

*Il rapporto tra etica e diritto.  
Per un'interpretazione comprensiva della morale di Kant*

*Das Verhältnis von Ethik und Recht.  
Für eine umfassende Interpretation der Moral Kants*

Inaugural-Dissertation  
zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie  
an der Ludwig-Maximilians-Universität  
München

vorgelegt von

Alice Ponchio

aus  
Padua (Italien)

Legatoria Artigiana, Padua,  
2010

Deutscher Referent: Herr Professor Julian Nida-Rümelin

Italienischer Referent: Herr Professor Antonio Da Re

Tag der mündlichen Prüfung: 15.04.2009

***Il rapporto tra etica e diritto.***  
***Per un'interpretazione comprensiva della morale di Kant***

|  |    |
|--|----|
| <b>Avvertenza</b> .....  | 7  |
| <br>   |    |
| <b>Introduzione</b> .....  | 11 |
| a. Lo <i>status questionis</i> .....   | 11 |
| b. Proposta interpretativa.....  | 21 |
| <br>   |    |
| <b>I Capitolo: Etica, diritto e imperativo categorico. La prospettiva <i>metaetica</i> e <i>metagiuridica</i></b>      |    |
| <br>   |    |
| <b>Considerazioni preliminari</b> .....  | 27 |
| <br>   |    |
| <b>I Sezione: L'imperativo categorico nell'Introduzione alla <i>Metafisica dei costumi</i></b> .....                   | 31 |
| I. 1. <i>Metafisica dei costumi</i> e <i>Principi metafisici della scienza della natura</i> .....                      | 31 |
| I. 2. <i>Metafisica dei costumi</i> e <i>Tavola delle categorie</i> .....  | 46 |
| I. 3. <i>Metafisica dei costumi</i> e “atto dell’arbitrio in generale” .....   | 51 |
| I. 4. <i>Metafisica dei costumi</i> e leggi della libertà.....   | 55 |
| I. 5. <i>Metafisica dei costumi</i> e <i>Vorarbeiten zu die Metaphysik der Sitten</i> .....                            | 63 |
| <br>   |    |
| <b>II Sezione: L'imperativo categorico nella <i>Dottrina del diritto</i> e nella <i>Dottrina della virtù</i></b> ..... | 70 |
| II. 1. La rilevanza del concetto di possesso nella <i>Dottrina del diritto</i> .....                                   | 71 |
| II. 2. La rilevanza del concetto di fine nella <i>Dottrina della virtù</i> .....                                       | 87 |
| II. 3. “Agisci in modo da trattare l’umanità, così nella tua persona come nella  |    |

|   |     |
|---|-----|
| persona di ogni altro, sempre insieme come fine, mai semplicemente come mezzo.” .....                               | 97  |
| <b>II. 4. “[...] l’idea della volontà di ogni essere razionale come volontà universalmente legislatrice.” .....</b> | 106 |
| <b>Considerazioni finali.....</b>   | 114 |

## **II Capitolo: Etica e diritto. La prospettiva della libertà**

|   |     |
|---|-----|
| <b>Considerazioni preliminari.....</b>  | 123 |
| <b>a. Criteri, obiettivi e fasi dell’indagine.....</b>  | 123 |
| <b>b. La libertà, la struttura dell’azione umana, l’uso interno ed esterno della libertà.....</b> | 125 |

### **I Sezione: Doveri di diritto e doveri di virtù. Tra separazione e coimplicazione**

|  |     |
|--|-----|
| <b>I. 1. Doveri di diritto e doveri di virtù, criteri di distinzione.....</b>  | 133 |
| <b>I. 2. La diversità della legislazione.....</b>  | 135 |
| <b>I. 2. a. La <i>Triebfeder</i>.....</b>  | 135 |
| <b>I. 2. b. Lo <i>Zwang</i>.....</b>   | 149 |
| <b>I. 2. c. Lo <i>Zweck</i>.....</b>   | 157 |
| <b>I. 2. d. La diversità di legislazione: alcune considerazioni.....</b>   | 164 |
| <b>I. 3. Il diverso modo di obbligazione.....</b>  | 166 |
| <b>I. 3. a. Il diverso modo di obbligazione: alcune riflessioni critiche.....</b>                                      | 180 |
| <b>I. 4. Doveri di diritto e doveri di virtù, tra separazione e coimplicazione: aspetti salienti dell’analisi.....</b> | 182 |

### **II Sezione: I doveri perfetti di virtù. Un’anomalia sistematica.....**

|  |     |
|--|-----|
| <b>II. 1.</b> I doveri perfetti di virtù. Leggi per le azioni o per le loro massime? .....     | 187 |
| <b>II. 2.</b> Il diritto dell’umanità.....   | 198 |
| <b>II. 3.</b> I doveri perfetti di virtù. Un’anomalia sistematica. Breve nota riassuntiva..... | 215 |
| <b>Considerazioni finali.....</b>  | 217 |

### **III Capitolo: Il compimento della morale. La prospettiva del tutto**

|   |     |
|---|-----|
| <b>Considerazioni preliminari.....</b>  | 225 |
| <b>1.</b> Il concetto di regno dei fini.....  | 230 |
| <b>2.</b> Il <i>Reich der Zwecke</i> come <i>Reich des Rechtes</i> e come <i>Reich der Tugend</i> ..... | 233 |
| <b>2. 1.</b> <i>Reich des Rechtes</i> e <i>Reich der Tugend</i> come unioni sistematiche.....           | 246 |
| <b>2. 1. a.</b> La repubblica.....  | 247 |
| <b>2. 1. b.</b> Il regno di Dio.....  | 259 |
| <b>2.2.</b> Il regno dei fini. Alcuni spunti di riflessione.....  | 268 |
| <b>3.</b> La destinazione umana.....  | 271 |
| <b>4.</b> La concezione kantiana della storia.....  | 283 |
| <b>4.a.</b> Inizio e svolgimento della storia umana.....  | 284 |
| <b>4. b.</b> Il fine della storia.....  | 300 |
| <b>5.</b> Il rapporto tra comunità etica e comunità giuridica.....                                      | 311 |
| <b>Considerazioni finali.....</b>   | 318 |

**Conclusione**..... 325

**Bibliografia**..... 341

## AVVERTENZA

Tutte le opere di Kant sono state consultate nella versione dell'*Akademie Ausgabe*.<sup>1</sup> Le opere sono state citate secondo l'elenco di abbreviazioni e sigle riportato di seguito. Di norma, alla sigla segue il numero romano del volume dell'edizione dell'Accademia nel quale le opere sono reperibili e il numero arabo della pagina, seguiti a loro volta dal numero di pagina della traduzione italiana, ove reperibile.

Considerando la rilevanza che assume la *Metafisica dei costumi* all'interno di questo lavoro, si è deciso di fornire una propria traduzione; tuttavia, per comodità del lettore, segue sempre l'indicazione della traduzione di Vidari,<sup>2</sup> preceduta dall'avvertenza “*cfr.*”.

Anche per l'*Ethik Kaehler* la traduzione è ad opera della scrivente, ma verrà indicata tra parentesi la traduzione di Guerra,<sup>3</sup> preceduta dall'avvertenza “*cfr.*”. L'*Ethik Kaehler*, inoltre, non verrà citato secondo l'edizione dell'Accademia, ma secondo la recente edizione curata da Stark;<sup>4</sup> il numero di pagina che seguirà la sigla fa pertanto riferimento a questo volume.

Riguardo alla *Critica della ragion pura* è stato indicato il numero delle pagine sia della prima (A), che della seconda edizione (B).

Le *Riflessioni* e le *Lettere* sono individuate da un numero progressivo cui segue il numero romano del volume in cui si trovano e il numero arabo della pagina. Riguardo alle *Riflessioni*, dove ritenuto opportuno, in parentesi è poi indicata la datazione proposta dagli editori.

Sono state utilizzate le seguenti abbreviazioni.

---

<sup>1</sup> *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Reimer (de Gruyter), Berlin 1900 ss.

<sup>2</sup> I. Kant, *La Metafisica dei Costumi*, a cura di G. Vidari, Laterza, Bari 1999<sup>4</sup> (1970<sup>1</sup>).

<sup>3</sup> I. Kant, *Lezioni di Etica*, a cura di A. Guerra, Laterza, Bari 1971.

<sup>4</sup> I. Kant, *Vorlesung zur Moralphilosophie*, hrsg. von W. Stark, mit einer Einl. v. M. Kühn, De Gruyter, Berlin – New York 2004.

|                     |  |
|---------------------|--|
| <b>Anthr.</b>       | <i>Antropologie in pragmatischer Hinsicht</i> (tr. it., <i>Antropologia dal punto di vista pragmatico</i> , in I. Kant, <i>Scritti morali</i> , a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 1970, pp. 541 - 757).  |
| <b>Briefe</b>       | <i>Briefe</i> (tr. it. delle lettere scritte da Kant in I. Kant, <i>Epistolario filosofico 1761 – 1800</i> , a cura di O. Meo, Il Melangolo, Genova 1990. La traduzione delle lettere scritte al filosofo di Königsberg è invece ad opera della scrivente).                        |
| <b>Beantwortung</b> | <i>Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?</i> (tr. it. <i>Risposta alla domanda: cos'è illuminismo?</i> , in I. Kant, <i>Scritti di storia, politica e diritto</i> , a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma – Bari 2003, pp. 45 – 52).  |
| <b>Gemeinspruch</b> | <i>Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis</i> (tr. it., <i>Sul detto comune: “questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica”</i> , in I. Kant, <i>Scritti di storia, politica e diritto</i> , pp. 23 – 161). |
| <b>GMS</b>          | <i>Grundlegung zur Metaphysik der Sitten</i> ( <i>Fondazione della metafisica dei costumi</i> , a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma – Bari 2005).   |
| <b>Idee</b>         | <i>Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht</i> (tr. it., <i>Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico</i> , in I. Kant, <i>Scritti di storia, politica e diritto</i> , pp. 29 – 44).  |
| <b>KrV</b>          | <i>Kritik der reinen Vernunft</i> (tr. it., <i>Critica della ragion pura</i> , a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano 2004).  |

- KpV** *Kritik der praktischen Vernunft* (tr. it., *Critica della ragion pratica*, a cura di V. Mathieu, Bompiani, Milano 2000).
- KU** *Kritik der Urteilskraft* (tr. it., *Critica del giudizio*, a cura di M. Marassi, Bompiani, Milano 2004).
- MAN** *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (tr. it., *Principi metafisici della scienza della natura*, a cura di P. Pecere, Bompiani, Milano 2003).
- MS** *Metaphysik der Sitten* (*Metafisica dei costumi*, tr. it. della scrivente).
- Meth. Dohna** *Vorlesung über Metaphysik*, hrsg. v. Dohna (tr. it. non disponibile).
- Muth. Anf.** *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (tr. it., *Inizio congetturale della storia degli uomini*, in I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, pp. 103 – 117).
- Päd.** *Über Pädagogik* (tr. it., *La Pedagogia*, tr. di F. Rubitschek, La nuova Italia, Firenze 1929<sup>1</sup>, 1971<sup>9</sup>)
- PM** *Vorlesung über Metaphysik* hrsg. von Pölitz, A.A. Metaphysik L<sup>2</sup> (tr. it., non disponibile).
- Proleg.** *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (tr. it., *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che vorrà presentarsi come scienza*, a cura di P. Martinetti, Rusconi, Milano 1995).
- Refl.** *Reflexionen* (*Riflessioni*, tr. it. non disponibile).

|                    |   |
|--------------------|---|
| <b>Relig.</b>      | <i>Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft</i> (tr. it., <i>La religione nei limiti della semplice ragione</i> , in I. Kant, <i>Scritti di filosofia della religione</i> , a cura di G. Riconda, Mursia, Milano 1989, pp. 65 – 216). |
| <b>Streit</b>      | <i>Der Streit der Fakultäten in drei Abschnitten</i> (tr. it., <i>Il conflitto delle facoltà</i> , in I. Kant, <i>Scritti di filosofia della religione</i> , pp. 229 – 308).  |
| <b>Vigilantius</b> | <i>Metaphysik der Sitten Vigilantius</i> ( <i>Metafisica dei costumi Vigilantius</i> , tr. it. non disponibile).  |
| <b>Vorlesung</b>   | <i>Ethik Kaehter</i> (nell’edizione <i>Vorlesung zur Moralphilosophie</i> , hrsg. von W. Stark, mit einer Einl. v. M. Kühn, De Gruyter, Berlin – New York 2004. Trad. it. ad opera della scrivente).  |
| <b>VzM</b>         | <i>Vorarbeiten zur Metaphysik der Sitten</i> ( <i>Lavori preparatori alla metafisica dei costumi</i> , tr. it. non disponibile).  |
| <b>ZeF</b>         | <i>Zum ewigen Frieden</i> (tr. it., <i>Per la pace perpetua</i> , in I. Kant, <i>Scritti di storia, politica e diritto</i> , pp. 163 – 207).  |

# Introduzione

## a. Lo *status questionis*

Chi desideri cimentarsi nell’impresa di comprendere il rapporto tra etica e diritto in Kant non può sottrarsi allo studio della *Metafisica dei costumi* (1797), che in sé comprende una *Dottrina del diritto* (*Rechtslehre*) e una *Dottrina della virtù* (*Tugendlehre*). Considerato da alcuni frutto di una mente ormai segnata e debilitata dalla senilità e, quindi, non degno di indagine, questo testo è sempre risultato ostico anche per quegli studiosi che si sono accostati ad esso senza nutrire particolari pregiudizi. La *Metafisica dei costumi* fu infatti annunciata a più riprese a partire dal 1765, ma venne data alle stampe solo nel 1797, dopo vari e profondi ripensamenti e rimaneggiamenti operati da Kant nei confronti del suo sistema.<sup>5</sup> Essa ha quindi da sempre suscitato, tra i tanti, il problema della sua collocazione all’interno della speculazione kantiana, del ruolo svoltovi e del legame esistente con la filosofia critico-trascendentale.

