

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

Kant e l'Illuminismo

This is a pre print version of the following article:

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/1770143> since 2021-01-30T08:02:47Z

Publisher:

Carocci

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

14.1. La filosofia in senso cosmico: la destinazione dell'uomo

Il rapporto di Kant con l'Illuminismo ha rappresentato una delle questioni maggiormente dibattute all'interno degli studi filosofici, dando vita a interpretazioni spesso inconciliabili. Fin dalle prime reazioni alla filosofia kantiana si sono delineate due vie divergenti. L'una vedeva in Kant l'erede della lunga tradizione illuministica che, nata nell'Inghilterra di Locke e di Newton, aveva conquistato la Francia e poi l'Europa intera nel corso del XVIII secolo. Secondo una linea che, per quanto variegata, va da Hegel a Cassirer e a grandi interpreti contemporanei, Kant ha portato a compimento le aspirazioni di un'epoca destinata a cambiare nettamente la direzione della storia del pensiero occidentale (cfr. Cassirer, 1932). Un'altra lunga e parimenti autorevole tradizione, che risale verosimilmente allo studio pionieristico di Kroner (1921-24), ha invece individuato in Kant il superamento definitivo del modello della cultura illuministica e un viatico verso le riflessioni idealistiche e romantiche dell'Ottocento.

Prescindendo da considerazioni di carattere generale, in questa sede sembra più interessante guardare al rapporto di Kant con l'Illuminismo nei termini del confronto tra la filosofia critica e la cospicua messe di idee che ha nutrito il dibattito filosofico nell'Europa settecentesca. Ciò significa esaminare, per un verso, quali temi dell'Illuminismo classico trovano spazio e nuova sistemazione all'interno del pensiero di Kant e, per l'altro, quali momenti della riflessione kantiana entrano a costituire quell'idea di Illuminismo come categoria culturale che vale al di là delle singole nazioni ed epoche storiche.

Sono molti i temi tradizionalmente illuministici che ritornano, sia in ambito speculativo sia in ambito pratico, all'interno della filosofia

* I paragrafi 14.1-14.4 sono di Paola Rumore; i paragrafi 14.5-14.8 sono di Massimo Mori.

kantiana: dall'empirismo all'interesse per il metodo sperimentale, dalla riflessione sui limiti e sulle potenzialità della ragione alla cautela spesso disincantata nei confronti della metafisica. Tutti questi temi sono però ricompresi all'interno di una concezione particolare dell'Illuminismo, secondo la quale il rischiaramento è inteso più a produrre una vera e propria rivoluzione nel modo di pensare degli esseri umani, che non a sviluppare singole conoscenze in vista di un sapere certo e determinato. Questa rivoluzione implica la risposta agli ormai celebri interrogativi *che cosa posso sapere? che cosa devo fare? che cosa mi è lecito sperare?* (*KrV* A 805/B 833), a cui se ne aggiunge un ultimo, conclusione e compimento dei precedenti: *che cos'è l'uomo?* (*Ak* IX 25; L 19). Questa maniera di guardare all'Illuminismo come a un programma diretto al perfezionamento dell'essere umano e all'inaugurazione di una nuova epoca della ragione è intimamente connessa alla nuova maniera in cui Kant concepisce la natura e il compito della *filosofia* propriamente detta, al di là del suo esercizio professionale nelle aule universitarie.

Con la contrapposizione tra un *concetto scolastico* e un *concetto cosmico* della filosofia, Kant prende posizione all'interno di un annoso dibattito che interessò le diverse fasi della riflessione filosofica della Germania illuministica, da Thomasius a Wolff, da Baumgarten e Meier fino alla cosiddetta *Popularphilosophie* della seconda metà del secolo (cfr. Böhr, 2003). Al tentativo di concepire la filosofia non come *Schulphilosophie*, ma come *Weltweisheit*, una saggezza mondana libera dalle sofisticherie accademiche e orientata alla conduzione della vita concreta, Kant reagisce proponendo una riflessione sistematica sul rapporto tra questi due modelli di sapere, entrambi degni e legittimi, ma orientati a due distinti usi della ragione. Il primo concepisce la filosofia come pratica di scuola, l'altro la intende invece animata da un'aspirazione più alta e diretta alla realizzazione dell'umanità, al suo perfezionamento o, se si vuole, alla sua propria *destinazione*, per richiamare un'idea "portante" della riflessione dell'epoca (cfr. Hinske, 1990; 1999; Macor, 2013). Nel concetto scolastico la filosofia non è concepita che come «il concetto di un sistema della conoscenza, che è cercata solo come scienza, facendo astrazione da qualsiasi scopo che non sia quello dell'unità sistematica del sapere, quindi della perfezione logica della conoscenza» (*KrV* A 838/B 866). A questo tipo di conoscenza Kant contrappone una concezione della filosofia come *teleologia rationis humanae*, ossia come «scienza della relazione di ogni conoscenza ai fini essenziali della ragione umana» (*KrV* A 839/B 867), fini che interessano cioè necessaria-

mente ogni essere umano in quanto essere razionale (*KrV* A 840/B 868 n). Secondo questo *concetto cosmico* della filosofia il filosofo si comporta non come «l'artista della ragione», come un abile virtuoso che sa organizzare al meglio le conoscenze secondo i principi della logica, ma come «il legislatore della ragione» (*KrV* A 839/B 867), che sa riconoscere nella ragione «l'ultima pietra di paragone della verità» (*Ak* VIII 146; *OP* 28-9).

In questa affermazione è contenuto il significato più autentico della celebre «rivoluzione nel modo di pensare» che Kant illustra nella seconda edizione della *Critica della ragion pura* (1787, B XVI). La rivoluzione nasce dall'esigenza che la ragione, assumendo nuovamente su di sé il più arduo dei suoi compiti, la conoscenza di sé stessa, «istituisca un tribunale che la tuteli nelle sue giuste pretese, togliendo di mezzo quelle prive di fondamento, non già arbitrariamente, ma in base alle sue leggi eterne e immutabili» (*KrV* A XI-XII). In questo senso Kant è certamente erede della tradizione illuministica che vede nell'autoesame della ragione, nella determinazione dei suoi limiti e delle sue pretese, il primo passo verso una conoscenza effettivamente valida. La prima delle domande kantiane, *che cosa posso sapere?*, dà effettivamente voce a un'autentica esigenza dell'epoca. Cionondimeno la risposta di Kant va ben oltre le riflessioni dell'Illuminismo classico, riconoscendo all'interno della stessa ragione – nella sua costituzione pura e non nelle sue manifestazioni empiriche o sensibili – la presenza di leggi eterne e immutabili che possono garantire la validità oggettiva della conoscenza. Soltanto in base a queste leggi eterne e immutabili la ragione può venir tutelata nelle proprie pretese e legittimata a procedere nel proprio esercizio. Su ciò riposa l'idea che la ragione debba aspirare alla realizzazione della propria *autonomia*, tanto sul piano speculativo quanto su quello pratico, ricercando esclusivamente al proprio interno la norma che ne legittima l'esercizio. Sicché la nozione di autonomia si impone come concetto cardine del programma illuministico kantiano, che riconosce nella capacità autolegislatrice la destinazione essenziale della ragione umana.

14.2. Un'idea di Illuminismo

Nell'ambito delle riflessioni kantiane sull'Illuminismo il concetto di autonomia si traduce nella più ampia nozione di *Selbstdenken*, del pensare autonomo, intorno alla quale Kant costruisce il programma di emancipa-

zione del singolo e dell'intera epoca già a partire dal celebre scritto d'occasione del 1784, con il quale rispondeva al quesito *Was ist Aufklärung?* con cui il predicatore Zöllner avrebbe dato inizio dalle pagine della "Berlinische Monatsschrift" a un annoso e fecondo dibattito (cfr. Hinske, 1981). La risposta di Kant, per quanto nota, merita di venir riportata per intero:

«Illuminismo è l'uscita dell'uomo da uno stato di minorità imputabile soltanto a lui stesso. Minorità è l'incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro. Imputabile a se stessi è questa minorità se la causa di essa non dipende da un difetto di intelligenza, ma dalla mancanza di decisione e del coraggio di servirsi del proprio intelletto senza essere guidati da un altro. Sapere aude! Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza! – è dunque il motto dell'Illuminismo (Ak VIII 35; ILL 5 #corsivo nostro?#).

Il coraggio di servirsi della propria intelligenza, di pensare in maniera autonoma e non eterodiretta, è la parola d'ordine della campagna kantiana in favore dell'Illuminismo. Una parola d'ordine che richiama la necessità tipicamente illuministica di «uscire dallo stato di minorità», ossia di liberarsi dai condizionamenti esterni dell'autorità, del pregiudizio, della superstizione, indagando se il fondamento delle proprie credenze e dei propri giudizi risieda effettivamente nella sola ragione e non in principi imposti dall'esterno. Il che significa, seguendo una chiosa di appena un paio d'anni successiva, «chiedersi, in merito a tutto ciò che si deve ammettere, se sia opportuno concepire il fondamento per cui si ammette qualcosa oppure la regola derivante da ciò che si ammette come un principio universale del proprio uso della ragione» (Ak VIII 146-7 n; OP 29 n; cfr. Hinske, 1986).

A dispetto della sua apparente semplicità, la nozione kantiana di *Selbstdenken* presenta un'articolazione interna che va molto al di là delle generiche rivendicazioni della natura critica della ragione proprie della tradizione illuministica. Essa deve infatti essere messa in relazione con almeno altre tre idee che costituiscono il terreno di coltura del progetto di rischiaramento kantiano (cfr. Hinske, 1990): il carattere universale della ragione umana, il pluralismo logico e la distinzione tra uso pubblico e uso privato della ragione.

