo della presente «Fondazione della metafisica dei costumi» e nello stesso tempo di definirne il campo e di giustificarne la necessità sistematica e letteraria. Per giungere a questo gli è prima di tutto necessario precisare che cosa intende per «metafisica dei costumi» — una scienza del tutto nuova, non prima tentata — e questa definizione gli è resa possibile da un richiamo alla partizione classica della filosofia nel cui schema dovrà ritrovarsi il posto spettante alla metafisica.

Pertanto la prefazione si articola in tre parti: 1) Ricerca del criterio della classificazione tradizionale della filosofia e sua ulteriore specificazione (1-6); 2) Possibilità e necessità della Metafisica dei costumi (7-10); 3) Definizione e giustificazione di questa fondazione (11-15).

La ripartizione classica della filosofia in Logica, Etica, Fisica, (1) ha a suo fondamento il criterio della distinzione della conoscenza razionale in materiale e formale (2) ed è suscettibile di un'ulteriore suddivisione per la distinzione di ogni conoscenza in empirica e pura, in conoscenza cioè la cui validità è garantita dall'esperienza e conoscenza puramente razionale, a priori, come si esprime il Kant (3-4). Da ciò consegue una più completa classificazione della filosofia (5) e la convinzione della necessità pratica di trattare separatamente le sue diverse parti (6). Pertanto se teniamo conto di quanto è esposto nella prefazione ci possiamo raffigurare schematicamente la classificazione kantiana in questo modo:

conoscenza razionale	formale	LOGICA o <i>dottrina delle regole del pensiero</i>	pura: <i>logica generale</i>	
			empirica (<i>non esiste</i>)	
	materiale	Critica della ragione speculativa		
		FISICA o <i>dottrina della natura</i>	pura: <i>metafisica della natura o fisica razionale</i>	
			empirica: <i>fisica empirica</i>	
		Critica della ragione pratica (fondazione della Metafisica dei Costumi)		
ETICA o <i>dottrina dei costumi</i>	pura: <i>metafisica dei costumi o morale</i>			
	Filosofia pratica universale	empirica: <i>antropologia pratica</i>		

Esaminando questo schema ci accorgiamo a prima vista che in esso non rientrano né la Critica della ragione speculativa né la Critica della ragione pratica, quella filosofia cioè che il Kant qui nella Prefazione chiama trascendentale. Ma qui il Kant ha di mira soltanto la definizione della Metafisica — cioè della filosofia pura — nei confronti di quelle altre parti in cui tradizionalmente si divide la filosofia. La filosofia trascendentale è al di fuori di queste parti: sta, per così dire, non nei dintorni della metafisica, ma si ritrova andando in profondità in quanto è la ricerca delle condizioni di possibilità, e necessità, della metafisica stessa.

Individuata così la posizione della metafisica dei costumi, cioè di una conoscenza razionale pura (del tutto a priori, non derivata dall'esperienza) della condotta umana, tale conoscenza ci si presenta subito come possibile. Infatti ognuno sente che l'idea della legge morale e del dovere hanno un significato soltanto in quanto comandano in maniera assoluta (necessaria) e valida per tutti gli esseri dotati di ragione (universale): e ciò che è universale e necessario non può essere dato dall'esperienza, i cui dati sono vevoli sempre soltanto sotto certe condizioni contingenti. Solo una ricerca che prescinda dalle condizioni dell'esperienza può darci ragione di idee come quelle di dovere e di legge morale: tale ricerca quindi oltre che possibile è anche necessaria per i bisogni della nostra

speculazione (7-8). Ma c'è di più. Una metafisica dei costumi è necessaria anche per la vita pratica: se vivere moralmente significa avere coscienza della legge morale e non un esteriore ed accidentale conformarsi alla legge, sarà di estrema necessità conoscere tale legge (9). D'altra parte la metafisica dei costumi, in quanto ricerca i concetti puramente a priori della moralità, è anche un'indagine del tutto nuova che non può essere confusa con quelle ricerche quali la «Philosophia practica universalis» del Wolff, che si distaccano sì dalla casistica della antropologia ma non riescono ad attingere le determinazioni puramente a priori della volontà (10).

Definita così la metafisica dei costumi, la presente Fondazione si configura subito come un'introduzione a tale metafisica. È ben vero che il punto di partenza di una conoscenza pura a priori del costume si dovrebbe andare a ricercare in un'analisi critica della ragione pratica pura (cioè, in un'analisi di quella ragione che guida la volontà, ragione considerata nel suo aspetto puro e non in quello empirico): ma il rigore scientifico che si accompagna ad una critica sarebbe qui superfluo e persino dannoso. Superfluo perché la ragione umana nel trattare le questioni morali ha già una sicurezza e precisione immediate; dannoso perché tale critica dovrebbe prendere le mosse dal punto di contatto tra la ragione speculativa e quella pratica e la ricerca si allontanerebbe così eccessivamente dai problemi della moralità (11). Ma se la Fondazione non può confondersi con la critica, ragioni di opportunità letteraria e divulgativa sconsigliano dal risolverla addirittura nella metafisica dei costumi (12). La Fondazione assume così una fisionomia ben precisa per cui da un lato costituisce l'introduzione alla «Metafisica dei costumi» e dall'altro suscita l'esigenza del rigoroso chiarimento della Critica. Essa può pertanto definirsi la ricerca e lo stabilimento del principio supremo della moralità, ricerca perseguita rinunciando sia al rigore definitivo della Critica sia alla suggestione esemplare della Metafisica (13). In quanto costituisce un'introduzione alla Metafisica, la Fondazione sarà svolta (nelle prime due parti) con un metodo analitico, la via più facile cioè e più immediatamente persuasiva, quella che parte dalla coscienza dell'esistenza di una legge morale in noi per ricercarne il principio; in quanto invece esprime l'esigenza della critica sarà svolta (nella terza parte) col metodo sintetico, più rigoroso ma più impervio, movendo cioè dal principio supremo della moralità per ricercarne l'attuazione nell'uomo (14-15).