La storia della sua ricezione può essere sinteticamente divisa in due fasi: in un primo momento l’opera ha attirato su di sé quasi esclusivamente l’attenzione dei filosofi del diritto, che si sono concentrati, appunto, sulla *Rechtslehre*. La *Dottrina della virtù* invece è stata sostanzialmente trascurata fino agli anni sessanta dello scorso secolo, quando la studiosa inglese Mary J. Gregor, con l’opera *Laws of Freedom*,<sup>6</sup> ridestò l’attenzione nei confronti della seconda parte del testo. Da allora si è progressivamente andato sviluppando quello che è stato definito “Kant-Reinassance”,<sup>7</sup> un interesse nei confronti della speculazione morale kantiana caratterizzato dall’esigenza di considerare l’intera produzione del filosofo (quindi, non esclusivamente la *Fondazione* e la seconda *Critica*), per guadagnarne una comprensione adeguata. Tale necessità è nata dalla presa di coscienza del grave danno subito dall’esegesi e dalla ricezione del pensiero morale

<sup>5</sup> A riguardo, si consideri S. Bacin, *Il senso dell’etica. Kant e la costruzione di una teoria morale*, Il Mulino, Bologna 2006.

<sup>6</sup> M. J. Gregor, *Laws of Freedom. A Study of Kant’s Method of Applying the Categorical Imperative in the Metaphysik der Sitten*, Oxford Basil Blackwell, Oxford 1963.

<sup>7</sup> R. Mordacci, *Kant-Reinassance. La riscoperta dell’etica normativa di Kant*, saggio integrativo a I. Kant, *La Metafisica dei costumi*, a cura di G. Landolfi Petrone, Bompiani, Milano 2006, pp. 741 - 798.

kantiano a causa di questa mancanza di completezza;<sup>8</sup> risultato di ciò è uno studio delle opere più tarde di Kant, in particolar modo della *Metafisica dei costumi*, che va via via intensificandosi e approfondendosi. Anche il presente lavoro è espressione di questa esigenza.

Riguardo al rapporto tra etica e diritto, lo studio della letteratura secondaria registra una forte discordanza tra gli interpreti, divisi sostanzialmente tra chi propugna l'indipendenza del diritto kantiano dall'etica e dalla speculazione morale che ha per oggetto l'imperativo categorico e chi sostiene, al contrario, la comune derivazione del diritto e dell'etica dall'imperativo categorico. Quest'ultimo gruppo di interpreti conosce, poi, due varianti: la prima è rappresentata da coloro che affermano la derivazione dell'etica e del diritto dall'imperativo categorico e interpretano teleologicamente il loro rapporto reciproco, cosicché il diritto esisterebbe in funzione dell'etica; la seconda sostiene ugualmente la derivazione dell'etica e del diritto kantiani dalla speculazione morale precedente, ma ne propugna l'indipendenza reciproca.<sup>9</sup> Tali discordanze originano da un disagio che avverte ben presto il lettore della *Metafisica dei costumi* di fronte alla mancanza di una precisa fondazione morale del diritto<sup>10</sup> e, parimenti, di fronte alla mancanza di una delineazione univoca del rapporto che il diritto intrattiene con l'etica. A titolo introduttivo, ricostruirò di seguito lo *satus questionis*, riportando alcune delle interpretazioni più influenti rispetto ai problemi appena esposti.

La tesi dell'indipendenza tra etica e diritto ha come maggiori esponenti Reich,<sup>11</sup> Ebbinghaus,<sup>12</sup> Geismann,<sup>13</sup> Gerhardt,<sup>14</sup> Pogge,<sup>15</sup> Willascheck<sup>16</sup> e, in ambito italiano,

---

<sup>8</sup> Tra i tanti, un esempio di tale *Kant-Reinassance* è J. Rawls, che, in una nota de *Una Teoria della giustizia*, ed. it. a cura di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano 1984, pp. 215 s., esprime l'esigenza di tenere in considerazione i lavori più tardi della filosofia morale kantiana, quali la *Metafisica dei costumi*, gli scritti sulla religione e gli scritti politici, per non perderne di vista il senso autentico.

<sup>9</sup> Nel tracciare questa schematizzazione, mi sono servita, per certi versi, degli strumenti forniti da W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993. Lo studioso infatti individua due linee interpretative nella letteratura secondaria kantiana: la prima viene chiamata “tesi dell'indipendenza” (*Unabhängigkeitsthese*), che ha come massimo esponente Ebbinghaus ed è fautrice di una netta indipendenza tra l'imperativo categorico – e quindi la moralità – e il diritto; la seconda è definita “concezione del diritto moralteleologica” (*moraltheologische Rechtsauffassung*) e individua un rapporto teleologico tra moralità e diritto. In tale rapporto il diritto non sarebbe che la “condizione dell'esercizio della legge morale.” Dal canto suo, lo studioso propone una terza via interpretativa: pur riconoscendo un legame innegabile tra morale e diritto, concepisce infatti il diritto né come completamente indipendentemente dalla morale né come meramente funzionale a essa.

<sup>10</sup> Disagio espresso a chiare lettere da M. Gößl, *Untersuchungen zum Verhältnis von Recht und Sittlichkeit bei Immanuel Kant und Karl Chr. Fr. Krause*, UNI-Druck, München 1961.

<sup>11</sup> K. Reich, *Kant und Rousseau*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1936.

Bobbio.<sup>17</sup> Essi sostengono, argomentando in vario modo, l'impossibilità della derivazione del diritto kantiano dalla legge morale formulata nella *Fondazione* e nella *Critica della ragion pratica*, cioè dall'imperativo categorico. Secondo questi studiosi, l'elemento che ne inficia la plausibilità consisterebbe nel fatto che il diritto kantiano fornisce un insieme di leggi per le azioni, rinunciando alla pretesa, propria dell'imperativo categorico, di fungere da fondamento di determinazione dell'agire.

Ebbinghaus sostiene che l'indipendenza del diritto dalla morale è provata dal particolare tipo di libertà implicato dalla *Rechtslehre* kantiana. La libertà morale viene identificata dallo studioso con il concetto di libertà *positiva*, cioè con la facoltà della ragione di essere autolegislatrice; questa libertà dipenderebbe dalla validità della teoria del fenomeno e del noumeno sostenuta nella *Critica della ragion pura*. La libertà giuridica viene invece qualificata come *negativa*, cioè come capacità di agire non avendo come causa sufficiente gli stimoli sensibili; in quanto tale, avrebbe a che fare esclusivamente con la realtà fenomenica e consisterebbe nella capacità umana di darsi delle regole indipendentemente dagli stimoli naturali. Tali regole, secondo Ebbinghaus, potrebbero essere di qualsiasi tipo e non esclusivamente di carattere intellegibile. La libertà giuridica, da questo punto di vista, non avrebbe quindi come presupposto né la libertà morale, né la speculazione pratica a essa collegata e sarebbe indipendente tanto dalla morale quanto dall'etica kantiane.<sup>18</sup>

Tale interpretazione viene seguita da Geismann e Gerhardt che, in maniera analoga, individuano nella *Rechtslehre* kantiana un insieme di imperativi categorici non fondati

<sup>12</sup> J. Ebbinghaus, *Kants Rechtslehre und die Rechtsphilosophie des Neukantianismus*, in *Gesammelte Schriften*, 2. Bd., hrsg. von H. Oberer und G. Geismann, Bouvier Verlag, Bonn 1988, pp. 231 – 248, *Die Strafen für Tötung eines Menschen nach Prinzipien einer Rechtsphilosophie der Freiheit*, in *ibidem*, pp. 283 – 380, *Kant und das 20. Jahrhundert*, in *Gesammelte Schriften*, 3. Bd., hrsg. von H. Oberer und G. Geismann, Bouvier Verlag, Bonn 1990, pp. 151 – 173.

<sup>13</sup> G. Geismann, *Ethik und Herrschaftsordnung*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1974.

<sup>14</sup> V. Gerhardt, *Recht und Herrschaft. Zur gesellschaftlichen Funktion des Rechtes in der Philosophie Kants*, «Rechtstheorie», 12 (1981), pp. 53 – 94.

<sup>15</sup> T. Pogge, *Is Kant's Rechtslehre a 'Comprehensive Liberalism'?*, in *Kant's Metaphysics of Morals – Interpretative Essays*, edit. by M. Timmons, Oxford University Press 2002, pp. 133 - 158.

<sup>16</sup> M. Willaschek, *Why the Doctrine of Right does not belong in the Metaphysics of Morals*, in «Jahrbuch für Recht und Ethik», 5 (1997), pp. 205 – 227; *Which Imperatives of right? On the Non-Perscriptive Character of Juridical Laws in Kant's Metaphysics of Morals*, in *Kant's Metaphysics of Moral: Interpretative Essays*, edit. by M. Timmons, Oxford University Press, New York 2002, pp. 65 – 87; *Recht ohne Ethik? Kant über die Gründe, das Recht nicht zu brechen*, in *Kant im Streit der Fakultäten*, hrsg. von V. Gerhardt, Walter de Gruyter, Berlin - New York 2005, pp. 188 – 204.

<sup>17</sup> N. Bobbio, *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*, Giappichelli, Torino 1969<sup>2</sup>.

<sup>18</sup> Riguardo la distinzione tra morale ed etica in Kant, si consideri quanto espresso a p. 21 s. di questa Introduzione.

moralmente. Alla morale, infatti, apparterrebbe secondo i due studiosi una prospettiva indirizzata esclusivamente ai motivi dell’agire, cioè caratterizzata dalla pretesa che le proprie leggi siano fondamento di determinazione della volontà. Tale pretesa sarebbe invece estranea al diritto kantiano, che non fornirebbe una massima d’azione, ma un criterio per la conformità dell’azione alla legge. “Perciò” conclude Geismann “non è necessario il presupposto della libertà della volontà”,<sup>19</sup> presupposto necessario invece per l’etica. Data la sua estraneità alla pretesa morale, non si può sostenere – afferma Gerhardt – la fondazione del diritto nella morale ma, piuttosto, la sua derivazione dalla ragion pratica. In questo senso, i doveri di diritto rappresenterebbero degli imperativi categorici della ragion pratica di carattere *non morale*; Gehhardt tuttavia non specifica ulteriormente questo concetto.

Anche Bobbio sostiene la *non-fondabilità* del diritto nella morale kantiana sulla base della differenza tra volontà etica e volontà giuridica: mentre infatti la prima sarebbe autonoma, quella giuridica si presenterebbe come eteronoma. A differenza dell’imperativo etico, quello giuridico non comanderebbe quindi categoricamente, ma ipoteticamente: “Se una volontà si determina per un oggetto esterno, e quindi è eteronoma, è segno che l’imperativo non ha prescritta un’azione buona in se stessa, ma un’azione il cui compimento viene fatto dipendere dalla volontà di raggiungere l’oggetto esterno del proprio desiderio. Viceversa, se la volontà è autonoma, è segno che l’imperativo è categorico, cioè ha prescritto un’azione buona in se stessa. A rigore dunque, si dovrebbe ammettere senza bisogno di ulteriore prova che, attribuita la

---

<sup>19</sup> Cfr. Geismann, *Ethik und Herrschaftsordnung*, pp. 56 – 59. Si oppone dichiaratamente a Ebbinghaus e a Geismann, ritenuti i maggiori esponenti della tesi dell’indipendenza, F. Tretter, *Willkürfreiheit, Freiheit, Recht und Rechtsgültigkeit bei Kant*, in *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*, 3. Bd., hrsg. von H. Oberer, Königshausen & Neumann, Würzburg 1997, pp. 201 – 291, che concepisce la libertà come un tipo di libertà trascendentale nel senso di una *Selbststurzspringlichkeit* (*auto-originarietà*). La libertà dell’arbitrio, sostiene lo studioso, consiste tanto nella sua indipendenza dai desideri e dalle inclinazioni sensibili, quanto nel suo essere determinabile dalla ragion pratica. Porre tale libertà, come Ebbinghaus, al di là della libertà trascendentale significa inserire l’arbitrio nell’ambito della causalità naturale, ambito caratterizzato da assenza di libertà. Errore fondamentale di tale posizione sarebbe, secondo Tretter, quello di non aver distinto e di aver invece confuso tra loro due tipi di condizioni del diritto: la condizione di validità (*Geltungsvoraussetzung*) e quella della sua origine (*Entstehungsvoraussetzung*). Operare una tale distinzione permetterebbe invece di far luce sul rapporto tra la morale e il diritto kantiano: la libertà trascendentale e il principio di autodeterminazione della volontà costituiscono infatti le condizioni di validità del diritto, non le condizioni della sua origine. Il diritto, in altri termini, non necessita della moralità per aver luogo e per essere compiuto. Le sue leggi, tuttavia, per essere valide in quanto tali, devono avere, come presupposto, la libertà trascendentale e il principio di autodeterminazione della volontà. Se così non fosse, infatti, esse non sarebbero altro che regole deterministiche del meccanismo naturale.

qualifica di eteronoma alla volontà giuridica, sia da attribuirsi la qualifica di ipotetico al comando giuridico.”<sup>20</sup>

Pogge, dal canto suo, sviluppa in questo modo l’argomento a sostegno della tesi dell’indipendenza: innanzitutto, egli identifica il *Recht* kantiano con la condizione giuridica (*Rechtszustand*). La *Dottrina del diritto* (*Rechtslehre*) viene poi concepita come quella particolare teoria che riguarda il modo in cui il diritto dovrebbe essere stabilito e mantenuto; essa viene descritta come un gioco (*Rechtslehre game*) riguardante tutte le persone che agiscono esternamente. Tale gioco sarebbe binario e dividerebbe le azioni in *giuridicamente permesse* e *non giuridicamente permesse*, mentre il suo teorema fondamentale consisterebbe nel fatto che un’azione è giusta “se e solo se il suo impedimento è sbagliato”. La condizione indispensabile dello stato giuridico e del diritto viene intesa da Pogge come empirica, non a priori, poiché ciò che muoverebbe il soggetto ad agire secondo le leggi giuridiche sarebbe sempre un interesse di carattere personale, egoista e prudenziale. Il diritto kantiano non si fonderebbe, pertanto, nella morale e ne è indipendente, anche se tale indipendenza non è reciproca, conclude lo studioso: “Sviluppare la sua *Rechtslehre* come parte della sua *Metafisica dei costumi* ha senso perché Kant vuole mostrare che essa ha una base nella moralità, che è l’unica dottrina del *Recht* che si accorda con la sua filosofia morale. Mostrando che M [= *Morale*] contiene R [= *Dottrina del diritto*], Kant stabilisce solamente una dipendenza unilaterale di M nei confronti di R; stabilisce che il fallimento di R comporterebbe il fallimento di M, che M non può essere valida senza R. Ma questo non significa certamente che R sia dipendente da (non possa essere valida senza) M.”<sup>21</sup> In altri termini, accettare la filosofia morale kantiana significa accettare anche la *Dottrina del diritto*; ciò tuttavia non implica che accettare la *Dottrina del diritto* significhi accettare anche la filosofia morale kantiana.