L'idea di una *ragione umana universale* sta a fondamento della convinzione kantiana che la ragione non sia il privilegio di alcuni, ma un bene di dominio comune, rispetto al quale, come si legge nella prima *Critica*, «a ognuno spetta il voto» (KrV A 752/B 781). Al di là del grado e delle limitazioni imposte dai pregiudizi, dagli interessi privati e dalle passioni

individuali, ogni essere umano possiede la capacità di servirsi autonomamente della propria ragione.

Questa idea richiama la necessità di affermare il *pluralismo* come strumento per promuovere collettivamente l'emancipazione della ragione. Pluralismo non significa qui la pacifica ma improduttiva convivenza di credenze diverse, quanto piuttosto l'esigenza di un confronto costante con le opinioni altrui, per dare ciascuno il proprio contributo alla verità (cfr. il contributo di Hinske in Cataldi Madonna, Rumore, 2011). In questo senso esso si oppone a uno dei grandi obiettivi polemici dell'*Aufklärung*, l'egoismo logico, vale a dire l'atteggiamento di chi «non ritiene necessario mettere il proprio giudizio alla prova dell'intelletto altrui, quasi come se non avesse bisogno di questa pietra di paragone» (*Ak* VIII 128; *AP* III; *Ak* XXIV 874; *LV* 124-5). Questa convinzione ritorna arricchita nel § 40 della *Critica della facoltà di giudizio* (1790) in cui Kant, conciliando l'esigenza della ragione quale esclusivo banco di prova della verità e quella del confronto pluralistico, riconosce a ognuno il possesso di un *sensus communis*, che poco ha a che spartire con il *bon sens* dei *philosophes* o con il *common sense* della scuola scozzese, ma è invece

un senso che abbiamo *in comune*, ossia una facoltà di giudicare che nella sua riflessione tiene conto *a priori* del modo di rappresentare di tutti gli altri, per mantenere in certo modo il proprio giudizio nei limiti della ragione umana nel suo complesso [...]. Ora, ciò avviene quando paragoniamo il nostro giudizio con quello degli altri [...] e ci poniamo al posto di ciascuno di loro (*KU* 157).

Nell'elencare i principi di questo senso comune Kant compendia chiaramente i caratteri del *Selbstdenken*, quindi il pensare libero dai pregiudizi, dalla superstizione e da ogni uso meramente passivo della ragione (*KU* 158 n); il pensare mettendosi al posto degli altri, riflettendo cioè sul proprio giudizio da un punto di vista universale e non particolare; infine, il pensare sempre in accordo con sé stessi, ossia in una maniera fondamentalmente coerente (*ibid.*).

È però nell'esercizio "maturo" della propria ragione, nella coraggiosa uscita dallo stato di minorità, che l'individuo kantiano si trova a fare i conti con le limitazioni necessariamente imposte dalla società. «A questo rischiaramento – tuona Kant nello scritto del 1784 – non occorre altro che la *libertà*, e precisamente la più inoffensiva di tutte le libertà, quella cioè di *fare pubblico uso* della propria ragione in tutti i campi. Ma da ogni

parte odo gridare: *non ragionate!*» (Ak VIII 36; ILL 6). Proprio la distinzione tra un *uso pubblico* e un *uso privato* della ragione consente a Kant di ritagliare lo spazio per la realizzazione del fine essenziale dell'umana ragione entro le condizioni storiche reali in cui si trovano gli individui, certo protagonisti di un'età di *illuminismo*, ma non ancora di un'età *illuminata*. L'*uso privato* della ragione è quello che ognuno esercita e deve esercitare quando investito di un ruolo civile specifico: è l'uso particolare della ragione che si esercita quando si svolgono le proprie funzioni al servizio della società e che deve pertanto conformarsi alle limitazioni che essa impone, senza rischiare per questo di ostacolare il processo di rischiaramento. L'*uso pubblico*, di contro, è l'uso della ragione umana universale, «quello che uno ne fa, come *studioso* (*Gelehrter*), davanti all'intero pubblico dei lettori» (Ak VIII 37; ILL 7). Sul terreno dell'uso pubblico della ragione, attraverso l'esercizio del pensiero autonomo e il confronto pluralistico delle opinioni, si realizza il processo di rischiaramento tra gli uomini, il progredire nelle conoscenze, la liberazione dagli errori e dai pregiudizi, in cui consiste «l'originaria destinazione della natura umana» (Ak VIII 39; ILL 9). Per questo motivo l'uso pubblico della ragione deve venir tutelato nella sua assoluta libertà e non ammette restrizioni.

Proprio a vantaggio dell'esercizio di questo uso universale della ragione Kant rivendica l'inalienabile diritto alla *libertà di pensare* quale *diritto sacro* dell'umanità (Ak VIII 39; ILL 9-10) che si oppone alla costrizione delle coscienze da parte di tutori che cercano di mettere al bando ogni verifica a opera della ragione, e alla costrizione civile. E in effetti è lecito domandarsi con Kant

quanto penseremmo e quanto giustamente se non pensassimo per così dire in comunione con altri ai quali comunichiamo i nostri pensieri, ricevendone i loro? [...] Il potere esterno che toglie agli uomini la libertà di *esprimere* pubblicamente i loro pensieri toglie loro anche la libertà di *pensare* (Ak VIII 144; OP 26-7).

La libertà di pensare fortemente sostenuta da Kant non implica però affatto liberare la ragione da ogni norma o costrizione, autorizzandola ad abbandonarsi al libero pensiero; essa richiede piuttosto che la ragione si conformi esclusivamente alla legge che *essa stessa si dà*, quale condizione e tutela della propria autonomia, giacché «se la ragione non vuole essere sottomessa alla legge che essa stessa si dà, le occorre soffrire il giogo delle leggi che altri le impongono» (*ibid.*). L'Illuminismo così concepito assume il

carattere di «principio negativo dell'uso della facoltà di conoscere» (*Ak* VIII 146 n; *OP* 28-9 n), della disciplina che occorre imporre alla ragione per consentirle di svilupparsi nella sua piena potenzialità. La distanza che separa questa idea di Illuminismo da quelle che vedevano in esso il “possesso di conoscenze” ormai rischiarate o, per dirla con Mendelssohn, da quella forma di *acculturazione* in cui convergono cultura e rischiaramento, conoscenze razionali e raffinatezza dei costumi, non potrebbe essere maggiore¹.

14.3. La ragione e i suoi limiti: il problema della scienza

Cionondimeno Kant è ben consapevole del fatto che «l'*illuminismo* è una cosa facile in tesi, ma difficile e lunga da ottenersi in ipotesi» (*KU* 158 n), dal momento che la tendenza dell'uomo a valicare i confini imposti da un corretto uso della ragione fa parte della naturale inclinazione dell'animo umano. Dal riconoscimento di questo particolare destino della ragione umana, tormentata da problemi che non può evitare ma neppure risolvere, prende l'avvio il tortuoso cammino della filosofia critica che, se da un lato ha il compito di stabilire i confini della conoscenza oggettiva delle scienze, dall'altro deve però tenere presente la legittima e inestirpabile esigenza della ragione di muovere oltre quegli angusti confini.

La determinazione delle leggi della ragione nasce dalla necessità preliminare – di certo vicina alla riflessione lockiana sui limiti dell'intelletto, ma ampiamente discussa dagli stessi autori di riferimento di Kant (cfr. Riehl, 1908, ma Meier, 1755) – di definire i *limiti* della ragione umana. Quest'esigenza si manifesta almeno dal 1766, quando, cercando di sciogliere i nodi che fanno della metafisica un regno di sognatori della ragione analogo a quello dei visionari, Kant intende stabilire in via preliminare se l'animo desideroso di sapere *possa* in realtà soddisfare questo suo desiderio, compito che si traduce nel determinare «quale rapporto» abbiano le presunte conoscenze «con i concetti dell'esperienza sui quali devono sempre poggiare tutti i nostri giudizi» (*Ak* II 367-8; *SV* 399). L'elaborazione della risposta a questo interrogativo richiederà, come è noto, anni di silenziose riflessioni che culmineranno nella dichiarazione lapidaria con cui si apre l'introduzione della prima *Critica* e in cui è preannunciata la scoperta del trascendentale: «non c'è dubbio che ogni nostra conoscenza incominci con l'esperienza [...] ma da ciò non segue che essa derivi interamente dall'esperienza» (*KrV* B 1-2).

Se l'esperienza fornisce il materiale da cui prende l'avvio ogni processo conoscitivo, la garanzia della validità oggettiva della conoscenza, vale a dire della rispondenza universale e necessaria delle rappresentazioni ai loro oggetti, non può derivare anch'essa dall'esperienza. Essa va piuttosto ricercata nella funzione sintetica originaria del soggetto che, attraverso le forme e i principi a priori delle singole facoltà, organizza le rappresentazioni in un tutto coerente che chiamiamo *esperienza*. L'esperienza è pertanto una costruzione complessa, realizzata attraverso l'applicazione delle diverse forme della struttura trascendentale del soggetto al materiale che gli proviene dalla sensazione. In quanto prodotto dell'attività sintetica originaria del soggetto che formula giudizi *determinanti* rispetto ai propri oggetti, l'esperienza è circoscritta all'ambito fenomenico, in cui non si pretende di definire in alcun modo la natura delle cose in sé stesse, ma si conosce solamente il modo in cui esse appaiono al soggetto in conformità alle sue condizioni rappresentative (*idealismo trascendentale*). Cionondimeno la conoscenza del fenomeno, lungi dall'essere una mera parvenza fenomenica, costituisce il vero e proprio terreno dell'oggettività, il terreno su cui possono trovare spazio le scienze propriamente dette.