(1) [387] L'antica filosofia greca si divideva in tre scienze: FISICA, ETICA, LOGICA. Questa divisione è perfettamente conforme alla natura della cosa e non è da migliorare in niente: forse se ne deve soltanto ricercare il criterio sia per poterne garantire la completezza, sia per determinare esattamente le suddivisioni necessarie.

(2) Ogni conoscenza razionale è o *materiale*, e riguarda un qualche oggetto, o *formale*, e si occupa soltanto della forma dell'intelletto ed anche della ragione [a], cioè si occupa delle regole universali del pensiero in genere, senza distinzione di oggetti. La filosofia formale si chiama LOGICA, mentre quella materiale, che tratta di oggetti determinati e delle leggi alle quali questi sono sottoposti, è a sua volta di due specie. Infatti tali leggi sono o leggi della NATURA o leggi della LIBERTÀ. La scienza delle prime si chiama FISICA, quella della altre si chiama ETICA; l'una è detta anche dottrina della natura, l'altra dottrina dei costumi.

[a] «Intelletto» e «ragione» non sono usati qui come sinonimi, ma hanno quel significato ben differenziato che ad essi il Kant ha attribuito nella Critica della ragione pura. Cercare di individuare rigorosamente tale differenza ci porterebbe troppo lontano, perché in essa è implicita la maggior parte dei problemi essenziali che quell'opera propone agli interpreti. Per quanto interessa la comprensione della Fondazione basterà ricordare che l'intelletto è la capacità di sottoporre a regole le rappresentazioni offerte dalla sensibilità, mentre la ragione può operare indipendentemente dalla sensibilità, dai dati empirici, e manifesta un più alto grado di attività produttiva con le sue «idee» (cfr. Parte III, 13). L'intelletto, per usare i termini kantiani, è recettività e spontaneità ad un tempo, la ragione è pura spontaneità.

(3) La logica non può avere una parte empirica, cioè tale che in essa le leggi universali e necessarie del pensiero riposino su principi derivati dall'esperienza altrimenti essa non sarebbe più logica, cioè un canone per l'intelletto o per la ragione, che valga per ogni pensiero e che si debba dimostrare. Invece la dottrina della natura come quella dei costumi possono avere ciascuna la loro parte empirica, perché l'una deve fissare le leggi alla natura intesa come oggetto dell'esperienza, l'altra deve fissare le leggi alla volontà dell'uomo in quanto è influenzata dalla natura. Le prime sono leggi secondo le quali tutto avviene, le seconde [388] sono leggi secondo le quali tutto deve avvenire, tenendo però anche conto delle condizioni in presenza delle quali ciò che deve accadere non accade.

(4) Una filosofia che si basi su argomentazioni sperimentali si può chiamare *empirica*, quella filosofia invece che ricava le sue dottrine unicamente da principi *a priori* [a], si può chiamare filosofia pura. Questa, se è soltanto formale si dice *Logica*; se invece si riferisce in particolare a determinati oggetti dell'intelletto, si dice *Metafisica* [b].

FINE DELL'ANTEPRIMA

Quarta di copertina

Questo ebook raccoglie in un unico volume la traduzione italiana completa della *Fondazione della Metafisica dei Costumi* e della *Critica della Ragione Pratica* di Immanuel Kant, corredate dell'ampio apparato esplicativo di Carlo Lazzerini.

Le due opere kantiane risultano dall'intrecciarsi di una molteplicità di problemi: se quello morale è fondamentale, non minore interesse presentano il problema metafisico, il problema della religione, il problema del metodo scientifico, il problema pedagogico. Per questo la lettura della *Fondazione della Metafisica dei Costumi* e della *Critica della Ragione Pratica* è una porta di ingresso in tutta la complessità della filosofia kantiana.

Questa edizione commentata chiarisce i due testi attraverso note introduttive a tutte le sezioni delle due opere e proponendo un'interpretazione dei passi di meno facile lettura, e per la *Critica* spesso rimanda ai corrispondenti luoghi della *Fondazione*, la quale, per essere di tono più «popolare» anche nelle intenzioni esplicite di Kant, costituisce spesso il miglior commento esplicativo alla *Critica* stessa.