L’analisi di Willascheck porta alle estreme conseguenze la difficoltà di sostenere la fondazione morale del diritto kantiano: egli giunge infatti non solo a propugnare l’impossibilità di considerare le norme giuridiche come imperativi categorici ma a negarne la stessa capacità prescrittiva. L’analisi si muove in questo modo: dapprima viene distinto il concetto di “agire conformemente all’imperativo” (cioè di agire come esso comanda) da quello di “obbedirvi” (cioè di agire *perché* lo comanda l’imperativo).

<sup>20</sup> Bobbio, *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*, pp. 109 s.

<sup>21</sup> Pogge, *Is Kant’s Rechtslehre a ‘Comprehensive Liberalism’?*, p. 151, parentesi quadre mie.

Viene poi individuato nella richiesta di essere obbedito ciò che fa del comando morale un imperativo categorico; in altri termini, l'elemento che conferisce prescrittività all'imperativo categorico consisterebbe, secondo Willascheck, nella sua richiesta di essere obbedito. Le leggi giuridiche tuttavia non muovono nei confronti del soggetto una tale pretesa, ma richiedono solo che l'agente si comporti in maniera a loro conforme; esse, quindi, sono *normative* “perché definiscono uno standard di giustezza non-fattuale, ma, paradossalmente, non possono *prescrivere, comandare* o *esigere* che coloro cui si rivolgono agiscano conformemente a quello standard.”<sup>22</sup> Secondo lo studioso, dato che il comando del diritto è esterno, cioè dato che pretende esclusivamente un'osservanza esterna, “il carattere prescrittivo della legge diviene invisibile: ciò che rimane sono autorizzazioni a costringere gli altri a un comportamento giusto”.<sup>23</sup>

Al di là dei singoli argomenti qui brevemente esposti, è bene sottolineare che la preoccupazione di fondo di coloro che propugnano la tesi dell'indipendenza è quella di fondare e garantire, per la sfera giuridica e per quella etica, l'indipendenza reciproca su cui Kant nel corso della propria opera aveva insistito. Ciò che essi vogliono evitare è un'eticizzazione del diritto, da un lato, e una giuridicizzazione dell'etica, dall'altro. I risultati di tali posizioni tuttavia coincidono, di fatto, con un'esclusione del diritto kantiano dalla morale, cioè dall'insieme di quei principi universalmente validi che regolano l'azione umana, e con la sua trasformazione in un meccanismo, o gioco, empiricamente determinato in cui il soggetto non agisce autonomamente.<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> Willascheck, *Why the Doctrine of Right does not belong in the Metaphysics of Morals*, p. 71.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 86.

<sup>24</sup> Flikschuh, *Kant and Modern Political Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, pp. 80 – 112, desidera presentare un'alternativa tanto alla lettura prudenziiale del diritto kantiano quanto alla sua eticizzazione. L'errore delle due posizioni consisterebbe, secondo la studiosa, nell'aver individuato solo due moventi dell'agire: il rispetto per il dovere e l'interesse privato. Data questa impostazione, la lettura prudenziiale, preoccupata di evitare l'eticizzazione del diritto e di differenziarlo dall'etica, sostiene tale differenza attribuendo ai due ambiti della morale due diversi tipi di moventi: il dovere all'etica e l'interesse privato al diritto. L'eticizzazione del diritto deriverebbe invece dalla volontà di salvaguardare al suo interno il concetto di autonomia. Se si rimane dentro a questo schema concettuale, queste sono le uniche due posizioni possibili; la studiosa invece propone una terza via, che nasce dalla rivalutazione del ruolo svolto dai desideri economici all'interno del diritto, desideri che costituirebbero un importante aiuto per la costrizione, ma che non rappresenterebbero, al tempo stesso, il fondamento del principio di giustizia.

Contro questa linea interpretativa si sono schierati numerosi autori,<sup>25</sup> che sostengono invece che etica e diritto rispondano alla pretesa della ragione di controllare e guidare la prassi umana e che, in quanto legislazioni della ragion pratica, derivino dall'imperativo categorico. Esporrò di seguito alcune delle argomentazioni più autorevoli e originali.

Secondo la Gregor<sup>26</sup> *Rechtslehre* e *Tugendlehre* deriverebbero dalla combinazione del principio formale dell'autonomia della ragione pura pratica (che la volontà si determini da sé all'azione, indipendentemente dagli impulsi sensibili) con la seconda formula dell'imperativo categorico (“Agisci in maniera tale da usare l'umanità sia nella tua persona che in quella altrui sempre come fine e mai solamente come mezzo”).<sup>27</sup> L'insieme di questi elementi produrrebbe due effetti nel diritto: innanzitutto, il fatto che l'autonomia non si verificherebbe come indipendenza assoluta dall'impulso sensibile, ma come indipendenza dall'impulso sensibile *del momento*. Il secondo effetto consisterebbe nel fatto che nel diritto l'uomo, per giungere ai propri scopi, sarebbe autorizzato a utilizzare gli altri individui come mezzi, *purché* costoro accettino tale trattamento. In questo senso, il concetto di diritto secondo la Gregor, implicherebbe tanto la costrizione esercitata dagli altri uomini quanto quella esercitata dalla propria ragione: nonostante la costrizione sia esercitata dalla volontà altrui, permarrebbe infatti l'istanza dell'autonomia razionale, caratteristica dell'imperativo categorico. Rimarrebbe cioè la consapevolezza che le azioni previste dall'obbligazione giuridica sono doveri, ma tale consapevolezza non *vuole* essere presa in considerazione dal diritto; se ne occupa invece l'etica, in cui l'autonomia si realizza come determinazione all'agire per il puro motivo del dovere.

---

<sup>25</sup> Oltre agli studiosi che citerò nel corpo del testo, altri esponenti di questa linea interpretativa sono W. Metzger, *Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus*, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1917; J. Ritter, *Zum Primat des Rechts bei Kant und Hegel*, in *Recht und Ethik. Zum Problem ihrer Beziehung im 19. Jahrhundert*, hrsg. von J. Blühdorn und J. Ritter, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1970, pp. 77 – 84; M. Sena, *Etica e cosmopolitismo in Kant*, Parallelo 38, Reggio Calabria 1976; G. Tonelli, *L'etica kantiana, parte della metafisica*, in *Da Leibniz a Kant. Saggi sul pensiero del settecento*, a cura di C. Cesa, Prismi, Napoli 1987; L. A. Mulholland, *Kant's System of Rights*, Columbia University Press, New York 1990; A. Müller, *Das Verhältnis von rechtlicher Freiheit und sittlicher Autonomie in Kants Metaphysik der Sitten*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1996; K. R. Westphal, *A Kantian Justification of Possession*, in *Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, edit. by M. Timmons, Oxford University Press, New York 2002 pp. 89 – 109; M. A. Cattaneo, *Dignità umana, pace perpetua, critica della politica nel pensiero di Kant*, in *Kant e la filosofia del diritto*, a cura di M. A. Cattaneo, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2005, pp. 7 – 22.

<sup>26</sup> Gregor, *Laws of Freedom*.

<sup>27</sup> GMS, IV 429 (tr. it., 91).

Anche Kersting<sup>28</sup> e Höffe<sup>29</sup> interpretano etica e diritto kantiani come due forme di specializzazione (il primo) o di applicazione (il secondo)<sup>30</sup> dell'imperativo categorico. In particolar modo, contro la tesi dell'indipendenza, Kersting invita a distinguere tra il piano della *fondazione* e quello della *realizzazione*: le due parti della *Metafisica dei costumi* si originerebbero infatti dall'imperativo categorico e dalla libertà trascendentale,<sup>31</sup> mentre si differenzierebbero nella *realizzazione*. Da questo punto di vista, il diritto, a differenza dell'etica, attuerebbe l'imperativo categorico rinunciando ad assumere, come oggetto del proprio comando, l'idea del dovere per il dovere (*pflichtmäßig aus Pflicht handeln*).

Dal canto suo Ludwig<sup>32</sup> sostiene che, anche se il diritto non pretende che il dovere venga compiuto per dovere, non esclude che ci si possa determinare mediante la consapevolezza della legge. Il concetto di obbligazione è infatti un concetto che appartiene alla legge e non a una specifica legislazione, etica o giuridica che sia; ciò che può essere considerato come giuridico o etico è unicamente il piano della determinazione del nostro arbitrio. In questo senso, mentre il diritto chiede all'agente di agire avendo consapevolezza della legge, e quindi di *essere persona*, di essere *causa libera* e di esserlo in quanto capace di produrre qualcosa in conformità alla legge

<sup>28</sup> W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit, e Kant über Recht*, Mentis, Paderborn 2004.

<sup>29</sup> O. Höffe, *Kants Begründung des Rechtszwangs und der Kriminalstrafe*, in *Rechtsphilosophie der Aufklärung*, hrsg. von R. Brandt, Walter de Gruyter, Berlin – New York 1982, pp. 335 – 375, e *Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990.

<sup>30</sup> Anche D. O. Dahlstrom, *Ethik, Recht und Billigkeit*, in «Jahrbuch für Recht und Ethik», 5 (1997), pp. 55 - 72, sostiene che nella *Metafisica dei costumi* sia contenuta l'*applicazione* dei principi morali universali alla natura dell'uomo. Tale applicazione, specifica lo studioso, è da intendersi nel senso di una deduzione, in cui la premessa maggiore sarebbe l'imperativo categorico, quella minore la sussunzione di determinate azioni sotto la condizione della legge universale contenuta nella premessa maggiore, e, infine, la conclusione coinciderebbe con la legge universale del diritto. A questo tipo di deduzione ne viene opposto un altro, così costruito: 1. Agisci secondo una massima che al tempo stesso può valere come legislazione universale (regola universale). 2. Ci sono azioni esterne che concordano con la legge universale (sussunzione della condizione). 3. Agisci esternamente in modo che l'uso libero del tuo arbitrio possa esistere insieme con la libertà di ciascuno, conforme ad una legge universale. Una deduzione di tale genere contiene una *methabasis eis allo genos*, fa notare Dahlstrom: il principio del diritto, che si riferisce ad azioni esterne, viene sussunto infatti sotto la legge morale delle azioni, che si caratterizza attraverso una massima, cioè attraverso qualcosa di interno. Legittima è invece, secondo Dahlstrom, solo quella deduzione che utilizza il concetto di obbligazione (cioè di "necessità di un'azione libera sotto l'imperativo categorico"); essa si costruisce così: 1. Tutte le azioni che vengono assunte secondo una massima che può essere al tempo stesso legge universale sono costrittive. 2. Alcune azioni che concordano con la legge universale sono esterne. 3. Allora alcune azioni che sono esterne sono costrittive (cioè azioni necessarie secondo l'imperativo categorico).

<sup>31</sup> In questo senso in entrambe le opere Kersting definisce come fondativi per l'obbligazione giuridica l'esperienza morale del *sollen* rappresentato dal *Faktum der Vernunft* in cui consiste la legge morale.

<sup>32</sup> B. Ludwig, *Whence Public Right? The Role of Theoretical and Practical Reasoning in Kant's Doctrine of Right*, in *Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, ed. by M. Timmons, Oxford University Press, New York 2002, pp. 159 - 183.

morale, non pretende - a differenza dell’etica - che il soggetto agisca *in base* a tale legge.

Kaulbach<sup>33</sup> si pone sulla stessa linea d’onda degli esegeti fin qui considerati, sostenendo la fondazione kantiana della *Dottrina del diritto* e di quella *della virtù* sui fondamenti trascendental-filosofici individuati nella secondo *Critica*. L’analisi di tale interprete si concentra, in particolar modo, sulla filosofia del diritto, la cui derivazione viene considerata conforme al metodo trascendentale. Ciò che, infatti, conferirebbe all’imperativo categorico e alle norme giuridico-morali un fondamento di possibilità sarebbe l’assunzione, da parte dell’uomo, di un punto di vista universale. Tale assunzione implicherebbe una trascendentalizzazione, ovverosia un processo di astrazione nei confronti del “mondo della vita”. In questo senso i concetti della *Metafisica dei costumi* conterrebbero la realtà empirica dei rapporti umani in forma trascendentalizzata, perché appartenenti all’esperienza ma al tempo stesso privi del suo contenuto empirico.