All'interno di questo processo di analisi della "ragione in senso lato" nelle singole facoltà che la compongono, Kant si trova a fare i conti con la "ragione in senso stretto", ossia con quella facoltà che affianca la sensibilità, l'immaginazione e l'intelletto nel processo della conoscenza. Kant ritiene che, alla pari delle altre facoltà, anche la ragione abbia proprie regole specifiche e proprie rappresentazioni. Se la sensibilità è la facoltà ricettiva che organizza il materiale della sensazione sulla base delle intuizioni pure a priori di spazio e tempo e l'intelletto la facoltà spontanea che sintetizza le intuizioni sulla base delle regole offerte dalle categorie attraverso l'applicazione degli schemi immaginativi, la ragione è «la facoltà dell'unità delle regole dell'intelletto sulla base di principi» (*KrV* A 302/B 359)².

Nel suo tentativo di ricondurre a unità le conoscenze dell'intelletto la ragione è spinta tuttavia a rappresentarsi unità che vanno al di là dell'empirico, producendo sintesi che includono al loro interno tutte le condizioni della conoscenza dell'intelletto. Queste sintesi dell'"incondizionato" sono le *idee*, un tipo di rappresentazioni specifiche ben lontane dai generici contenuti mentali della tradizione cartesiano-lockiana, con cui la ragione concepisce le totalità dei fenomeni del senso interno (idea di anima), del senso interno ed esterno (idea di mondo) e delle condizioni di tutti gli oggetti del pensiero in generale (idea di Dio). Non riferendosi mai

direttamente ai fenomeni, le idee trascendono l'esperienza; non hanno quindi nessun valore *costitutivo* rispetto agli oggetti di cui l'esperienza si compone, ma un valore esclusivamente *regolativo*. Esse sono come il *focus imaginarius* che «dirige l'intelletto verso un certo scopo, in vista del quale le linee direttive delle sue regole convergono in un punto che [...] serve a conferire a tali concetti la massima unità ed estensione possibile» (*KrV A 644/B 672*).

L'idea riveste quindi un ruolo fondamentale nell'organizzazione delle conoscenze dell'intelletto, le quali grazie all'opera della ragione assumono una forma non rapsodica, ma *sistematica*, determinando a priori sia l'ambito del molteplice, sia la reciproca posizione delle sue parti (*KrV A 832/B 860*). L'idea così considerata esprime pertanto l'unità del fine a cui tutte le parti del sistema delle conoscenze fanno riferimento, secondo un'articolazione simile a quella degli organismi naturali e non dei semplici aggregati, in cui cioè la crescita avviene dall'interno e comporta non un incremento del numero delle parti, ma una loro correlazione sistemica che ne evidenzia il fine complessivo.

Ma proprio la funzione sistematizzante che Kant affida alle idee nel progresso della conoscenza segna una netta presa di distanza dal modello di conoscenza illuministico, enciclopedico, incentrato su un processo di accrescimento cumulativo del sapere. Agendo quale «fine precipuo della ragione», l'idea è piuttosto il fondamento dell'organicità del sistema, di quell'*unità architettonica* delle parti che consente di coglierne il significato complessivo. Essa soltanto è perciò in grado di rendere possibile «il tutto» della conoscenza, orientando le scienze dei singoli fenomeni verso totalità complessive. Con questa concezione Kant introduce nella riflessione illuministica una nuova forma di razionalità, che non consiste più nel rintracciare un ordine dato nella natura, ma nel fornire i principi euristici per orientare asintoticamente l'intelletto verso un'unità *ideale* delle conoscenze. Ancorché mai realizzabile nell'esperienza, questa unità sarà razionale proprio per la sua capacità di orientamento dell'intelletto. L'unità ipotizzata dalla ragione consente all'intelletto di procedere nelle proprie indagini sui fenomeni *come se* esistesse una sostanza semplice che raccoglie in una totalità unitaria tutti i fenomeni interni (anima), *come se* la serie dei fenomeni naturali fosse in sé un'unità infinita e sprovvista di un termine primo e supremo (mondo), *come se* l'insieme di tutti i fenomeni avesse fuori di sé un unico fondamento (Dio), ossia «una ragione autosufficiente, originaria e creativa, in rapporto alla quale noi disponiamo ogni uso empirico della

nostra ragione nella sua massima estensione *come se* gli oggetti provenissero da quel prototipo di ogni ragione» (*KrV* A 672-673/B 700-701). In questo modo Kant affida alla ragione il compito di pensare in maniera architettonica la suprema unità formale dei fenomeni in conformità ai propri fini, vale a dire a quel suo *interesse speculativo* che richiede che il molteplice della natura sia sempre omogeneo rispetto ai suoi generi superiori, ma infinitamente differenziato rispetto alle sue specie inferiori e che la ricerca dell'intelletto debba progredire sempre solo all'interno di questa cornice.

14.4. Il bisogno della ragione: lo spazio per la metafisica

L'individuazione di un legittimo interesse della ragione, nella sua duplice valenza speculativa e pratica, consente a Kant di valicare con passo sicuro i confini della scienza della natura verso i territori della metafisica, regno indiscusso delle avventure della ragione. L'Illuminismo europeo – a eccezione di quello tedesco – aveva vissuto una lunga stagione di diffidenza se non di decisa condanna della metafisica e della sua pretesa di presentarsi come scienza. Viceversa, la duplice maniera in cui Kant guarda alla “regina delle scienze” gli consente, per un verso, di recuperarne la validità come scienza dei limiti e dei fondamenti della conoscenza e dell'esperienza e, per l'altro, di riposizionare i temi classici delle metafisiche speciali all'interno dell'architettura del proprio sistema.

La metafisica a cui Kant guarda con sospetto sin dal periodo precritico è la metafisica della tradizione razionalistica tedesca, la quale, secondo la sistemazione presto divenuta canonica a opera di Wolff, comprendeva una parte generale, l'ontologia, la scienza dei principi primi dell'ente, e tre parti speciali, ossia la psicologia, la cosmologia e la teologia. Essa era intesa come la conoscenza razionale a priori di oggetti posti al di là dell'esperienza o, come compendierà Kant in uno scritto d'occasione del 1793, come «la scienza che consiste nel progredire mediante la ragione dalla conoscenza sensibile a quella del soprasensibile» (*Ak* XX 260; *PM* 154). È la metafisica intesa in questo senso che Kant descrive fin dai primi anni Sessanta come un «abisso senza fondo», un «oceano tenebroso, senza sponde e senza fari» (*Ak* II 65-66; *UA* 105-6); immagini che ritornano solo parzialmente modificate nella prima *Critica*, dove Kant paragona il territorio delle conoscenze oggettive dell'intelletto a un'isola, la quale è però circondata «da un ampio e tempestoso oceano», sede della metafisi-

ca, «dove innumerevoli banchi di nebbia e ghiacci in corso di liquefazione creano ad ogni istante l'illusione di nuove terre e, generando sempre nuove e ingannevoli speranze nel navigante che si aggira avido di nuove scoperte, lo sviano in avventurose imprese che non potrà né condurre a buon fine né abbandonare una volta per tutte» (*KrV* B 294-295).

Se la conoscenza oggettiva è necessariamente circoscritta all'ambito fenomenico, la metafisica che guarda a oggetti posti al di là dei confini dell'esperienza non potrà mai essere una terra di verità, ma soltanto di *parvenza*; una parvenza che tuttavia, a differenza delle illusioni semplicemente logiche o empiriche, non si dissolve una volta che ne venga smascherato l'inganno. Essa è infatti una parvenza di tipo *trascendentale*, radicata cioè nella natura stessa della ragione, la quale non può fare a meno di cadere vittima dell'irresistibile illusione di estendere la conoscenza dell'intelletto oltre i confini che gli sono propri. Nel momento in cui la ragione scambia i principi soggettivi con cui orienta le conoscenze dell'intelletto per principi oggettivi e pretende di attribuire una rispondenza oggettiva alle proprie idee di anima, mondo e Dio, ecco che essa tradisce il proprio ruolo effettivo e cade vittima della propria illusione.

Contro questo tipo di metafisica la filosofia critica di Kant ha effettivamente agito come "demolitrice", secondo il rimprovero di Mendelssohn. Non invece nei confronti di una nuova maniera di intendere la metafisica, che avrebbe comunque lasciato spazio al recupero, ancorché non sul piano conoscitivo, degli oggetti della metafisica classica. D'altra parte la distinzione tra due "modelli" di metafisica, l'una in cui la ragione procede nello «spazio vuoto» librandosi con «voli di farfalla», l'altra che, ancorata al «basso terreno dell'esperienza e dell'intelletto comune», giudica della sua propria condotta e del rapporto dei suoi oggetti con l'intelletto umano, era apparsa chiara a Kant già nei *Sogni* del 1766 (*Ak* II 368-9; *SV* 400-1). Ed è nel segno di questa distinzione che Kant presenta la filosofia critica come «il più recente passo compiuto dalla metafisica, un passo che deve decidere del suo destino» (*Ak* XX 263; *PM* 158), ponendola in conclusione a un cammino che aveva condotto la metafisica dallo stadio dogmatico di Leibniz e Wolff a quello dello scetticismo di Hume e infine a quello del criticismo della ragion pura.