Originale è, poi, l’interpretazione fornita da Rawls nelle sue *Lezioni di storia della filosofia morale*,<sup>34</sup> in cui i doveri di diritto e i doveri di virtù sono considerati come risultato di ciò che egli chiama *costruttivismo kantiano*, cioè di una specificazione di entrambi i tipi di doveri sulla base della *procedura dell’imperativo categorico*. Tale procedura rappresenta il modo con cui l’imperativo categorico viene applicato a noi, come esseri umani abitanti di un mondo sociale; essa deve avvenire sulla base di due condizioni: la *condizione di contenuto* e la *condizione di libertà*. La prima richiede che la procedura non sia solamente formale, ma che possegga “una struttura sufficiente a specificare i requisiti della deliberazione morale in modo che il numero delle massime giudicate adatte o inadatte a essere trasformate in leggi universali sia sufficientemente grande”. La seconda condizione impone alla procedura di esibire “l’imperativo categorico, e con esso la legge morale, come un principio di autonomia, in modo che, attraverso la nostra consapevolezza di questa legge in quanto per noi supremamente autorevole e regolativa (per come si applica a noi attraverso l’imperativo categorico e la

---

<sup>33</sup> F. Kaulbach, *Studien zur späten Rechtsphilosophie Kants und ihrer transzendentalen Methode*, Königshausen + Neumann, Würzburg 1982.

<sup>34</sup> J. Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge 2000 (tr. it. *Lezioni di storia della filosofia morale*, a cura di B. Herman, trad. it. di P. Palminiello, Feltrinelli, Milano 2004, pp. 155 - 347).

sua procedura), ci sia possibile riconoscere che siamo liberi.”<sup>35</sup> Irrinunciabile per l’applicazione è poi la considerazione dei “bisogni umani veri” e la mancata informazione riguardo al posto che occupiamo nel mondo (nella posizione originaria).<sup>36</sup>

La procedura si svolge considerando (a) una massima “razionale e sincera”, passando alla sua (b) generalizzazione e poi alla (c) trasformazione di tale generalizzazione in una legge di natura. L’ultimo passaggio (d) consiste nella determinazione precisa dell’ordine di natura (definito da Rawls “mondo sociale alterato”) che si produce mediante tale legge. Tramite questo procedimento costruttivistico si formerebbe il contenuto della dottrina, ovverosia la totalità degli imperativi categorici particolari: i doveri di diritto e i doveri di virtù. A differenza dell’imperativo categorico della prima formulazione, spiega Rawls, i doveri giuridici ed etici non sono *a priori*, nel senso che non derivano unicamente dalla ragion pratica pura: la loro formulazione richiede la procedura dell’imperativo categorico e la considerazione di alcuni elementi empirici, quali “i bisogni umani veri” o le conseguenze. Nonostante la presenza di tali elementi empirici, tuttavia, i doveri etici e giuridici non verrebbero privati dell’incondizionatezza propria dell’imperativo categorico.<sup>37</sup>

Al di là delle varie argomentazioni fornite dai diversi autori, è bene sottolineare come la preoccupazione fondamentale di questa linea interpretativa sia, da un lato, quella di rivendicare il legame esistente tra morale e diritto kantiani, dall’altro, quella di mantenere distinte la *Dottrina del diritto* e quella *della virtù*, nonostante la loro comune origine. Alcuni studiosi, che hanno argomentato a favore della fondazione morale del diritto kantiano, sono tuttavia giunti a concepire la *Rechtslehre* come finalisticamente

---

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 176.

<sup>36</sup> Tale concetto viene spiegato da Rawls in *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford – Melbourne - Cape Town 1972, cui rimando.

<sup>37</sup> In *Acting on Principle. An Essay on Kantian Ethics*, Columbia University Press, New York and London 1975 anche O’Neill propone un’interpretazione “costruttivistica” della derivazione di etica e diritto dall’imperativo categorico. La procedura costruita dalla O’Neill assume come elementi chiave i due “tests” enunciati da Kant in GMS, IV 423 s. (tr. it., 81): quello della contraddizione nel pensiero e quello della contraddizione nella volontà. Il primo test permetterebbe, secondo la studiosa, di derivare il principio del diritto e i doveri giuridici dall’imperativo categorico, il secondo test permetterebbe la derivazione del principio etico e dei doveri di virtù. È bene notare che, pur condividendo con Rawls l’idea “anti-intuizionista” secondo cui il contenuto della morale non è autoevidente, il costruttivismo di O’Neill è tuttavia differente da quello rawlsiano. Esso non comporta, infatti, l’artificio della posizione originaria né l’orizzonte della cooperazione civile, ma sottolinea l’aspetto procedurale nell’applicazione dell’imperativo categorico e nella formulazione del giudizio morale.

orientata all’etica. Da questo punto di vista il diritto non sarebbe altro che la “condizione dell’esercizio della legge morale.”<sup>38</sup>

Sostenitori di questa posizione, definita da Kersting “concezione moral-teleologica del diritto” (*moralteleologische Rechtsauffassung*),<sup>39</sup> sono Scheiber<sup>40</sup> e Dulkeit.<sup>41</sup> Quest’ultimo, in particolar modo, definisce l’imperativo categorico come “necessità di un’azione per rispetto della legge” e come un “dovere universalmente etico” (*allgemein-ethische Pflicht*). Esso coincide con la costrizione etica (*obligatio etica*), cioè con l’ordine di fare il dovere per il dovere; tale costrizione costituirebbe, secondo lo studioso, la forma uguale e unitaria secondo cui i doveri di diritto e di virtù si presentano. *Rechts-* e *Tugendpflichten* non sarebbero, quindi, che due forme di un unico principio. Riguardo ai doveri di diritto, ciò che vi conferirebbe lo *status* di doveri sarebbe il fatto che essi si trovano sotto l’obbligazione universalmente etica. Da questo punto di vita, la loro funzione sarebbe quella di limitare la libertà empirica dell’arbitrio per permettere la realizzazione degli effetti della libertà trascendentale, ovverosia ai fini della realizzazione dell’etica.

## b. Proposta interpretativa

Nonostante il rigore e l’autorevolezza delle interpretazioni sopra presentate, nel corso del mio studio il confronto con i testi kantiani ha fatto emergere in esse una certa carenza di chiarezza terminologica e una generale parzialità nelle analisi. La mancanza di chiarezza più grave riguarda la distinzione tra il significato del concetto di “morale” e quello di “etica”. Kant stesso fece un uso dei due termini, che lascia una certa opacità sulla loro distinzione semantica, tanto da far pensare talvolta che possiedano lo stesso significato; ciononostante, dalle opere kantiane emerge l’impossibilità di tracciare tale equivalenza. Un’indicazione particolarmente preziosa a riguardo è fornita dall’*Introduzione alla Dottrina della virtù*, lì dove Kant prende le distanze dall’identificazione tradizionale dell’etica con l’intera filosofia morale (*Sittenlehre*).

<sup>38</sup> Rawls, *Lezioni di storia della filosofia morale*, p. 176.

<sup>39</sup> Kersting *Wohlgeordnete Freiheit*, pp. 142 – 151.

<sup>40</sup> L. H. Schreiber, *Der Rechtsbegriff in der Philosophie Kants*, Walter de Gruyter & Co. Berlin, 1966, pp. 42 s.

<sup>41</sup> G. Dulkeit, *Naturrecht und positives Recht bei Kant*, Scientia Verlag Aalen, Darmstadt, 1987.

Egli spiega di volere invece usare il termine “etica”, o “Dottrina della virtù”, per indicare l’insieme dei doveri morali non coercibili esternamente, e il termine “Dottrina del diritto” per designare quei doveri morali imponibili anche esternamente.<sup>42</sup> Un altro elemento importante per la comprensione della distinzione dei concetti in questione è, poi, costituito dalla qualificazione anche dei doveri di diritto come “leggi morali”; queste sono le parole utilizzate da Kant:

“Queste leggi della libertà si chiamano, a differenza delle leggi di natura, leggi morali. In quanto si riferiscono semplicemente alle azioni esterne e alla loro conformità a legge, si chiamano giuridiche; se invece pretendono di dover essere esse stesse (le leggi) fondamenti di determinazione delle azioni, allora sono etiche”.<sup>43</sup>

Infine, nello scritto *Per la pace perpetua lo status di morale* viene attribuito anche al diritto.<sup>44</sup> Questi passi brevemente esposti utilizzano il concetto di “morale” per indicare la parte della filosofia che fornisce principi razionali a priori per l’uso generale della libertà nella prassi umana. In quanto dottrine di doveri razionali a priori, etica e diritto fanno parte della morale in qualità di sue specificazioni: *Rechts-* e *Tugendlehre* non si occupano infatti della determinazione generale della libertà, ma, rispettivamente, del suo uso esterno e di quello interno. I concetti di “etica” e di “morale” non sono quindi equivalenti e una loro sovrapposizione semantica è del tutto implausibile dal punto di vista kantiano. Tale aspetto non può essere ignorato in un’analisi sul rapporto tra etica e diritto in Kant, pena il rischio di una lettura viziata dell’oggetto d’indagine.

La tesi che interpreta etica e diritto come indipendenti e quella che difende la concezione moral-teleologica, pur presentandosi come diametralmente opposte, sono accomunate proprio dalla mancata distinzione tra i due concetti appena considerati e dalla loro indebita sovrapposizione. Così, la tesi dell’indipendenza, che fa propria la

<sup>42</sup> MS, VI 379 (cfr. 227).

<sup>43</sup> *Ivi*, VI 214 (cfr. 15).

<sup>44</sup> Il filosofo di Königsberg, argomentando contro la “discordanza tra la morale e la politica, nella prospettiva della pace perpetua”, scrive: “La morale è già in se stessa una prassi in senso oggettivo, come insieme di leggi incondizionatamente imperative secondo cui dobbiamo agire, ed è un’evidente assurdità, dopo che a questo concetto del dovere sia stata riconosciuta la sua autorità, voler ancora affermare che tuttavia ciò non si possa fare. [...] di conseguenza non può darsi nessun conflitto della politica, come dottrina applicata del diritto, con la morale, sempre come dottrina, ma teorica” (ZeF, VIII 370; tr. it., 188).

preoccupazione kantiana di difendere lo svincolamento reciproco tra etica e diritto, identificando “etica” con “morale”, giunge a negare la fondazione morale del diritto. Se infatti il diritto fosse moralmente fondato, sarebbe anche eticamente fondato, quindi, non più indipendente dall’etica. La concezione moral-teleologica, invece, che sostiene l’appartenenza del diritto alla morale kantiana, non distinguendo i significati di morale e di etica, interpreta il diritto come parte dell’etica, anzi come una sua funzione.

Di fronte a queste imprecisioni, che segnano tanto la tesi dell’indipendenza quanto quella moral-teleologica, parrebbe più plausibile la posizione che interpreta etica e diritto a partire dalla distinzione tra fondamento e realizzazione, la tesi, cioè, secondo cui essi si originerebbero dall’imperativo categorico, ma si differenzierebbero sul piano della realizzazione. Il confronto con i testi kantiani rivela però anche in tale proposta interpretativa una certa mancanza di chiarezza terminologica relativa, qui, al concetto di realizzazione. Esso può essere inteso infatti almeno in due modi: 1. come messa in pratica del principio etico e di quello giuridico all’interno degli spazi della prassi umana di loro competenza per mezzo di una legislazione appropriata; 2. come raggiungimento dei fini interni alla legislazione etica e a quella giuridica. La distinzione di questi due significati non consente di interpretare il rapporto tra etica e diritto in termini di semplice separazione; come metterò in luce nel corso della mia analisi, se è vero che Kant insiste sulla loro indipendenza reciproca, è parimenti vero che esiste tra la legislazione etica e quella giuridica una certa correlazione, che richiede di essere compresa.

Le tesi prese in considerazione sono, poi, segnate da una certa unilateralità, dovuta al fatto che l’indagine del rapporto tra etica e diritto viene in esse condotta da uno specifico e parziale punto di vista. Ciò porta tutt’e tre le interpretazioni testé richiamate a mettere in rilievo alcuni importanti aspetti dell’oggetto di indagine ma, al tempo stesso, a trascurarne altri di pari importanza. La tesi dell’indipendenza, infatti, privilegia l’angolo visuale della libertà esterna (del diritto), giungendo a sostenere l’incompatibilità del diritto con la morale kantiana; la concezione moral-teleologica del diritto, si pone invece dal punto di vista delle libertà interna (dell’etica), perdendo di vista la specificità della libertà esterna, tanto da interpretare la *Rechtslehre* in funzione della *Tugendlehre*. Infine, la posizione che distingue tra “fondazione” e “realizzazione”

privilegia la prospettiva della “fondazione” e non sfrutta appieno le opportunità offerte da quella della “realizzazione”.

Non si può affermare che il rapporto tra etica e diritto venga delineato in maniera univoca da Kant tanto che, se per certi versi sembra porsi nei termini di un’indipendenza reciproca, per molti altri pare profilarsi una certa correlazione tra i due ambiti della morale. A mio parere, tuttavia, questa carenza di univocità nei testi kantiani non deve spingere a cercare un angolo visuale che permetta di assorbire le difficoltà, ma essa stessa sembra suggerire la chiave di analisi; non una chiave che ingabbi il rapporto tra etica e diritto entro uno schema rigido, ma che permetta di considerarlo, come attraverso un caleidoscopio, da prospettive differenti, capaci di afferrare in maniera più completa possibile le sue diverse sfaccettature. La mia proposta interpretativa è, infatti, quella di non privilegiare alcun punto di vista, ma di arrivare a comprendere l’oggetto d’analisi, prendendo in considerazione diverse prospettive.

Il tentativo di indagare il rapporto tra etica e diritto in questo modo non è, peraltro, un procedimento antikantiano, ma conforme allo stile del filosofo di Königsberg, che, in momenti cruciali della propria ricerca, si pose da differenti prospettive per l’analisi di questioni complesse. Esempi di ciò sono il gioco di punti di vista in cui si svolgono le diatribe tra tesi e antitesi nelle antinomie in cui cade la ragione nel suo uso speculativo e pratico, così come quella tra determinismo naturale e libertà della *Critica del giudizio*. Mentre in questi casi, tuttavia, le prospettive assunte sono, rispettivamente, quella del fenomeno e del noumeno, e le antinomie vengono superate considerando l’oggetto in questione come sottoposto tanto alle leggi e alla causalità naturali quanto a quelle della libertà, diversamente avviene nella mia ricerca.

La decisione di seguire il suggerimento kantiano di assumere diverse angolature non ha comportato di seguirne lo svolgimento antinomico, ma di recuperarne il senso, quello, cioè, che la ragione non si assopisca “in una convinzione immaginaria, prodotta da una parvenza semplice unilaterale” che coincide con “la morte di una sana filosofia”.<sup>45</sup> Tale strategia interpretativa è funzionale all’analisi di una realtà complessa, quale quella dell’azione umana, che si realizza tra libertà interna ed esterna, nella relazione dell’uomo con se stesso e con gli altri, nel rispetto di istituzioni e leggi

---

<sup>45</sup> KrV, A 407/B 434 (tr. it., 631).

politiche, sociali, religiose e morali che muovono nei suoi confronti richieste di diversa natura e che non sono riducibili l'una all'altra.

Nel corso del mio lavoro ho avuto modo di individuare tre punti di vista, che nella loro combinazione permettono di fornire un resoconto abbastanza completo del rapporto tra etica e diritto. Li ho chiamati rispettivamente:

1. prospettiva *metaetica e metagiuridica*,
2. prospettiva della *libertà*,
3. prospettiva del *tutto*.

Tali prospettive rientrano nella riflessione pratica e costituiscono i diversi ambiti e i diversi “momenti” (anche se non cronologici) in cui la ragione fornisce i principi dell’agire. La prospettiva *metaetica e metagiuridica* si concentra infatti sulla fondazione di etica e di diritto; la prospettiva della *libertà* considera le due diverse legislazioni nelle loro specificità; la prospettiva del *tutto* pone la propria attenzione sulla realizzazione dei fini di etica e di diritto e sulla dimensione collettiva richiesta per tale realizzazione.

Questa proposta interpretativa non va poi intesa come una semplicistica conciliazione né come una lettura di tipo sincretistico: non vuole avvalersi di tutte le interpretazioni del rapporto tra etica e diritto in Kant, rinunciando così a formularne una propria. A partire dalle prospettive considerate, tale proposta desidera piuttosto sostenere e argomentare, contro la tesi dell’indipendenza, la fondazione morale tanto dell’etica quanto del diritto kantiani e la presenza in essi dell’imperativo categorico (I capitolo); contro la concezione moral-teleologica, vuole mostrare l’autonomia e la specificità delle due legislazioni morali, ma al tempo stesso una loro coimplicazione reciproca sia a livello della prassi individuale (II capitolo), che nelle dimensioni collettive necessarie per la loro piena realizzazione (III capitolo).

L’obiettivo originario della mia ricerca era di analizzare la relazione tra diritto ed etica nella *Metafisica dei costumi*; l’analisi ha, tuttavia, rivelato da subito la necessità di essere approfondita attraverso lo studio dei testi “maggiori” del periodo critico, dalla *Critica della ragion pura* alla *Critica del giudizio*; di quelli “minori” di carattere filosofico-storico e politico degli anni ottanta e novanta; degli scritti di filosofia della religione e delle opere di antropologia e pedagogia successive alla *Metafisica dei costumi*. Ad essi si è aggiunto lo studio di alcuni scritti del *Nachlass* kantiano, in particolar modo di alcune lezioni, dei *Lavori preparatori alla metafisica dei costumi* e

delle *Riflessioni di filosofia morale e del diritto*. Non la pretesa di comprendere l'intero Kant attraverso l'intero Kant, ma l'esigenza di offrire, prima di tutto a chi scrive, una comprensione meno parziale e quanto più completa possibile del rapporto tra etica e diritto, ha spinto la mia indagine, sempre avendo come punto di riferimento l'opera del 1797, ad addentrarsi in questi altri scritti. Il risultato è stato una rilettura complessiva della concezione morale kantiana, rilettura che, consapevole di essere condotta dal particolare punto di vista del rapporto tra etica e diritto, aspira alla sua propria completezza ma non pretende di essere esaustiva.

## Etica, diritto e imperativo categorico. La prospettiva *metaetica* e *metagiuridica*

### Considerazioni preliminari

Con l'espressione “prospettiva *metaetica* e *metagiuridica*” desidero riferirmi alla speculazione morale kantiana precedente alla *Metafisica dei costumi*; in particolar modo, intendo fare riferimento ai contenuti dei due testi di filosofia morale che Kant diede alle stampe nel periodo critico: la *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785) e la *Critica della ragion pratica* (1788). In essi non è possibile trovare una distinzione tra etica e diritto: come espresso nello scritto del 1785, la divisione dei doveri in etici e giuridici e la loro strutturazione in un sistema venne infatti rimandata alla *Metafisica dei costumi*,<sup>46</sup> mentre lo sforzo concettuale di quegli anni fu indirizzato, esclusivamente, all'elaborazione e alla legittimazione delle basi che dovevano fornire le fondamenta di tale sistema.

L'impiego degli aggettivi *metaetica* e *metagiuridica* non vuole significare un'indagine di carattere logico-semantico, quale quella coltivata nell'ambito della filosofia analitica anglo-americana, ma rimanda ad una accezione ampia del termine *metaetica*. Si riferisce, cioè, a quella “riflessione di carattere espressamente filosofico che ha per oggetto l'etica e più precisamente il significato di termini morali, lo statuto epistemologico del sapere pratico e la possibilità o meno di una sua giustificazione razionale, la natura dei principi e dei valori morali.” In questo senso, il termine non è sinonimo di *metaetica analitica* e della sua indagine logico-semantica, ma più ampiamente richiede anche analisi di carattere epistemologico o ontologico e metafisico.<sup>47</sup> L'espressione “prospettiva *metaetica* e *metagiuridica*” qui impiegata vuole indicare infatti una dimensione della morale kantiana che si pone oltre (*μετά*), *precede* la

<sup>46</sup> GMS, IV 421, nota (tr. it., 75).

<sup>47</sup> Cfr. A. Da Re, voce *Metaetica*, in *Enciclopedia filosofica*, a cura di Fondazione Cento Studi Filosofici di Gallarate, Nuova edizione interamente riveduta e ampliata, Bompiani, Milano 2006, vol. 8, pp. 7339 – 7341.

separazione tra legislazione giuridica ed etica, cioè quel livello concettuale che trascende tale distinzione e che si concentra sull'indagine della natura dei principi morali *a priori*, indipendenti da elementi empirici, nei quali etica e diritto hanno la propria origine e in base ai quali si strutturano. Tale dimensione è rappresentata dalla riflessione contenuta nella *Fondazione della metafisica dei costumi* e nella *Critica della ragion pratica*.

Analizzare etica e diritto a partire da questa prospettiva significa analizzare la relazione tra le opere del 1785 e del 1788 e quella del 1797 e indagare se ed eventualmente in che modo, si dia un legame tra il sistema dei doveri morali e l'imperativo categorico, formulato nella *Fondazione della metafisica dei costumi* e nella *Critica della ragion pratica*. In secondo luogo, implica l'analisi dei concetti che rendono *Rechtslehre* e *Tugendlehre* capaci di rispettare l'esigenza kantiana di una morale *razionale, a priori, universale e incondizionata*. Da ultimo, significa considerare in che modo gli elementi della speculazione morale precedente siano presenti nelle due *Dottrine* e quale forma assumano all'interno dei due diversi ambiti di libertà con cui tali *Dottrine* hanno a che fare.

Come è stato esposto nell'*Introduzione*,<sup>48</sup> la questione relativa al rapporto tra *Metafisica dei costumi* e le opere morali precedenti solleva problematiche dalle molteplici sfaccettature e la letteratura critica stessa non è unanime nell'interpretare il legame tra l'imperativo categorico, il principio della *Dottrina dei costumi* (*Grundsatz der Sittenlehre*) e le dottrine che derivano da esso (*Rechtslehre* e *Tugendlehre*). Tale mancanza di unanimità è dovuta a una difficoltà oggettiva del testo del 1797, che lascia sempre presagire una risposta che non si lascia mai afferrare completamente. Questa inafferrabilità mi ha indotta a una “lettura incrociata” dell’opera del 1797 con altri testi kantiani, nel tentativo di cogliere altrove il “non detto” o “l’alluso” del testo o, quantomeno, il filo rosso della riflessione che ha portato alla formulazione di espressioni altrimenti più o meno incomprensibili o apparentemente ingiustificate. Proprio per questo la presente indagine mutuerà i propri strumenti non solo dalla *Metafisica dei costumi*, ma anche, lì dove se ne è avvertita la necessità, dalla *Critica della ragion pura*, dai *Principi metafisici della scienza della natura*, dalla *Fondazione della metafisica dei costumi*, dalla *Critica della ragion pratica*, e dal *Nachlass* kantiano,

---

<sup>48</sup> *Ibi*, Introduzione pp. 11 – 21.

di cui prenderà in considerazione le *Vorarbeiten zu die Metaphysik der Sitten*. In aggiunta a questi testi, farò riferimento anche alla *Ethik Kaehler*.

Nel tentativo di rispondere alla domanda sul legame tra l'imperativo categorico e la *Metafisica dei costumi*, ho deciso di dividere il mio lavoro di analisi in due fasi: dapprima ho considerato l'opera del 1797 nella sua interezza e nella sua ispirazione unitaria, e solo in un secondo momento ho analizzato le due *Dottrine* che la compongono. Di qui la partizione del presente capitolo in due sezioni: nella prima mi concentrerò sull'*Introduzione* all'opera,<sup>49</sup> nella quale è possibile raccogliere importanti informazioni sul legame, indicato per altro dallo stesso Kant, anche se poi non rimarcato a sufficienza, tra la *Metafisica dei costumi* e le opere morali precedenti. Gli obiettivi di questa prima fase di analisi sono quelli di:

1. mostrare il posto occupato dalla *Metafisica dei costumi* nel sistema morale kantiano (§ I. 1.);
2. individuare la specificità del suo oggetto di indagine (§§ I. 2. e 3.);
3. rilevare in che modo l'imperativo categorico sia presente nell'opera e come la sua presenza rivesta il ruolo di principio fondamentale tanto della *Dottrina della virtù*, quanto di quella *del diritto* (§§ I. 4. e 5.).

La seconda sezione prenderà invece in considerazione le due *Dottrine* separatamente. Gli obiettivi che essa si propone sono:

1. individuare quali siano gli elementi particolari (ma non empirici) contenuti nelle due *Lehren*, che rendono possibile la costruzione di due insiemi di doveri particolari, ma conformi all'esigenza kantiana di una morale razionale a priori (§§ II. 1. e 2.);
2. analizzare la presenza della seconda e della terza formulazione dell'imperativo categorico in *Rechts-* e *Tugendlehre* e le differenze assunte da tali formulazioni nei due diversi ambiti dell'agire morale (§§ II. 3. e 4.).

La tesi di fondo che sosterrò è che l'imperativo categorico e gli elementi caratteristici della *Fondazione della metafisica dei costumi* e della *Critica della ragion pratica* sono presenti nella *Metafisica dei costumi*, e che *Rechtslehre* e *Tugendlehre* non fanno altro che rappresentare lo sviluppo dell'imperativo categorico formulato nel periodo critico, ma già presente nella speculazione morale kantiana al tempo delle lezioni di filosofia

---

<sup>49</sup> MS, VI 211 – 228 (cfr. 11 – 32).

morale tenute a Königsberg negli anni Settanta.<sup>50</sup> È tale imperativo, nelle sue diverse formulazioni, che anima le due dottrine e rispetto al quale esse mostrano una radice comune, ma anche delle profonde differenze.

---

<sup>50</sup> Così, infatti, mi sembra di poter interpretare questa espressione kantiana: “La bontà morale è dunque il governo del nostro arbitrio per mezzo di una regola, attraverso cui tutte le azioni del mio arbitrio concordano in maniera universalmente valida. E tale regola, che è il principio della possibilità dell'accordo di ogni arbitrio libero, è la regola morale” (*Vorlesung*, 31; *cfr.* 20 s.).

## **I. Sezione**

### **L'imperativo categorico nell'Introduzione alla *Metafisica dei costumi***

“La *Metafisica dei costumi* segue alla *Critica della ragion pratica*, come la *Metafisica della natura* alla *Critica della ragion pura teoretica* e, così come alla prima seguono la *Metafisica della natura corporea* e la *Metafisica della natura pensante*, così, qui, alla *Metafisica dei costumi* seguono la *Dottrina del diritto* e la *Dottrina della virtù*.<sup>51</sup>”

#### **I. 1. *Metafisica dei costumi* e *Principi metafisici della scienza della natura***

Il mio tentativo di comprendere il rapporto tra imperativo categorico, etica e diritto prende le mosse dalla domanda sulla relazione che Kant stesso ha voluto porre fra le sue opere morali. Una prima indicazione in questa direzione viene fornita, innanzitutto, dalla *Prefazione* alla *Fondazione della metafisica dei costumi*, lì dove il filosofo dichiara la necessità di un’indagine sui principi pratici razionali *a priori*, ovverosia di una metafisica dei costumi. Egli rimanda al futuro la pubblicazione di un’opera che porti questo nome e dice di volervi far precedere una fondazione, pur essendo consapevole che l’unica sua fondazione potrebbe essere una critica della ragion pura pratica, “così come per la già citata metafisica (qui sono intesi i *Principi metafisici della scienza della natura*) la già pubblicata critica della ragion pura speculativa”.

Tuttavia, a differenza della critica della ragione speculativa, quella della ragion pura pratica non viene considerata di importanza necessaria, perché

“nel morale la ragione umana può essere facilmente portata, anche nell’intelletto più comune, a grande esattezza e completezza, mentre nell’uso teoretico, ma puro, essa è in tutto e per tutto dialettica; dall’altro lato, per la critica di una ragion pura pratica, io esigo che, se dev’essere completa, si debba insieme poter mostrare la sua unità con la speculativa in un principio comune, perché infine può trattarsi solo di un’unica e medesima ragione, che deve essere distinta semplicemente nell’applicazione.”<sup>52</sup>

---

<sup>51</sup> VMS, XXIII 247.