La filosofia trascendentale fornisce infatti una valida alternativa al modello classico della metafisica generale, nella misura in cui stabilisce le condizioni a priori in base alle quali soltanto risulta possibile rappresentare un oggetto come oggetto di esperienza (*Ak* XX 260; *PM* 154). Questa nuova

ontologia non riguarda però il sovrasensibile, che pure è lo scopo della metafisica, e si pone quindi semplicemente come propedeutica o vestibolo della metafisica vera e propria. Il salto verso il sovrasensibile rischia tuttavia di rivelarsi pericoloso e richiede pertanto una particolare «scrupolosità» che Kant affida a stadi successivi della ragion pura.

Esaminando queste diverse tappe della progressione della ragione, Kant prende le distanze dalle due maniere in cui fondamentalmente l'illuminismo aveva affrontato la questione della metafisica. Innanzitutto quella dell'*Aufklärung* razionalistica, che aveva elaborato una metafisica come sistema deduttivo di conoscenze razionali a priori, intendendola quindi come un sapere teoretico-dogmatico; in secondo luogo, la soluzione dell'empirismo e del sensismo di matrice lockiana che arriva fino ai *philosophes* e a Hume, che assumeva un atteggiamento scettico, più spesso di radicale rifiuto, di fronte alle pretese della ragione di accedere alle regioni del sovrasensibile. A questi due momenti Kant fa seguire quello della filosofia critica, intesa come *disciplina pratico-dogmatica*, «in cui la metafisica raggiunge il suo scopo finale» (*Ak* XX 273, 281; *PM* 166-7, 175).

Nel primo stadio la ragione trova le condizioni sotto cui soltanto è possibile rappresentarsi secondo regole a priori gli oggetti dell'intuizione. La conclusione di Kant è che, a differenza di quanto preteso dalla metafisica razionalistica dell'*Aufklärung*, le cose a cui si rivolge la conoscenza sono sempre necessariamente da intendersi come fenomeni, e mai come cose in sé. Il secondo stadio è quello in cui la ragione si vede sollecitata a progredire dalle condizioni dei dati dell'esperienza verso l'incondizionato, cadendo però nelle ben note antinomie che mettono in scacco sia le riflessioni dogmatiche dei razionalisti, sia quelle degli empiristi, e la costringono a sospendere il giudizio. Con il terzo e ultimo stadio Kant segna il passaggio da una metafisica intesa in senso classico come scienza teoretica e propriamente conoscitiva a una sua trattazione *pratica*. Il passaggio è reso possibile, nuovamente, dalla introduzione di un principio trascendentale: nella considerazione della natura, nota Kant, entra in gioco un concetto che non deriva dall'esperienza stessa – né dice alcunché della natura dell'oggetto a cui si riferisce, non essendo una parte costitutiva della sua conoscenza intellettuale –, ma che funge da principio di conoscenza della ragione, ancorché di una conoscenza non teoretico-dogmatica.

Nello stadio conclusivo della metafisica, il cui terreno è stato approntato dalla filosofia critica, Kant introduce quindi quello stesso concetto di *finalità* che aveva rappresentato pochi anni prima la chiave di volta nella

scoperta dei giudizi riflettenti con cui, nella terza delle *Critiche*, la facoltà di giudizio commisurava per così dire gli oggetti dell'intelletto ai fini della ragione, ricercando le condizioni di un loro possibile accordo. Nel passaggio della metafisica dallo stadio scettico a quello pratico, la finalità riveste un ruolo centrale perché proprio il fatto che noi «percepiamo in noi stessi una facoltà di conoscere secondo fini (*nexus finalis*)» ci consente di introdurre a priori nella nostra rappresentazione della natura il concetto di finalità (*Ak* XX 294; *PM* 189). Questo concetto, che non possiede alcuna valenza costitutiva, viene contestato scetticamente; non potendo però essere affermato o negato in modo teoretico-dogmatico, può e deve venir ammesso dal punto di vista morale e pratico, entro cui assume anzi un valore indispensabile. Esso consente infatti il passaggio alla dimensione morale entro cui, come si vedrà, è possibile trovare uno spazio per la metafisica. Lì soltanto la ragione pura ormai pratica in forza della propria libertà riesce a determinarsi secondo uno scopo finale, il sommo bene, con cui entra nella sfera del sovrasensibile (*ibid.*).

Data l'insufficienza dei principi oggettivi della conoscenza, per muoversi nel campo del sovrasensibile senza perdersi nell'oceano tempestoso della metafisica la ragione deve dunque trovare un punto di orientamento che Kant individua nel *bisogno* di presupporre e ammettere sul piano pratico quel che essa non può pretendere di conoscere sul piano teoretico-conoscitivo. Il *bisogno* è infatti un principio esclusivamente soggettivo, una massima a cui la ragione si sottomette quando, in mancanza di principi oggettivi, si trova nella condizione di dover emettere un giudizio su questioni che le sono imprescindibili, soddisfacendo così quella sua inestirpabile tendenza a muovere al di là dei confini dell'esperienza. In questo terzo stadio la ragione giunge ad ammettere, sulla scorta del proprio inestirpabile bisogno, non soltanto il sommo bene, ma altresì un'intelligenza suprema in grado di conferirgli realtà oggettiva, impendendo che esso e quindi tutta la moralità diventino null'altro che un mero ideale (*Ak* VIII 136-7; *OP* 18-21; sul bisogno della ragione cfr. Holzhey, 1970). È questo lo spazio della *fede razionale pura* – lo spazio della terza domanda della filosofia critica: *che cosa posso sperare?* – la quale nascendo da un assenso meramente soggettivo, fondato cioè sul bisogno della ragione, legittima ad ammettere l'esistenza di un essere supremo. Un'esistenza sempre però soltanto *presupposta* e mai *dimostrata* (*Ak* VIII 141; *OP* 23).

«Ho dovuto sospendere il sapere per far spazio alla fede», afferma notoriamente Kant nella prefazione alla seconda edizione della *Critica della*

ragion pura. Ma ciò significa propriamente dichiarare ormai consumato il divorzio tra la conoscenza teoretica, oggettiva, e le riflessioni della metafisica, le quali, lungi dal venir definitivamente bandite dal campo di una ragione illuminata – o gettate nel fuoco, secondo l’invito di Hume – consentono anzi a una ragione ormai passata attraverso il giudizio del proprio tribunale di realizzarsi nella propria destinazione finale.

14.5. La finalità e le sue forme

Il concetto di finalità che, come si è visto, era servito a Kant per compiere il passaggio da una concezione teoretico-dogmatica della metafisica alla sua dimensione propriamente pratica, assume una posizione centrale nella terza *Critica*, nella quale si consuma la presa di distanza di Kant dalla cultura illuministica in due ambiti precisi: l’estetica e la filosofia della natura. Questo è possibile attraverso la chiara presa di coscienza, da parte di Kant, che la nozione di finalità rappresenta sì un concetto puro della ragione, cioè una forma della rappresentazione indipendente dall’esperienza, ma non un concetto puro dell’intelletto, cioè non una *categoria* mediante cui compiere un’autentica sintesi conoscitiva dei dati dell’esperienza. Ai *giudizi determinanti* illustrati nella *Critica della ragion pura*, nella quale la sintesi a priori (categoriale) *determina* appunto l’oggetto di conoscenza, ovvero *costituisce* la sua validità scientifica, Kant contrappone i *giudizi riflettenti* della *Critica del giudizio*, dove la ragione si limita appunto a *riflettere* su oggetti già determinati dell’intelletto (ad esempio, una rosa o un animale) rintracciando in essi una connessione improntata alla conformità a scopi, cioè appunto una finalità. Poiché non è fondata su un concetto dell’intelletto (una categoria), la finalità non consente una conoscenza autentica (*costitutiva* nel linguaggio di Kant), ma una rappresentazione comunque trascendentale, nel senso che riproduce modalità sintetiche che, essendo comuni a tutti gli uomini, condizionano nello stesso modo tanto le loro valutazioni estetiche quanto la loro concezione della natura.

L’estetica è una delle grandi questioni del pensiero illuministico (si pensi a Diderot, a Baumgarten, a Lessing). In esso i criteri di valutazione estetica erano di diversa natura, fondati ora sulla scoperta di armonie naturali, ora sulla conformità tra oggetti e modalità sensoriali o percettive, ora ancora sul recupero di canoni classici. Ma in ogni caso essi avevano in comune il fatto che le armonie che producevano la sensazione del bello

erano oggettivamente presenti nella realtà. Con il consueto spostamento del baricentro dall'oggetto al soggetto, Kant sostiene invece che tale valutazione dipende esclusivamente dalle modalità con cui il soggetto si rappresenta l'oggetto. Tuttavia, a differenza che nei giudizi determinanti, dove queste modalità sono *categorie* necessariamente costitutive dell'oggetto (non è possibile rappresentare la dinamica di due biglie che si urtano se non in termini di causalità), nel giudizio estetico (riflettente) si vede nell'oggetto *bello* una finalità che non esiste oggettivamente, ma ha una validità solo soggettiva: ad esempio, attraverso la facoltà dell'immaginazione, viene proiettata sulla rosa, che di per sé non è né bella né brutta, una corrispondenza tra le percezioni sensibili che provengono da essa e un ordine armonico pensato a priori dall'intelletto, in modo da produrre un piacere soggettivo, ancorché universale, perché uguale per tutti (la rosa è bella per tutti).