<sup>52</sup> GMS, IV 391 (tr. it., 11 – 13).

La *Fondazione della metafisica dei costumi*, in questo periodo della speculazione del filosofo di Königsberg, rappresentava il tentativo di ricerca e di definizione del supremo principio della moralità, impresa fondativa compiuta in sé, e quindi da separare rispetto a ogni altra ricerca morale.<sup>53</sup>

Secondo le indicazioni cogibili dalle prime movenze della *Fondazione*, Kant avrebbe concepito dunque due sistemi di conoscenze a priori: la metafisica della natura e quella dei costumi, cui, da un lato, farebbero da fondamento rispettivamente la *Critica della ragion pura* e la *Fondazione della metafisica dei costumi* e a cui seguirebbero, dall'altro, la fisica empirica e l'antropologia pratica come controparti empiriche. Mentre la pubblicazione dei *Principi metafisici della scienza della natura* avvenne nel 1786, a cinque anni da quella della prima *Critica*, la *Metafisica dei costumi* si fece attendere: alla *Fondazione* (pubblicata nel 1785), Kant fece seguire la *Critica della ragion pratica* (1788) e solo nel 1797 diede alle stampe il testo promesso.<sup>54</sup> I dodici anni trascorsi

---

<sup>53</sup> *Ivi*, IV 392 (tr. it., 13).

<sup>54</sup> Le numerose lettere, che fanno parte del *Briefwechsel* kantiano, testimoniano che una *Metafisica dei costumi* era tra i progetti del filosofo di Königsberg già a partire dagli anni sessanta e che di ciò erano a conoscenza gli amici e gli studenti di Kant. Scrive infatti a Lambert il 31 dicembre del 1765: “Perciò, per non essere magari accusato di progettare un nuovo e male assortito trucco filosofico, sono costretto a premettere alcuni lavori più piccoli, di cui ho già pronto l'argomento: i primi saranno i *Principi metafisici della filosofia naturale* e i *Principi metafisici della filosofia pratica*” (*Briefe*, 34, X 56; tr. it., 44). Nell'epistolario, il termine *Metafisica dei costumi* compare tuttavia, per la prima volta, nella lettera ad Herder del 9 maggio 1768: “attualmente sto lavorando ad una *metafisica dei costumi*: credo di poter evidenziare e stabilire fruttuosamente i suoi principi, nonché, al tempo stesso, il metodo da impiegare per indirizzare su una via percorribile gli sforzi, pur sempre in gran parte infruttuosi, compiuti in questo tipo di conoscenza, se si vuole che essi siano finalmente di giovamento” (*Ivi*, 40, X 74; tr. it., 54). Nella lettera a Lambert del 2 settembre 1770 si trova espresso il proposito “di mettere in ordine e di redigere le mie ricerche sulla filosofia morale pura, nella quale non è dato incontrare alcun principio empirico: di mettere in ordine e di redigere, in un certo qual modo, la *metafisica dei costumi*” (*Ivi*, 57, X 97; tr. it., 58) e, nel dicembre dello stesso anno, Sulzer scrive a Kant “Mi augurerei di apprendere da Lei, se possiamo avere speranza, di poter vedere presto la sua opera sulla metafisica della morale. Questo lavoro è massimamente importante per la teoria della morale, che ancora vacilla molto” (*Ivi*, 62, X 112; tr. it. mia). Verso la fine del 1773 scrive Kant a Herz: “Quando riuscirò a condurre a termine la mia filosofia trascendentale, che è propriamente una critica della ragion pura, allora sarò contento; poi mi rivolgerò alla metafisica, che contiene solo due parti: la *metafisica della natura* e la *metafisica dei costumi*. Di esse pubblicherò per prima l'ultima, e non ne vedo l'ora” (*Ivi*, 79, X 145; tr. it., 78). Nella lettera, datata 10 luglio 1784, Schütz mostra di essere a conoscenza del progetto kantiano: “Brucio di bramosia e di desiderio per la Sua *Metafisica della Natura*, a cui, com'è certo, Lei farà seguire anche una *Metafisica dei costumi*” (*Ivi*, 233, X 393; tr. it., mia); e, in quella del 23 agosto dello stesso anno (*Ivi*, 235, X 396), rivela che il progetto kantiano era quello di pubblicare la *Metafisica dei costumi* il giorno di San Michele di quello stesso anno. La lettera di Kant a Schütz, datata 13 settembre 1785, testimonia invece che l'impegno di Kant è ancora rivolto alla *Metafisica dei costumi*. Come Schütz, numerosi altri corrispondenti di Kant si mostrano nelle loro lettere a conoscenza del progetto kantiano di un'opera con questo titolo (Erhard, Jakob, Jenisch, Jung-Stilling, Bering, Bartoldy, Fichte, Mellin). In una lettera a Herder, datata 26 maggio del 1789, Kant fa menzione ancora una volta di un “sistema di metafisica, tanto della natura quanto dei costumi” (*Briefe*, 362, XI 49; tr. it., 205), mentre la lettera a Jung-Stilling, del 1 marzo 1789, testimonia la sua volontà di finire l'elaborazione della *Metafisica dei costumi* al termine dell'estate di quello stesso anno e di

mostrano un certo mutamento nel sistema, cambiamento che tuttavia non stravolge la *forma* architettonica, presentata nella *Fondazione*, in rapporto al parallelismo tra l’impianto della metafisica della natura e della metafisica dei costumi. L’*incipit* della *Metafisica dei costumi* offre due indicazioni a riguardo; la prima si trova nella prefazione:

“Alla *Critica della ragion pratica* doveva far seguito il sistema, cioè la *Metafisica dei costumi*, che si divide in fondamenti metafisici della *Dottrina del diritto* e fondamenti metafisici della *Dottrina della virtù* (simmetricamente ai fondamenti metafisici della *scienza della natura* già pubblicati)”.<sup>55</sup>

La seconda indicazione è invece contenuta nel secondo paragrafo dell’introduzione, dal titolo *Idea e necessità di una Metafisica dei costumi*:

“Che si debbano avere principi *a priori* per la scienza della natura, la quale ha a che fare con oggetti del senso esterno, e che sia possibile, anzi necessario, far precedere alla scienza applicata della natura al campo delle esperienze particolari, ossia alla fisica, un sistema di questi principi con il nome di scienza metafisica della natura, tutto questo è stato dimostrato altrove.”<sup>56</sup>

Oltre a esse, anche le *Vorarbeiten* all’*Introduzione alla Metafisica dei costumi* contengono un’interessante elemento a riguardo:

“La *Metafisica dei costumi* segue alla *Critica della ragion pratica*, come la *Metafisica della natura* alla *Critica della ragion pura teoretica* e così come alla prima seguono la *Metafisica della natura corporea* e la *Metafisica*

---

terminarla completamente per la Pasqua dell’anno successivo. La lettera a Erhard, del 21 dicembre 1792 (*Ivi*, 552, XI 398 s.; tr. it., 314 - 418), così come quella a Fichte, del 12 maggio 1793 (*Ivi*, 578, XI 434; questa lettera manca nella traduzione italiana cui si sta facendo riferimento), testimoniano un Kant ancora impegnato con la *Metafisica dei costumi*.

<sup>55</sup> *MS*, VI 205 (cfr. 3).

<sup>56</sup> *Ivi*, VI 214 s. (cfr. 15 s.).

*della natura pensante*, così, qui, alla *Metafisica dei costumi* seguono la *Dottrina del diritto* e la *Dottrina della virtù*.<sup>57</sup>

Come appare immediatamente evidente, i passi sopra citati rinviano a una corrispondenza tra il rapporto che lega *Critica della ragion pura* e *Principi metafisici della scienza della natura*, da un lato e quello esistente tra *Critica della ragion pratica* e *Metafisica dei costumi*, dall'altro.<sup>58</sup> Questo parallelismo viene notato anche dalla

---

<sup>57</sup> VMS, XXIII 247.

<sup>58</sup> A riguardo, G. Landolfi Petrone in I. Kant, *Metafisica dei costumi*, a cura di G. Landolfi Petrone, Bompiani, Milano 2006, attribuisce la mancanza di un riferimento alla *Fondazione* alla differenza fondamentale tra il ruolo dello scritto del 1785 e quello del 1788: mentre, infatti, il primo fornisce il principio (l'imperativo categorico) sul quale è possibile tessere i rapporti interpersonali – e in questo senso potrebbe bastare a fondare il mondo etico-giuridico – la seconda *Critica* ha il compito di stabilire “le prerogative conoscitive della ragion pratica”, cioè di “stabilizzare la libertà”. In questo senso è la *Critica della ragion pratica* a portare a compimento la fase trascendentale della costruzione, individuando, anche le condizioni, l'ambito e i confini dell'uso della facoltà di desiderare “offrendo un terreno sicuro per una filosofia (KpV, V 12)” pratica come scienza. Bacin, *Il Senso dell'Etica*, attribuisce, invece, lo stretto legame instaurato da Kant tra la seconda *Critica* e l'opera del 1797 ad una svolta speculativa avvenuta nel passaggio dalla *Fondazione* alla *Metafisica dei costumi*. Tale svolta rappresenterebbe una vera e propria rottura con l'impostazione della *Fondazione della metafisica dei costumi*. Tutti gli sforzi del filosofo di Königsberg, sostiene lo studioso, furono infatti volti, dagli albori fino alla fine della propria speculazione, a realizzare un'etica in grado di contribuire alla condotta morale e a costruire un apparato teorico e concettuale capace di sostenerla. In questo contesto, la *Fondazione della metafisica dei costumi* risalirebbe a una fase in cui era avvertita la necessità di individuare gli elementi concettuali portanti dell'agire morale, indipendentemente da qualsiasi elemento di carattere appetitivo, e di cogliere le regole generali astratte delimitanti lo spazio logico della determinazione della volontà, ovverosia gli imperativi. La questione della motivazione veniva invece considerata come propria della dimensione dell'azione concreta; in quanto tale, essa rientrava quindi nella parte empirica dell'etica, l'antropologia. In questa fase la *Metafisica dei costumi* sarebbe stata considerata non come un sistema di doveri, ma come l'insieme delle “premesse concettuali necessarie a svolgerlo; l'esposizione delle norme specifiche concrete sarebbe rientrata nella disciplina a cui essa doveva preparare e che era intesa come tutt'altro che “metafisica”: si sarebbe trattato anzi di un'antropologia. [...] il sistema morale sarebbe dovuto sfociare in un'etica concepita come antropologia pratica, che era la disciplina empirica in funzione della quale di richiedeva una fondazione metafisica. La *Fondazione*, dunque, non prospettava affatto un'etica estranea ad ogni legame con l'antropologia, bensì, al contrario, un'etica che si doveva realizzare proprio come un'antropologia pratica” (p. 152 s.). Con la *Critica della ragion pratica*, continua Bacin, si assiste a una ricomposizione della differenza tra il piano del riconoscimento del valore e quello della motivazione morale, che, da elemento da indagare a livello empirico, entra a far parte delle strutture a priori della determinazione della volontà, come momento strutturale della scelta. In questo contesto, il principio generale costituito dall'imperativo categorico non sarebbe qualcosa che deve essere applicato all'essere umano, ma la facoltà morale umana stessa verrebbe pensata come ciò a partire da cui si sviluppano i contenuti morali. A partire da questa ricomposizione, secondo Bacin, il ruolo stesso della *Metafisica dei costumi* verrebbe ripensato: l'antropologia morale non avrebbe più intrattenuto alcuna relazione con la determinazione dei doveri. “L'opera del 1797 rappresentò il pieno svolgimento della teoria morale e contenne l'esposizione dell'etica vera e propria, invece che costituire solamente il momento preliminare ad essa. Anche qui, nell'introduzione generale [scil: della *Metafisica dei costumi*], venne ripreso il parallelo, quasi ovvio con la metafisica della natura [...]. Mentre la metafisica della natura era necessaria in vista di una fisica da realizzare su quella base, in ambito pratico il programma complessivo doveva articolarsi in maniera differente («con le leggi morali va diversamente»), visto che le leggi morali devono essere conosciute compiutamente a priori, senza richiedere alcun riferimento all'esperienza. Kant negò così che la teoria morale richiedesse uno svolgimento empirico, come quello

Gregor, che sottolinea la necessità di guardare alla prefazione dei *Principi metafisici della scienza della natura* per poter ottenere una più chiara comprensione della *Metafisica dei costumi*. Sono del parere che la lettura della *Vorrede* dei *Principi* debba essere accompagnata da quella della prima *Critica*, in particolar modo da quella dell'*Architettonica della ragion pura*:<sup>59</sup> entrambe le opere, infatti, contengono elementi che consentono di gettare uno sguardo d'insieme sull'architettura che il sistema delle scienze e la metafisica della ragione speculativa dovevano possedere nel progetto kantiano. Mi preme sottolineare che non è mia intenzione occuparmi della struttura del sistema kantiano, indagine che meriterebbe un lavoro unicamente a essa dedicato, ma tracciarne i contorni in modo da individuare quale doveva essere il “luogo” destinato alla *Metafisica dei costumi* e il rapporto esistente tra essa e le opere morali precedenti.

Nell'*Architettonica della ragion pura* il titolo di “metafisica” viene attribuito alla filosofia *pura*, ovverosia alla filosofia che procede, sia in ambito teoretico che pratico, secondo principi puramente a priori e indipendentemente da elementi di carattere empirico. Il termine, tuttavia, possiede un certa duplicità: esso indica propriamente il *sistema della ragion pura*, ovverosia l'intera conoscenza della ragion pura strutturata sistematicamente, ma può venire usato anche per designare l'intera filosofia pura, che nell'architettonica kantiana è costituita non solo dal sistema, ma anche una parte *propedeutica* a esso (la critica) preposta all'analisi della stessa facoltà della ragion pura, in relazione all'intera conoscenza a priori. A seconda poi che la ricerca razionale si svolga in ambito speculativo o pratico, la metafisica si divide in metafisica della natura o dei costumi; la prima contiene i principi razionali della conoscenza teoretica di tutte le cose, mentre la seconda i principi che determinano a priori il fare o il non fare e li rendono necessari. A rigore, sostiene Kant, solamente la metafisica della ragione speculativa dovrebbe essere chiamata metafisica in senso stretto, ma, poiché la *Dottrina dei costumi* (*Sittenlehre*) appartiene alla conoscenza razionale pura, “le vogliamo

---

richiesto dalla *Fondazione*, e allo stesso negò anche che l'etica dovesse seguire alla metafisica dei costumi” (p. 232).

<sup>59</sup> KrV, A 832/B 860 - A 851/B 879 (tr. it., 1169 – 1193). Lo stesso modo di intendere il sistema filosofico viene espresso nella *Critica del giudizio*: “Con ciò concludo il mio compito critico. Passerò senza indugio al compito dottrinale, per strappare, se possibile, all'avanzare della mia vecchiaia il tempo che può esser ancora in qualche modo propizio a questo lavoro. È chiaro che per la forza del giudizio non ci sarà una parte speciale, perché a tale riguardo è la critica che funge da teoria; ma è altrettanto evidente che, secondo la suddivisione della filosofia in teoretica e pratica, e della filosofia pura nelle stesse parti, assolveranno a tale compito la *Metafisica della natura* e la *Metafisica dei costumi*” (KU, V 170; tr. it., 9).

mantenere questa denominazione, anche se la mettiamo qui da parte, come non appartenente ora al nostro scopo.”<sup>60</sup>

Accantonata la *Metafisica dei costumi*,<sup>61</sup> Kant fa proprio il secondo significato di “metafisica” - usa cioè il termine per indicare l’intera filosofia pura, non solo il sistema - e divide il sistema della metafisica della ragione speculativa in quattro parti principali: ontologia, fisiologia razionale, cosmologia razionale e teologia razionale. La prima si occupa dell’intelletto e della ragione in un sistema di principi che si riferiscono agli oggetti in generale, senza assumere gli oggetti che sarebbero dati; in questo senso essa è filosofia *trascendentale*. Le altre tre parti costituiscono la *fisiologia*, ovverosia la conoscenza razionale degli oggetti dei sensi per come ci sono dati, ma secondo condizioni a priori. La fisiologia può essere pensata in maniera o *immanente*, e in questo caso assume il nome di fisiologia razionale (che si divide a sua volta in fisica razionale, avente a che fare con gli oggetti del senso esterno, e psicologia razionale, che si occupa invece dell’oggetto del senso interno), o *trascendente*. In quest’ultimo caso, gli oggetti dell’esperienza vengono connessi secondo due modalità, che oltrepassano qualsiasi esperienza possibile: la loro connessione avviene, infatti, o in riferimento all’intera natura - il cosmo, e la parte della metafisica che si occupa di ciò è la cosmologia razionale - o a un essere al di sopra della natura stessa - Dio, e la disciplina correlata a ciò è la teologia razionale.<sup>62</sup>

---

<sup>60</sup> O. Höffe, *Architektonik und Geschichte der reinen Vernunft*, in *Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von G. Mohr und M. Willascheck, Akademie Verlag, Berlin 1998, pp. 617 - 645 e in *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*, Beck, München 2004, pp. 303 - 309, individua tre modi in cui il termine “metafisica” viene qui usato da Kant. Un primo significato (“largo”) abbraccia l’intera conoscenza filosofica della ragion pura, in rapporto sistematico con la quintessenza della critica; il secondo (“medio”) mette da parte la critica come propedeutica e si riferisce all’intero sistema della conoscenza razionale. L’ultimo significato (“stretto”) si riferisce solamente alla metafisica della ragione speculativa.

<sup>61</sup> Sull’appartenenza dell’etica kantiana alla metafisica, si consideri il saggio di Tonelli, *L’etica kantiana, parte della metafisica*.

<sup>62</sup> La medesima ripartizione della metafisica si trova all’interno delle lezioni di metafisica dell’anno accademico 1792 - 93 (*Meth. Dohna*, XXVIII 2.1, 670). In esse l’ontologia viene definita come metafisica generale (*allgemeine Metaphysik*) o filosofia trascendentale, ovverosia come la quintessenza del puro pensiero. Accanto a essa viene individuata una metafisica speciale (*spezielle Metaphysik*) che si divide in cosmologia e teologia: “La cosmologia è trascendentale, se considera il mondo come la quintessenza delle sostanze (attraverso la ragion pura); è chiamata empirica, se considera invece queste sostanze come oggetto del senso. La sensibilità stessa ha determinazioni a priori, cioè lo spazio e il tempo. Allora anche il mondo può essere oggetto della metafisica; in quanto ora si occupa della quintessenza degli oggetti del senso, essa si divide in: 1. dottrina metafisica dei corpi, somatologia, e si riferisce agli oggetti del senso esterno; 2. dottrina metafisica dell’anima, psicologia, e si riferisce agli oggetti del senso interno”.

Ai fini dell'analisi penso che sia opportuno mettere in evidenza, nella breve esposizione di queste pagine della *Critica della ragion pura*, il rapporto tra filosofia trascendentale e fisiologia razionale: entrambe sono parte della metafisica, ma, mentre la prima si occupa dell'analisi della ragione e dell'intelletto nella loro facoltà di conoscere a priori, indipendentemente dagli oggetti dei sensi, la seconda procede alla conoscenza delle cose dei sensi per come ci sono date, ma secondo condizioni a priori.

Il medesimo modo di concepire la metafisica della ragione speculativa, almeno per quanto riguarda le prime due parti che la compongono, si ritrova espresso nella prefazione ai *Principi metafisici della scienza della natura*. Qui, come "scienza" in senso proprio, viene definita la dottrina che si presenta come un sistema, cioè come un insieme di conoscenze ordinate secondo principi, che si occupa del proprio oggetto secondo principi a priori e possiede una certezza apodittica. La scienza che ha per oggetto la natura si compone di una parte *empirica*, che conosce a posteriori e di una parte *pura* o *metafisica*, che contiene i *principi a priori* di tutte le spiegazioni fisiche; quest'ultimo tipo di procedimento conoscitivo, quello che avviene a priori, conferisce legittimamente alla scienza della natura il nome di scienza.

La parte pura della metafisica della natura si divide, poi, in *trascendentale*, quando non possiede alcun riferimento agli oggetti dell'esperienza e, quindi, è indifferente rispetto alla loro natura e in una seconda parte, che invece non si occupa della natura in generale, ma della natura particolare e di quanto la ragione è in grado di conoscere *a priori* dei concetti presi in considerazione, senza l'aggiunta di nulla di empirico, oltre a quanto non sia contenuto negli stessi concetti. Questa parte è pur sempre metafisica, ma in essa i concetti trascendentali vengono applicati a oggetti dei nostri sensi, di quello interno quanto di quello esterno e, proprio perché rivolta a due tipi di oggetti, è composta da due dottrine: la dottrina dei corpi (*Körperlehre*) e dottrina dell'anima (*Seelenlehre*), fisica razionale e psicologia razionale. La parte trascendentale della metafisica della natura viene identificata con la *Critica della ragion pura*, in assonanza con quanto espresso nell'*Architettonica* della stessa *Critica*, la seconda parte è rappresentata invece dal contenuto dei *Principi metafisici della scienza della natura*.<sup>63</sup>

---

<sup>63</sup> MAN, IV 467 - 470 (tr. it., 94 – 103). La Gregor individua nelle due parti della metafisica due forme distinte di conoscenza: una *conoscenza pura*, indipendente dall'esperienza dei sensi sia in relazione al contenuto dei concetti, sia in relazione alla loro connessione, di cui sarebbe depositaria la *Critica*; e una *conoscenza a priori* indipendente dall'esperienza, per quanto riguarda la connessione tra i concetti, ma riguardo al loro contenuto. Quest'ultimo tipo di conoscenza sarebbe invece proprio dei *Principi*. Scrive la

Secondo il parallelismo tracciato dallo stesso Kant e sottolineato sia nella *Fondazione* che nella *Metafisica dei costumi*, anche in ambito morale esisterebbe tale nesso tra gli scritti della fondazione e l'opera del 1797: i primi costituirebbero la parte trascendentale della metafisica morale, la seconda invece rappresenterebbe quella parte che si occupa del particolare. Questa analogia tra gli scritti speculativi e quelli morali non deve tuttavia caricarsi di eccessiva enfasi e far passare in secondo piano il fatto che, nel progetto kantiano espresso sia nella prima *Critica* che nella prefazione ai *Principi metafisici della scienza della natura*, questi ultimi si sarebbero dovuti occupare della conoscenza a priori degli oggetti dei sensi e si sarebbero dovuti dividere in *Dottrina dei corpi*, o fisica, per quanto riguarda i dati del senso esterno, e *Dottrina dell'anima*, o psicologia, riguardante l'analisi degli oggetti del senso interno. A questa distinzione corrisponde, nella *Metafisica dei costumi*, la partizione del sistema in *Dottrina del diritto*, che considera la libertà nel suo uso esterno, e in *Dottrina della virtù*, che analizza l'uso interno della libertà.

Tale simmetria, di fatto, è presente nelle opere kantiane solo a livello di enunciati: dopo aver tracciato nel modo sopra esposto l'architettonica della metafisica speculativa, il filosofo di Königsberg abbandona, infatti, il progetto di analizzare, all'interno dei *Principi metafisici della scienza della natura*, la psicologia, e si dedica, nell'opera, solamente alla fisica.<sup>64</sup>

---

Gregor, *Kant's Conception of a "Metaphysic of Morals"*, «The Philosophical Quarterly», 10 (1960), p. 241: «Conoscenza pura è la conoscenza che è indipendente da tutta l'esperienza dei sensi, sia in relazione al *contenuto* dei concetti che alla *connessione* asserita tra loro. Consideriamo, per esempio, la proposizione che esprime il principio supremo della moralità. Un essere razionale tale da agire in accordo al principio di autonomia, è conoscenza pura, prima di tutto perché i nostri concetti di un essere razionale e del principio di autonomia sono, dal punto di vista di Kant, derivati dalla riflessione sull'attività della ragione stessa e non dall'esperienza empirica. Secondariamente perché la connessione di questi concetti viene fatta dalla ragione *a priori* e indipendentemente dall'esperienza empirica. La conoscenza empirica è pertanto da distinguere dalla conoscenza in cui una connessione *a priori* è compiuta tra concetti che contengono elementi empirici. Per esempio, la legge morale che proibisce il suicidio asserisce una connessione a priori tra la volontà di un essere mortale finito e azioni volte arbitrariamente alla distruzione della sua vita. Non possiamo imparare dall'esperienza che gli uomini non devono arbitrariamente distruggere la loro vita. Ma i concetti così connessi contengono elementi derivati dall'esperienza sensibile. Queste leggi morali sono conoscenza *a priori* perché la connessione dei concetti di soggetto e predicato è fatta dalla ragione indipendentemente dall'esperienza. Esse non sono tuttavia conoscenza pura perché la materia dei concetti è in parte fornita dell'esperienza sensibile.»

<sup>64</sup> «La pura intuizione interna, in cui i fenomeni dell'anima devono essere costruiti, è il tempo che ha una sola dimensione. Ma questa dottrina non potrà avvicinarsi alla chimica nemmeno come arte sistematica di scomposizione, ossia come dottrina sperimentale, perché in essa il molteplice dell'osservazione interna si lascia articolare solo mediante un suddivisione mentale, ma non si lascia mantenere suddiviso e di nuovo ricongiungere a piacere; tanto meno un altro soggetto pensante si lascia sottoporre ai nostri esperimenti in modo appropriato allo scopo e la stessa osservazione in sé altera e perturba lo stato dell'oggetto osservato. Essa perciò non potrà mai diventare qualcosa di più che una dottrina naturale storica e, come tale, il più

Non è questo il luogo per affrontare le problematiche legate all'architettura del sistema e per questo mi limito qui solamente ad accennare allo sbilanciamento contenutistico tra le opere poste dallo stesso Kant in un rapporto di simmetria.<sup>65</sup> Sono tuttavia dell'avviso che tale rapporto non riguardi tanto il contenuto effettivo delle due: i passi sopra citati<sup>66</sup> mettono in luce come la preoccupazione del filosofo fosse quella di tracciare un *parallelismo sistematico* tra le due metafisiche e di individuare un'analogia sostanziale tra il rapporto che lega la prima *Critica* ai *Principi metafisici della scienza della natura* e il legame tra la seconda *Critica* e la *Metafisica dei costumi*. Proprio per questo ritengo che l'asimmetria contenutistica tra le due opere non leda il senso sostanziale delle parole kantiane e neppure la lettura che intendo proporre.

È opportuno fare un'ulteriore precisazione. Alcuni interpreti hanno messo in evidenza che, con il cambiamento del progetto speculativo kantiano e con l'avvicendarsi della *Critica della ragion pratica* alla *Fondazione*, mutò il significato attribuito da Kant al termine “metafisica”. In particolar modo Wood<sup>67</sup> sottolinea che, mentre nell'introduzione dell'opera del 1785 “*Metaphysik der Sitten*” sarebbe stato usato per indicare una speculazione morale interamente a priori, nel testo del 1797 essa significherebbe l'insieme dei principi morali puri applicati alla natura umana.<sup>68</sup> Bacin,<sup>69</sup> dal canto suo, attribuisce tale mutamento a uno stravolgimento sostanziale del sistema

---

possibile sistematica del senso interno, cioè una descrizione naturale dell'anima, ma non una scienza dell'anima e nemmeno una dottrina psicologica sperimentale; questa è poi anche la causa per cui ci siamo serviti conformemente all'uso comune del nome generale di scienza della natura per il titolo di quest'opera, che propriamente contiene i principi della dottrina dei corpi. Infatti è solo a quest'ultima che tale denominazione conviene in senso proprio, e così facendo non si pone nessun rischio di equivocità” (MAN, IV 471; tr. it., 104 – 106).