La stessa finalità opera, seppure in maniera diversa (ma altrettanto universalmente soggettiva), nella rappresentazione della natura³. La conoscenza scientifica insegna che gli oggetti naturali sono connessi tra loro esclusivamente dalla categoria della causalità, in pieno accordo con i principi del meccanicismo seicentesco e della fisica newtoniana che l'Illuminismo aveva fatto propri. Ma, osserva Kant, questa spiegazione, che va bene per tutti i fenomeni inorganici, non può spiegare i più semplici fenomeni organici, come il movimento di un verme o la crescita di un filo d'erba. Essi sono comprensibili solo se supponiamo la presenza di una finalità interna in base alla quale le parti non dipendono solo causalmente le une dalle altre, come in una macchina, ma operano in vista del tutto, costituendo un sistema funzionale.

Nello stesso modo posso rappresentarmi l'intera natura, che è un insieme di organismi, come un unico organismo universale, un « sistema secondo la regola dei fini » in cui tutto cospira a un unico scopo. Il concetto puro (ma non categoriale) della finalità è quindi uno strumento indispensabile per comprendere ciò che in una pura prospettiva meccanicistico-causale (cioè scientifica) rimane opaco, ma ovviamente non può pretendere di sostituirsi alla spiegazione scientifica, perché è solo un modo soggettivo, ancorché comune a tutte le menti razionali, di vedere la natura. Tant'è che la considerazione finalistica della natura, eliminando il carattere della necessità connesso al rapporto causa-effetto, consente di vedere anche nel mondo naturale un elemento di libertà che lo mette in accordo con la destinazione morale dell'uomo, di cui può favorire la realizzazione. Ma

ovviamente nessuna scienza, e nessun sapere *costitutivo* sul modello della prima *Critica*, potrà mai avallare questa connessione. In questo modo, pur tenendo conto delle esigenze del causalismo settecentesco – la comprensione finalistica e organicistica della natura non potrà mai sostituirsi alla spiegazione scientifica, ma solo avere una funzione adiutoria, come idea regolativa ed euristica – Kant avvia la considerazione della natura sul cammino che la porterà alla più matura riflessione romantica e idealistica.

14.6. La destinazione pratica: come essere virtuosi

La seconda delle domande elencate da Kant al termine della *Critica della ragion pura* suona: *che cosa devo fare?* L'Illuminismo, non solo tedesco, si era a lungo affaticato nella ricerca dei principi morali dell'uomo, spesso identificati con l'intera *destinazione* umana. Nel 1785, dall'alto del pensiero critico ormai in fase di applicazione anche alla sfera pratica, Kant lamenta tuttavia che i filosofi morali, come dimostrano i saggi di etica in voga, abbiano solitamente tentato la strada dell'esperienza, ricercando quella destinazione nell'indagine empirica della "natura umana". Sortendo risultati tanto disparati quanto infondati, la ricerca era approdata ora alla felicità ora alla perfezione, coinvolgendo in alcuni casi l'ispirazione religiosa e in altri il sentimento morale (*Ak* IV 410; *FMC* 51). Quest'ultimo errore, in realtà, era stato compiuto da Kant stesso quando, nella *Indagine sulla distinzione dei principi della teologia naturale e della morale* (1764), si era appellato a Francis Hutcheson e alla scuola britannica del *moral sense*. Allora egli era convinto che la facoltà di determinare il vero e quella di accedere al bene seguissero strade diverse. La prima si affida alla ragione, la seconda al sentimento. In ambito morale la conoscenza razionale ha quindi una funzione limitata. Con la sua capacità analitica essa può scomporre i concetti complessi (e confusi) di bene, ma quando giunge al concetto semplice e irriducibile di bene, l'intelletto deve cedere il passo al sentimento, anzi a quello specifico sentimento morale che è l'unico a poter definire la natura del bene: «il giudizio "ciò è bene" è del tutto indimostrabile, ed è un effetto immediato della coscienza del sentimento del piacere insieme alla rappresentazione dell'oggetto» (*Ak* II 299; *DTM* 245).

Nella prospettiva della *Fondazione della metafisica dei costumi* le tesi dell'*Indagine* erano ormai un errore giovanile. Tuttavia, a quattro anni di distanza dalla pubblicazione della prima edizione della *Critica della ragion*

pura, Kant non aveva ancora perfezionato la versione critica del proprio pensiero morale. E i legami con la tradizione filosofica precedente, anche illuministica, erano forse più forti di quanto egli non volesse ammettere. La *Fondazione* si colloca in una posizione di transizione, articolata nei seguenti momenti.

- a) Kant rifiuta la legittimità di ogni influenza dell'esperienza nella determinazione dei principi della morale, che devono essere fondati esclusivamente sulla ragione, comune a tutti gli uomini.
- b) È l' "intelletto comune", cioè la semplice attività analitica della ragione, a cogliere i caratteri fondamentali dell'agire morale: universalità e formalità.
- c) Il principio dell'autonomia morale, cioè l'espressione più alta dell'imperativo categorico, richiede invece un fondamento sintetico.
- d) Tuttavia, il carattere sintetico dell'imperativo categorico, pur dovendo essere presupposto, non può essere dimostrato razionalmente.

Oggetto dell'agire morale è la "volontà buona" di per sé. Essa presenta i caratteri dell'universalità, perché non è rivolta a nessuno scopo particolare, e della formalità, perché non esprime nessun contenuto materiale, di per sé necessariamente particolare. Universalità e formalità sono anche i caratteri dell'"imperativo categorico", cioè del principio normativo che realizza la volontà buona ed esprime la necessità di un "dovere" incondizionato, cioè non subordinato a nessun fine o contenuto particolare. Ciò che qui conta è che, in questa fase del pensiero di Kant, la definizione di tale obiettivo morale, sia nell'aspetto sostanziale della volontà buona sia in quello procedurale dell'imperativo categorico, è possibile attraverso l'"intelletto comune", cioè attraverso quella forma più generica di razionalità formale che opera applicando (aristotelicamente) il principio di identità e non contraddizione: in termini kantiani, in maniera analitica. Individuare la volontà buona significa soltanto escludere da essa ogni contenuto particolare e materiale che, in quanto tale, potrebbe porsi in contraddizione con altri contenuti particolari e materiali. Analogamente l'imperativo categorico, nella sua enunciazione più generale, non è che un test di generalizzabilità formale a cui deve essere sottoposta ogni singola azione per verificarne la potenziale moralità: «agisci soltanto secondo quella massima che al tempo stesso puoi volere che divenga una legge universale» (*Ak* IV 421; *FMC* 75). Si tratta in altri termini di verificare la compatibilità dell'azione sottoposta a esame con le azioni di tutti gli altri in un mondo in cui si suppone che ognuno si comporti moralmente. Nello stesso modo la definizione che Kant dà del diritto comporta la compatibilità forma-

le di ogni singolo diritto con quelli di tutti gli altri in un mondo in cui ognuno rispetti il diritto (*Ak* VI 230; *MC* 34). È molto importante il fatto che gli appunti del *Nachlass* dimostrino come questa nozione di diritto, che rimarrà sostanzialmente invariata anche nella più tarda maturità, sia presente nel percorso intellettuale di Kant molto precocemente, sin dagli anni Sessanta, e costituisca per molto tempo il modello cui egli si ispira anche per la sua concezione morale, fino alla sistemazione critica dell'etica degli anni Ottanta. Infatti l'idea del sistema di compatibilità universale – sia sul piano giuridico sia su quello morale – veniva a Kant dalla tradizione giusnaturalistica. Per quanto riguarda il diritto essa era fondata soprattutto sulla sinergia di due capisaldi del diritto romano, istituzionalizzati da Ulpiano: quello negativo del *neminem lede* e quello positivo del *suum cuique tribue*. In base a essi era possibile riconoscere un sistema naturale di ambiti individuali – *in primis* giurisdizionali, ma in linea di principio anche morali – in cui ciascun individuo si vedeva rispettato nella propria sfera e a sua volta rispettava quella degli altri, applicando appunto il principio (analitico) di non contraddizione. La definizione del diritto naturale data da Grozio, secondo cui esso riguarderebbe la *convenientia aut inconvenientia cum ipsa natura rationali* (Grotius, 1625, Liber I, Caput I, § X, 1), è un'ottima esemplificazione di questa concezione analitica del diritto, e parallelamente della morale, cui Kant continua ad attenersi, attraverso le rivisitazioni che ne fecero Wolff e soprattutto Gottfried Achenwall, i cui testi egli utilizza come manuali per le sue lezioni (cfr. Ritter, 1971).

C'è tuttavia un aspetto del pensiero morale di cui Kant orgogliosamente rivendica la irriducibilità alla funzione analitica della ragione (oltre che la paternità)⁴. Si tratta del principio dell'*autonomia*, intesa etimologicamente come il dare a sé stessi la propria legge, cioè come autolegislazione: «la volontà non è semplicemente sottoposta alla legge, ma lo è in modo da dover essere considerata autolegislatrice, e solo a questo patto sottostà alla legge, della quale è autrice essa stessa» (*Ak* IV 431; *FMC* 97). Se la volontà è autolegislatrice, la legge morale non è più derivabile analiticamente da qualcosa di dato (l'ordine razionale, la *natura rationalis* di Grozio) secondo un principio logico anch'esso dato (il principio di non contraddizione): in questo modo si spiega meglio come anche il principio della perfezione, spesso richiamato come obiettivo della *Bestimmung* dell'uomo dagli *Aufklärer* tedeschi (*in primis* da Wolff e, alle sue spalle, da Leibniz), in quanto imposto da un ente superiore al soggetto legiferante decada al livello di una motivazione particolare (*KpV* A 69). Viceversa, la legge morale deve essere prodotta

sinteticamente, cioè secondo un criterio di congiunzione che non obbedisce alla sola logica formale aristotelica, ma rispecchia una struttura trascendentale analoga alla conoscenza teoretica. Che il principio dell'autonomia si fondi su una «proposizione pratica sintetica a priori», a differenza della funzione di test di generalizzabilità in cui consiste la prima (ma non unica) funzione dell'imperativo categorico, è per Kant una certezza indubitabile sin dalla *Fondazione della metafisica dei costumi*. Ma in che cosa consista tecnicamente questa proposizione egli non sa ancora dire. In qual modo essa sia possibile «è problema la cui soluzione non sta più entro i confini della metafisica dei costumi» (*Ak* IV 444; *FMC* 125).

Ciò non significa che nella *Fondazione* Kant rinunci a qualsiasi tentativo di fondare l'autonomia, cioè il carattere critico e trascendentale della sua morale. Essa sarà tuttavia oggetto non già di una piena *conoscenza*, come quella descritta nella *Critica della ragion pura*, ma di una semplice *coscienza*, irriducibile a una struttura formale. Anzi, di un duplice livello di coscienza. In primo luogo l'uomo sa di essere capace di autonomia, cioè di moralità, in quanto ha coscienza di essere libero. In secondo luogo, sa di essere libero perché è cosciente di appartenere, oltreché al mondo sensibile (fenomenico) in cui vige la causalità necessaria, anche a un mondo intelligibile (noumenico), in cui la necessità causale è sospesa. In quanto membro di un mondo intelligibile, in cui regna la libertà e sussiste la possibilità di dare liberamente a sé stessi la propria legge senza sottostare **necessariamente** ai condizionamenti **necessari** della sensibilità, l'uomo può e deve comportarsi moralmente. Ma il poter essere liberi e il conseguente dover essere morali non sono fondati su una conoscenza, su una certezza del sapere costitutivo. Riflesso di una coscienza moralmente inconcussa, ma cognitivamente indimostrabile, essi sono piuttosto il risultato di un «punto di vista (*Standpunkt*)» (*Ak* IV 458; *FMC* 153). Troppo poco per chi, contro molta parte della precedente tradizione illuministica, voleva rifondare la destinazione morale dell'uomo sulla roccia della ragione universale anziché sulle sabbie mobili dell'esperienza soggettiva.

Per superare questa *impasse*, cioè per allargare al sapere morale lo stesso grado di certezza cognitiva che sul piano trascendentale era stato conferito alla conoscenza teoretica, occorre mostrare come i meccanismi della sintesi a priori, seppure riveduti e corretti, potessero valere anche per la filosofia pratica. Occorre cioè scrivere una *Critica della ragion pratica* che applicasse al problema morale i risultati conseguiti nella *Critica della ragion pura*. Ma tra la sintesi a priori teoretica e quella pratica sussiste una

importante differenza. La sintesi operata dalle categorie della ragion pura presuppone la presenza di dati empirici che attraverso l'azione del soggetto vengono unificati in una conoscenza unitaria. Nell'ambito pratico, viceversa, non ci sono dati empirici: l'unificazione non consisterà quindi nell'organizzare in conoscenza compiuta dati sensibili già disponibili, ma ancora irrelati gli uni con gli altri, bensì nel *produrre* un nuovo oggetto attraverso un atto sintetico. Gli elementi che vengono unificati sul piano pratico, in realtà, non sono altro che la ragione e la volontà: la ragione, determinando la volontà con l'esclusione di qualsiasi movente non razionale (sostanzialmente riconducibile alla sensibilità), diventa tutt'uno con la volontà stessa. Si tratta di una sintesi non più mediata da categorie logiche, come nel caso della prima *Critica*, ma fondata sulla identificazione immediata di volontà e ragione. Questa unificazione è un "fatto" della ragione, dove l'uso kantiano del termine latino *Factum*, cioè del participio passato, indica che essa è il risultato di un'azione, priva di intermediazioni formali, della ragione sulla volontà. Fondandosi su una sintesi a priori, seppure di diversa natura, anche il sapere morale, come quello teoretico, consegue pertanto lo statuto di autentica conoscenza. Quella che nella percezione comune era sentita semplicemente come una morale del "dovere per il dovere", non certo nuova nella storia del razionalismo moderno (si pensi al Lessing di *Ernst und Falk. Gespräche für Freimaurer*, oltreché della *Erziehung des Menschengeschlechts*, dove essa appariva la destinazione finale di un processo storico tripartito) è ora inquadrata nella cornice di ciò che, ormai non solo per Kant, appare il risultato più alto della riflessione gnoseologica dell'Illuminismo: la filosofia trascendentale. In questo modo Kant continua, e nello stesso tempo oltrepassa, il programma illuministico della destinazione morale dell'uomo.

14.7. La destinazione eudemonistica: come si può essere felici?

L'imperativo categorico, la morale del "dovere per il dovere", esclude la felicità dai motivi legittimi dell'azione morale. Se agisco in vista della felicità, automaticamente la mia volontà è eteronoma, cioè non autonoma, non determinata esclusivamente dalla legge che la ragione deve dare a sé stessa. E viceversa, se agisco moralmente, cioè autonomamente, la felicità, sempre connessa con interessi sensibili e particolari, deve essere esclusa dalle

motivazioni della mia volontà. Tra i fini della felicità, in cui consiste «la soddisfazione della somma di tutte le inclinazioni» (*Ak* IV 399; *FMC* 27), e quelli della virtù, espressione della pura ragione, sussiste una irrimediabile incompatibilità (su questo rapporto cfr. soprattutto Tafani, 2006).

In questo modo Kant si poneva in radicale controtendenza con un secolo, il Settecento, e un movimento di idee, l' Illuminismo, che avevano fatto della felicità una delle destinazioni fondamentali dell' uomo (cfr. de Luise, Farinetti, 2001, capitoli XX-XV). E questa opposizione appare ancora più radicale quando si consideri la relazione di Kant non con l' Illuminismo in generale, ma con l' *Aufklärung* in particolare. Per comprendere questo contrasto occorre ricordare come l' atteggiamento generalmente eudemonistico della cultura settecentesca avesse assunto due configurazioni molto diverse rispettivamente nell' area dell' Europa occidentale, in Gran Bretagna e Francia, e in quella dell' Europa centrale, nei paesi di lingua tedesca.

Nella cultura anglo-francese era stata generalmente accolta l' assimilazione lockiana tra felicità e piacere. Naturalmente il piacere poteva essere declinato in molti modi: dalla concezione fisiologica che ne avevano i materialisti ai piaceri "sociali" del *gentleman* e dell' *honnête homme*, dai piaceri estetici e intellettuali diffusi in tutta la cultura illuministica a quelli morali della tradizione britannica del *moral sense*. Tuttavia tutti questi piaceri, anche quelli più intellettuali e "moralì", avevano in comune il fatto di essere espressione della sensibilità o, per essere più precisi, di quella «facoltà inferiore di desiderare», nella quale il possibile ricorso all' intelletto era sempre strumentale a forme di godimento sensibile, per quanto raffinate esse potessero essere. Nella tradizione tedesca, viceversa, erano state formulate ampie riserve nei confronti del piacere sensibile. Ciò non significava che gli *Aufklärer* non condividessero il pregiudizio a favore dell' eudemonismo, che riconosceva nella felicità il principale o uno dei principali scopi dell' uomo, e anche del principio generale che assimilava la felicità al piacere. Ma essi ritenevano che il piacere in questione dovesse essere definito in termini non già sensibili, bensì spirituali e morali, in modo da essere compatibile con la *Vollkommenheit*, con quella *perfezione* morale che nell' area tedesca era generalmente riconosciuta anch' essa come una *Bestimmung* dell' uomo. Probabilmente già Leibniz aveva dato l' abbrivio a questa tendenza obiettando a Locke che il piacere che entra nella costituzione della felicità non è tanto di natura sensibile quanto una «gioia dell' anima», e soprattutto quella gioia altissima che l' anima sente quanto contempla la perfezione (cfr. Leibniz, 1765, II, XXI, 41; 1676?). Se Leibniz

non aveva mancato di giocare con le parole, mescolando *Lust*, che è per definizione piacere sensibile, a *Freude*, che è invece sostanzialmente spirituale, Wolff non mancò invece, anche in questo caso, di contribuire a una corretta definizione del linguaggio filosofico. Egli ammise che nella felicità entri la *voluptas*, ma distinse tra una *voluptas vera seu innocua*, che deriva dal piacere morale della perfezione, e una *voluptas nocua*, e intrinsecamente falsa, che consiste invece nel mero *status jucundus*, cioè nel godimento sensibile (Wolff, 1750, II, § 106). Si delineava quindi la possibilità di un eudemonismo morale, nel quale la pur innegabile convergenza tra felicità e piacere era subordinata alla definizione del piacere in termini spirituali, del tutto indipendenti da condizioni sensibili e materiali, e connesso invece alla costruzione della perfezione morale dell'uomo e alla contemplazione della perfezione reale dell'universo.

Se l'eudemonismo sensistico dell'Illuminismo anglo-francese aveva alle spalle il recupero della tradizione epicurea, quello tedesco riprendeva invece l'ideale classico dell'*autarcheia*, intesa come indipendenza della ragione umana dalle condizioni della sensibilità e della realtà esteriore: indirizzo che nasce nell'ambiente socratico, si rafforza con Platone e si radicalizza infine, in forme diverse, sia nel neoplatonismo sia nello stoicismo, soprattutto di età imperiale. A questa esigenza dell'*Aufklärung* tedesca Kant aderisce intimamente, tanto che la sua nozione di autonomia può essere considerata un completamento teorico dell'aspirazione classica all'*autarcheia*. Ma d'altra parte Kant si avvede anche, e nel modo più chiaro, che questa tradizione era incompatibile con una considerazione seria della felicità, per lui indisgiungibile – come già si è visto – dalla soddisfazione delle inclinazioni sensibili e quindi dal piacere fisico. In altri termini Kant, se da un lato recepisce e rafforza l'esigenza tedesca dell'*autarcheia* del soggetto morale e dell'indipendenza della perfezione da componenti sensibili, dall'altro ritiene che la vera concezione della felicità non sia quella dei colleghi tedeschi, ma quella dei filosofi d'oltre Reno e d'oltre Manica⁵. Pensare a «una sorta di felicità morale non dipendente da cause empiriche» appare al realista Kant «un'assurdità che contraddice se stessa» (*Ak* VI 377; *MC* 224).

Questo non significa che Kant sia antieudemonista. Figlio del suo tempo, anch'egli ritiene che la felicità sia un bene irrinunciabile. Ma un bene inferiore a quello, supremo, della virtù. L'ideale sarebbe realizzare un «Bene sommo», nel senso di *consummatum*, cioè di completo, somma di virtù e felicità (*KpV* A 198). Ma poiché, per le ragioni dette sopra, l'uomo non può non solo realizzare, ma neppure proporsi questa sintesi,

l'unione di virtù e felicità è da attendersi da condizioni che vanno al di là del suo potere, e anche della sua conoscenza. Condizioni che – come si è già visto – rispondono alla terza delle tre domande che Kant si pone programmaticamente: *che cosa posso sperare?* Queste condizioni sono sostanzialmente due: un Dio che, autore onnipotente della natura e insieme scrutatore dell'animo umano, possa far corrispondere la felicità di ciascuno alla virtù effettivamente esercitata; e una vita infinita dell'anima immortale, con la possibilità di avvicinarsi asintoticamente alla perfezione morale, cioè alla santità, meritando di conseguenza la piena beatitudine. La soluzione, concettualmente molto debole, non piacque a nessuno dei postkantiani, né agli idealisti né ai romantici. Ma poiché ormai la frattura denunciata da Kant tra felicità e virtù era insanabile, non rimaneva che sacrificare la prima alla seconda e imboccare la strada di un sempre più rigoroso antieudemonismo. In questo modo, per quanto teoricamente fertile, la riflessione kantiana sulla felicità come destinazione umana – a differenza del suo pensiero morale – si tradusse in un fallimento della prospettiva illuministica. Non solo il fallimento, voluto e denunciato, del tentativo di combinare eudemonismo e moralità, secondo il progetto degli *Aufklärer*. Ma anche la crisi della concezione “occidentale” della felicità, che in ogni modo dovette cominciare a confrontarsi con il problema della compatibilità tra felicità e destinazione umana: almeno tra una felicità concepita in termini sostanzialmente edonistici e una finalità dell'uomo che, andando al di là del benessere individuale e collettivo, prevedesse anche la necessità del sacrificio e della sofferenza. Durante tutto l'Ottocento la filosofia europea si affaticherà su questo problema, al di qua e al di là del Reno e della Manica. E le motivazioni che, al termine della propaggine novecentesca del “secolo lungo”, alimenteranno la voglia di guerra nel primo conflitto mondiale non saranno che il precipitato ultimo di quelle riflessioni.

14.8. La destinazione pragmatica e storica: la cultura, il diritto e la pace perpetua

La perfezione morale e/o la realizzazione della felicità sono destinazioni che riguardano *in primis* l'individuo. Ma vi è anche una destinazione che investe l'intera umanità come specie. A questa finalità avevano spesso pensato gli illuministi quando, in tentativi spesso parziali e circoscritti, avevano elaborato le prime “filosofie della storia” (espressione che notoriamente

risale a Voltaire). Ed è merito dell'Illuminismo, soprattutto francese, aver rinvenuto nella concezione del progresso – di un progresso della storia profana che non aveva più nulla a che vedere con le commistioni con la storia sacra ancora care a Huet e a Bossuet – la chiave interpretativa che conferiva ai fatti storici un significato e una direzione unitari. Ma Voltaire, Turgot, Iselin e Lessing si erano guardati bene dal vedere nel progresso un processo storico inarrestabile e ineludibile, anche se sicuramente avevano una chiara percezione – cosa che tanto dispiacque a Herder, che pure al progresso credeva – della superiorità delle epoche più recenti su quelle passate. Essi avevano comunque sottolineato in varie forme come il progresso indichi solo una tendenza generale della storia, la quale conosce momenti di rallentamento e di stasi, se non di effettivo regresso, e come esclusivamente per ambiti molto limitati (quale il progresso tecnologico) si possa fare affidamento su un avanzamento continuo. Forse soltanto Condorcet, sull'onda dell'esperienza rivoluzionaria che pure lo stava travolgendo, nell'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, delinea un quadro della storia complessiva, compresa una decima età futura, in cui leggi di evidenza matematica lasciano precludere una continuazione del progresso che include, cosa a cui nessuno aveva osato pensare, perfino il miglioramento della stessa natura umana.

La filosofia della storia di Kant deve essere inquadrata in questa cornice progressistica. La destinazione dell'uomo consiste nello sviluppo delle sue «naturali disposizioni dirette all'uso della ragione», cioè della «facoltà di estendere oltre l'istinto naturale le regole e i fini dell'uso di tutte le sue attività» (*Ak* VIII 18; *ISU* 125). In altri termini, il fine storico-pragmatico dell'uomo è lo sviluppo della «cultura», termine con il quale Kant denota «l'attitudine e l'abilità rispetto a ogni genere di fini, con cui l'uomo possa usare della natura (internamente e esternamente)» (*KU* 388), ovvero la capacità di servirsi della ragione per usare della natura in vista di scopi arbitrari. Quanto, in questa indiretta risposta alla quarta domanda programmatica (*che cos'è l'uomo?*), prevalga l'ottimismo storico di Kant, e la conseguente tendenza a vedere nella storia componenti di necessità, e quanto invece egli preferisca cautelarsi con affermazioni dubitative, dipende da molti fattori. In primo luogo da quanto egli, sviluppando la prospettiva trascendentale, si sia effettivamente liberato da una concezione dogmatica, in cui il processo storico procede secondo leggi intrinseche che futuri Keplero o Newton della storia potranno decifrare come il Keplero o il Newton della fisica le hanno scoperte per la natura (*Ak* VIII 18; *ISU* 124-5).

Nella misura in cui ciò avviene, alla prospettiva dogmatica si sostituisce – in maniera completa solo dopo la terza *Critica* del 1790 – quella “regolativa”, per cui il ricorso a concetti di totalità, come quella dell’intero corso storico, può aver una funzione solo euristica, ma non autenticamente conoscitiva. Infine la concezione euristica e regolativa, soprattutto nei tardi anni Novanta, si sposa a una concezione “normativa”, per cui il successo o l’insuccesso storico dipende molto dall’impegno morale che gli uomini approfondono nel modificare la realtà.

La realizzazione della cultura richiede però precise condizioni politico-giuridiche, che consentano al naturale antagonismo umano – la «insocevole socievolezza», dice Kant – di esercitare la sua feconda funzione emulativa senza degenerare nella guerra di tutti contro tutti. Due di queste condizioni indicano momenti fondamentali dello sviluppo storico. La prima è la realizzazione della «costituzione repubblicana», caratterizzata dalla partecipazione del popolo all’esercizio del potere politico (dunque in senso moderno si tratta di una costituzione democratica) e dalla presenza di dispositivi istituzionali che impediscano la degenerazione autoritaria (distinzione dei poteri e regime rappresentativo) (*Ak* VIII 349-53; *PP* 169-73). La seconda istituzione, proiettata su quell’orizzonte cosmopolitico che per Kant costituisce un carattere fondamentale dell’Illuminismo, è una federazione internazionale che promuova la pace perpetua (*Ak* VIII 354-7; *PP* 173-6)⁶.

Lo sfondo comune a queste istituzioni politiche è comunque sempre la realizzazione del diritto, concepito – come si è già accennato – come «l’insieme delle condizioni per mezzo delle quali l’arbitrio dell’uno può accordarsi con l’arbitrio di un altro secondo una legge universale della libertà» (*Ak* VI 230; *MC* 34-5). Il diritto è quindi un sistema di compatibilità delle singole giurisdizioni individuali, così come la morale richiede, quale sua realizzazione minima, l’armonizzazione reciproca delle volontà (e delle azioni che ne conseguono) in modo da conseguire un ordine morale analogo a quello che vige nel mondo fisico. È vero che l’ordine universale del diritto è puramente esteriore, non coinvolgendo le intenzioni dei soggetti, mentre quello morale dà luogo a un “regno dei fini” in cui ciascun individuo, attraverso la sua libera attività autolegislatrice, si riconosce insieme mezzo e fine del costituendo ordine morale. Rimane tuttavia che anche l’ordine giuridico appare in Kant una plausibile premessa dell’ordine morale (così come la “cultura” pragmatica è propedeutica alla moralità, almeno sul piano collettivo della storia). Tant’è che nel delineare la propria

concezione della religione – sia pur ridotta a rivisitazione religiosa della morale – Kant propone un concetto di «comunità etica», nella quale il legislatore non sia il popolo, come nella «costituzione repubblicana», bensì Dio e, di conseguenza, il comando non riguardi soltanto la sfera esterna del diritto, ma anche quella interna del dovere. Ma una comunità etica basata sulla legislazione morale divina è una «chiesa», più precisamente una «chiesa invisibile», che raccoglie idealmente in sé tutti i giusti sotto il governo divino e della quale tutte le chiese visibili non sono che imperfette e transeunti forme preparatorie (*Ak* VI 98-102; *RSR* 137-40).

Malgrado la presenza di oscillanti cautele metodologiche e la costante tensione tra ottimismo normativo e pessimismo antropologico (moralmente, l'uomo è un "legno storto" che non si può raddrizzare), la filosofia della storia di Kant si differenzia da quelle degli altri illuministi per eccesso e per difetto. Per eccesso perché, forte della filosofia pratica trascendentale, Kant imprime alla filosofia della storia una dimensione normativa che nel Settecento non aveva mai avuto, poiché l'avanzamento progressivo era allora demandato più ai meccanismi del processo storico che alla volontà (e al dovere) degli uomini. Per difetto, perché sicuramente viene meno quel senso di finitezza che aleggiava negli scritti di Voltaire, Montesquieu, Lessing o Hume e, seppure in maniera ancora scevra da compromissioni metafisiche, si comincia a respirare quell'aria di universalità e di assolutezza che connoterà le grandi filosofie della storia dell'idealismo.

Bibliografia

Fonti primarie

Le opere di Kant sono citate dall'edizione *Kant's gesammelte Schriften*, a cura della Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (e proscutori), De Gruyter, Berlin-Leipzig 1900 ss., Berlin, Reimer 1910 ss. (citata con la sigla *Ak*, a cui segue l'indicazione del volume in numeri romani e quella delle pagine in numeri arabi).

Le tre *Critiche* sono citate con le seguenti sigle, seguite dalla paginazione dell'edizione originale riportata anche nelle traduzioni italiane:

KpV – *Kritik der praktischen Vernunft* #(**anno?**)#, in *Ak* v (trad. it. *Critica della ragion pratica*, a cura di F. Capra, Laterza, Roma-Bari 2006).

KrV – *Kritik der reinen Vernunft* (A 1781, B 1787), in *Ak* IV e *Ak* III (trad. it. *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 2013).

KU – Kritik der Urtheilskraft #(anno?)#, in *Ak v* (trad. it. *Critica della facoltà di giudizio*, a cura di E. Garroni, H. Hohenegger, Einaudi, Torino 2011).

Per gli altri scritti kantiani si sono tenute in considerazione le seguenti traduzioni (talvolta modificate), a cui si rimanda nel testo con le sigle qui sotto indicate, seguite dai numeri di pagina:

L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio (1763), in *Scritti precritici*, a cura di A. Pupi, Laterza, Roma-Bari 1990, pp. 103-213 (= *UA*).

Indagine sulla distinzione dei principi della teologia naturale e della morale (1764), in *Scritti precritici*, a cura di A. Pupi, Laterza, Roma-Bari 1990, pp. 215-48 (= *DTM*).

Sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica (1766), in *Scritti precritici*, a cura di A. Pupi, Laterza, Roma-Bari 1990, pp. 347-407 (= *SV*).

Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico (1784), in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, a cura di N. Bobbio *et al.*, UTET, Torino 1965, pp. 123-39 (= *ISU*).

Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo? (1784), in *Scritti sul criticismo*, a cura di G. De Flaviis, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 3-12 (= *ILL*).

Fondazione della metafisica dei costumi (1785), a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 1997 (= *FMC*).

Che cosa significa orientarsi nel pensare? (1786), in *Scritti sul criticismo*, a cura di G. De Flaviis, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 13-29 (= *OP*).

La religione nei limiti della semplice ragione (1793, 1794²), in *Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano 1989, pp. 65-216 (= *RSR*).

Per la pace perpetua. Un progetto filosofico (1795), in *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 163-207 (= *PP*).

Quali sono i reali progressi compiuti dalla metafisica in Germania dai tempi di Leibniz e Wolff? (1804 [1796]), in *Scritti sul criticismo*, a cura di G. De Flaviis, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 149-238 (= *PM*).

Metafisica dei costumi (1797), a cura di G. Vidari, riv. N. Merker, Laterza, Roma-Bari 1991 (= *MC*).

Antropologia dal punto di vista pragmatico (1798), a cura di M. Bertani, G. Garelli, Einaudi, Torino 2010 (= *AP*).

Logica (1800), a cura di L. Amoroso, Laterza, Roma-Bari 1990 (= *L*).

Logica di Vienna (1781-82?), a cura di B. Bianco, FrancoAngeli, Milano 2000 (= *LV*).
GROTIUS H. (1625), *De iure belli ac pacis libri tres, in quibus ius nature et gentium item iuris publici precipua explicantur*, Scientia Verlag, Aalen 1993.

LEIBNIZ G. W. (1765), *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, in *Die philosophischen Schriften*, hrsg. von C. I. Gerhardt, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin-Halle 1882, vol. v (trad. it. *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in *Scritti filosofici*, a cura di M. Mugnai, E. Pasini, UTET, Torino 2000, vol. II).

- ID. (1676?), *Von Glückseligkeit*, in *Die philosophischen Schriften*, hrsg. von C. I. Gerhardt, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin-Halle 1890, vol. VII, pp. 90-8.
- MEIER G. F. (1755), *Betrachtungen über die Schranken der menschlichen Erkenntnis*, Gebauer, Halle.
- WOLFF CH. (1750), *Philosophia moralis sive ethica*, Olms, Hildesheim 1970.

Letteratura critica

- ALLISON H. E. (2000), *Kant's Conception of Enlightenment*, in "The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy", VII, pp. 35-44.
- BÖHR CH. (2003), *Philosophie für die Welt. Die Popularphilosophie der deutschen Spätaufklärung im Zeitalter Kants*, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- CASSIRER E. (1932), *Die Philosophie der Aufklärung*, Mohr, Tübingen (trad. it. *La filosofia dell'illuminismo*, La Nuova Italia, Firenze 1998).
- CATALDI MADONNA L., RUMORE P. (Hrsg.) (2011), *Kant und die Aufklärung*, Olms, Hildesheim.
- DE LUISE F., FARINETTI G. (2001), *Storia della felicità. Gli antichi e i moderni*, Einaudi, Torino.
- DÜSING K. (1986), *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, Bouvier, Bonn.
- FALDUTO A. (2014), *The Faculties of the Human Mind and the Case of Moral Feeling in Kant's Philosophy*, De Gruyter, Berlin-Boston (MA).
- GONNELLI F. (1996), *La filosofia politica di Kant*, Laterza, Roma-Bari.
- HESSBRÜGGEN-WALTER S. (2004), *Die Seele und ihre Vermögen. Kants Metaphysik des Mentalen in der "Kritik der reinen Vernunft"*, Mentis, Paderborn.
- HINSKE N. (Hrsg.) (1981), *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatschrift*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- ID. (1986), *Eklektik, Selbstdenken, Mündigkeit – drei verschiedene Formulierungen einer und derselben Programmidee*, in "Aufklärung", I, pp. 5-7.
- ID. (1990), *Die tragenden Grundideen der deutschen Aufklärung. Versuch einer Typologie*, in R. Ciafardone, *Die Philosophie der deutschen Aufklärung*, Reclam, Stuttgart, pp. 407-58.
- ID. (Hrsg.) (1999), *Die Bestimmung des Menschen*, in "Aufklärung", XI.
- HOLZHEY H. (1970), *Kants Erfahrungsbegriff. Quellengeschichtliche und bedeutungsanalytische Untersuchungen*, Schwabe, Basel (trad. it. *Il concetto kantiano di esperienza*, Le Lettere, Firenze 1990).
- KRONER R. (1921-24), *Von Kant bis Hegel*, Mohr, Tübingen.

- KLEMM H. F. (Hrsg.) (2009), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, De Gruyter, Berlin.
- LA ROCCA C. (2004), *Was Aufklärung sein wird. Zur Diskussion um die Aktualität eines kantischen Konzepts*, in "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", LII, pp. 347-60.
- MACOR L. A. (2013), *Die Bestimmung des Menschen (1748-1800). Eine Begriffsgeschichte*, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- MCFARLAND J. D. (1970), *Kant's Concept of Teleology*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- RIEHL A. (1908), *Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System*, Engelmann, Leipzig (2^a ed.).
- RILEY P. (1983), *Kant's Political Philosophy*, Rowman & Littlefield, Totowa (NJ).
- RITTER C. (1971), *Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quelle*, Klostermann, Frankfurt am Main.
- SCHÖNECKER D. (2013), "A Free Will and a Will under Moral Laws Are the Same": *Kant's Concept of Autonomy and His Thesis of Analiticity*, in O. Sensen (ed.), *Kant on Moral Autonomy*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 225-44.
- TAFANI D. (2006), *Virtù e felicità in Kant*, Olschki, Firenze.
- WILLIAMS H. (1986), *Kant's Political Philosophy*, St. Martin's Press, New York.