<sup>65</sup> Kant stesso, nella lettera del 21 settembre 1798 a Garve (*Briefe*, 820, XII 257; tr. it., 395 s.), ammette che la metafisica della natura era una parte lacunosa della filosofia critica: “Non so però se, quantunque io faccia uno sforzo pari al Suo, Ella – qualora provasse a mettersi nei miei panni – non avvertirebbe come ancor più dolorosa la sorte che è toccata a me: quella di essere come paralizzato per i lavori spirituali, nonostante un discreto benessere corporeo; di vedere che il saldo definitivo del mio conto nelle questioni che concernono la filosofia nella sua totalità (dal punto di vista sia dello scopo sia dei mezzi) è sospeso. Non lo vedo mai chiuso, sebbene sia consci della realizzabilità di questo compito: una pena tantalica, che tuttavia non mi lascia privo di speranza. – Il problema del quale attualmente mi sto occupando concerne “il passaggio dai principi metafisici della scienza della natura alla fisica”. Dev'essere risolto, altrimenti ci sarebbe una lacuna nel sistema della filosofia critica. Le pretese della ragione non si affievoliscono; la consapevolezza della possibilità di farcela nemmeno: ma gli impedimenti che inibiscono continuamente la mia forza vitale, sia pure senza provocare la paralisi totale, ritardano una soluzione soddisfacente e mi portano all'esasperazione.”

<sup>66</sup> GMS, IV 391 s. (tr. it., 11 – 13), MS, VI 205 e 214 s. (cfr. 3 e 15 s.).

<sup>67</sup> A. Wood, *The Final Form of Kant's Practical Philosophy*, in *Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, edit. by M. Timmons, Oxford University Press, New York 2002 pp. 1 – 21.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>69</sup> Bacin, *Il senso dell'etica*, pp. 165 – 266.

kantiano, quello che lui designa come un passaggio da un sistema morale trinario ad uno binario. Lo studioso sostiene che la *Fondazione* prospettava un sistema morale tripartito: la *Metafisica dei costumi*, contenente i principi morali a priori, avrebbe dovuto essere preceduta dalla *Fondazione*, con ruolo introduttivo, e seguita dall'*Antropologia pragmatica*, in cui i principi sarebbero dovuti essere applicati all'esperienza. Quest'ultima avrebbe dovuto essere l'etica vera e propria. Nella *Metafisica dei costumi* si assiste, invece, a un cambiamento di questo progetto, poiché la metafisica stessa diviene l'applicazione dei principi a priori e non viene più prevista un'antropologia come etica vera e propria.

Entrambi gli interpreti, tuttavia, sembrano non prendere in considerazione la concezione kantiana della metafisica, cioè la sua articolazione in una parte trascendentale e in una parte a priori, avente quest'ultima a che fare con la realtà particolare senza cadere nell'empiria. Se si assume tale concezione e si tengono per vere le indicazioni kantiane già analizzate riguardo al parallelismo tra le opere speculative e quelle morali, è possibile vedere che il progetto, certo, nel corso del tempo subì numerosi cambiamenti di vario genere ma, di fatto, non mutò sostanzialmente nella forma. Esso era volto all'elaborazione di una metafisica della morale concepita come insieme di principi morali puri per un essere razionale specifico, l'uomo.<sup>70</sup> A essa doveva precedere una trattazione dei principi interamente a priori, la *Critica della ragion pratica*, anch'essa facente parte della metafisica morale nella sua parte trascendentale.<sup>71</sup>

Riprendendo le indicazioni offerte dall'analisi delle opere, i *Principi della metafisica della natura* e l'opera del 1797 si collocano in una posizione intermedia tra la filosofia

---

<sup>70</sup> Bacin, *Il senso dell'etica*, pare invece non avvedersi che, già nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, la *Metafisica dei costumi* - non l'antropologia - rappresentava nei progetti di Kant lo svolgimento del sistema dei doveri. Ciò è testimoniato a mio parere da queste parole del filosofo di Königsberg: "Qui si deve notare bene che io mi riservo interamente la partizione dei doveri per una futura *Metafisica dei costumi*, e la presente è posta solo per comodità (per ordinare i miei esempi)" (GMS, IV 421, nota; tr. it., 75).

<sup>71</sup> Tale impostazione nel sistema kantiano viene messa in luce anche da Westphal, *A Kantian Justification of Possession, in Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, che usa queste parole per spiegare la giustificazione del possesso fatta da Kant nella *Dottrina del diritto*: "la giustificazione del diritto di possesso di Kant non è puramente a priori, è "metafisica" in senso critico kantiano. Come i *Principi metafisici della scienza della natura*, la *Metafisica dei costumi* mette concetti puri a priori in connessione con un concetto empiricamente dato di un certo tipo di esseri, per spiegare i principi razionali basilari che governano quel tipo di esseri. Nella *Metafisica dei costumi* Kant applica principi universali normativi puri alla natura umana per sviluppare i principi basilari dei diritti e dei doveri che governano le questioni umane" (p. 96).

pura e la sua applicazione empirica<sup>72</sup> e portano con sé la necessità di una “conoscenza empirica minima”<sup>73</sup> riguardante ciò che la ragione può conoscere a priori del concetto in esame.<sup>74</sup> In questo senso, nell’opera del 1786 il concetto di *materia* viene preso in considerazione secondo il movimento, poiché il movimento è ciò che impressiona i sensi esterni, e viene sviluppato non a partire dall’esperienza, ma attraverso le quattro classi delle categorie della ragion pura, che costituiscono l’unico schema capace di conferire completezza a un sistema metafisico: grandezza, qualità, relazione, modalità.<sup>75</sup>

---

<sup>72</sup> M. Bocker, *Kants Besitzlehre. Zur Problematik einer transzentalphilosophischen Besitzlehre*, Königshausen + Neumann, Würzburg 1987, sottolinea marcatamente questa analogia tra *Principi metafisici della scienza della natura* e *Metafisica dei costumi* e definisce la posizione occupata dalle due opere nel sistema kantiano come *Mittelstellung* (posizione di mezzo), che conferisce alle due discipline il ruolo di luogo sistematico per la discussione di ogni problema legato al passaggio e all’applicazione della ragion pura all’empiria.

<sup>73</sup> W. A. Wick, *Kant’s Moral Philosophy*, introduzione a *Ethical Philosophy, the complete texts of Grounding for the Metaphysics of Morals and Metaphysical Principles of Virtue*, Hacket Publishing Company, Indianapolis 1983, pp. XXXVIII ss., si esprime così a riguardo: “Le parti metafisiche della filosofia naturale e morale, che si trovano in una posizione di mezzo tra la critica trascendentale e le applicazioni empiriche, fanno entrambe uso di *concetti* empirici; ma ciò non rende le loro *proposizioni* empiriche, nel senso che sono dipendenti dall’evidenza empirica e perciò vere contingentemente. Se, per esempio, consideriamo i concetti empirici di materia e movimento e applichiamo ad essi i principi trascendentali della *Critica della ragion pura*, possiamo derivare alcune leggi a priori della natura - come il fatto che nulla accade ad un oggetto materiale, eccetto l’accordarsi alle leggi causali – cosa che le leggi empiriche della fisica illustrano in una indefinita varietà di modi. Allo stesso modo nella filosofia morale noi abbiamo bisogno di alcuni concetti empirici per porre in relazione la legge fondamentale alla «condizione umana». [...] Il concetto di dovere ha senso solo per agenti i cui desideri e interessi potrebbero spingere ad azioni contrarie alla legge morale, cosicché essi non debbono scegliere solo tra azioni ma tra diverse ragioni d’agire. Il concetto di desiderio e le sue numerose specie sono certo empiriche e questi concetti, in unione con il principio morale supremo, producono la specifica classe di doveri che rendono corretta la dottrina morale.” La Gregor, *Kant’s Conception of a “Metaphysic of Morals”*, p. 248 (in maniera analoga anche in *Laws of Freedom*, p. 14) si esprime a riguardo in questo modo: “Nella metafisica pratica gli elementi minimi *a posteriori* sono caratterizzati più vagamente come ciò che riguarda “gli uomini considerati semplicemente come uomini”, e includono i vari istinti, inclinazioni e forze dell’uomo, la sua relazione con oggetti animati e inanimati, ecc. Nella distinzione di ciò che riguarda gli uomini come tali, una metafisica dei costumi non può ammettere una conoscenza delle circostanze e delle condizioni contingenti sotto cui gli uomini si possono trovare. Essa determinerà perciò leggi morali valide per ogni uomo solo in virtù della propria natura umana.”

<sup>74</sup> H. J. Paton, *The Categorical Imperative*, Hutchison of London, London 1967, pp. 31 ss., traccia una differenza tra la *Critica della ragion pratica* e la *Metafisica dei costumi*, sostenendo che la prima avrebbe a che fare con l’origine dell’imperativo categorico nella ragion pratica, mentre la seconda con le differenti formulazioni dell’imperativo categorico. La *Metafisica dei costumi* kantiana, rileva lo studioso, non è etica pura, perché possiede elementi empirici. Proprio per questo Kant chiamerebbe la *Dottrina del diritto* e quella della *virtù* “rudimenti metafisici” (*metaphysical rudiments* è l’espressione con cui Paton traduce la kantiana *metaphysische Anfangsgründe*), così come, parallelamente, la presenza di elementi empirici avrebbe fatto qualificare la metafisica della natura come “rudimenti metafisici della scienza della natura”. La *Metafisica dei costumi* conterebbe in questo senso un’etica che può essere chiamata pura, ma che per la maggior parte può essere considerata etica applicata.

<sup>75</sup> A ben vedere, sottolinea Kant nell’*Introduzione alla Metafisica dei costumi* (MS, VI 215; cfr. 16), tra leggi fisiche ed etiche esiste una differenza sostanziale, che non può essere tacita: mentre infatti la fisica, per evitare che le sue proposizioni cadano nell’errore, può ammettere come universali alcuni principi sulla base di ciò che è testimoniato dall’esperienza, l’etica non può avvalersi assolutamente dell’empiria, ma la sua validità deriva solamente dalla sua fondazione a priori.

Di qui la distinzione del testo in quattro sezioni principali: la *Foronomia* (che studia il movimento come puro *quantum*, astraendo da ogni qualità di ciò che si muove), la *Dinamica* (riguardante il movimento secondo la qualità della materia, sotto il nome di forza motrice originaria), la *Meccanica* (che considera la materia in rapporto alla relazione con un'altra materia attraverso il movimento) e la *Fenomenologia* (determinante il movimento e la quiete solo in riferimento al modo della rappresentazione, cioè come fenomeno dei sensi esterni).<sup>76</sup> In questo impianto concettuale, Kant conferisce alla matematica un ruolo chiave, poiché permette di conoscere a priori particolari oggetti naturali e la loro possibilità:

“una dottrina della natura riferita a determinati oggetti naturali (dottrina dei corpi e dottrina dell’anima) è possibile soltanto tramite la matematica; e poiché in ogni dottrina della natura si trova solo tanta scienza in senso proprio quant’è la conoscenza a priori che vi è contenuta, la dottrina della natura conterrà solo tanta scienza propriamente detta quant’è la matematica che può trovarvi applicazione.”<sup>77</sup>

Il passo citato richiama la *Critica della ragion pura*,<sup>78</sup> dove era stata attribuita una grande importanza al procedimento costruttivo proprio della conoscenza matematica, capace di considerare l’universale nel particolare mediante un’intuizione a priori del concetto e valida per tutte le intuizioni possibili appartenenti al concetto stesso. In questo senso il metodo matematico-costruttivo, riportando tutti i concetti a intuizioni a priori prodotte da esso stesso, permette alla ragione di dominare la natura e si presenta

---

<sup>76</sup> MAN, IV 477 (tr. it., 119 – 121).

<sup>77</sup> *Ivi*, IV 470 (tr. it., 101 – 105).

<sup>78</sup> A riguardo, si consideri quanto espresso nella *Dottrina trascendentale del metodo* della *Critica della ragion pura* (KrV, A 712/B 740 – A 738/B 766; tr. it., 1013 – 1047), dove la matematica viene distinta dalla conoscenza filosofica, che procede *discorsivamente per concetti*: a differenza di questa, la prima infatti *costruisce concetti*, ovverosia rappresenta a priori l’intuizione ad essi corrispondente. Mentre la conoscenza filosofica si occupa del particolare sempre nell’universale, quella matematica considera a priori l’universale nel particolare e nel singolo: la prima si attiene sempre a concetti universali, la seconda non compie nulla con il semplice concetto, ma ha a che fare con un’intuizione di esso che essa stessa ha costruito, intuizione non empirica, ma sempre a priori. Il procedimento matematico-costruttivo acquista un grande vantaggio per la ragione, perché è in grado di riportare tutti i concetti a intuizioni che essa stessa può dare a priori, così da renderla padrona della natura (*Meister über die Natur*). La semplice filosofia, invece, procedendo in maniera discorsiva, non è in grado di rendere intuitiva o accettabile la realtà di questi concetti.

come la chiave per una conoscenza che voglia procedere a priori nella conoscenza della natura particolare.

Così, come nell'ambito teoretico, anche in quello morale il filosofo esprime la necessità di un aggancio all'empiria. Qui tuttavia non si ha a che fare con dati verificabili empiricamente, ma con un *fatto della ragione* (*Faktum der Vernunft*), la legge morale, che dischiude una realtà inaccessibile per la ragione speculativa: la libertà. Tale legge, come spiegato sapientemente a più riprese da Kant, è valida per tutti gli esseri razionali, la cui volontà vi si adegua immediatamente, qualificandosi in questo modo come buona. Da questo punto di vista, per gli esseri razionali la volontà è un tutt'uno con la ragione pratica.<sup>79</sup> Ma l'essere *razionale umano* non possiede una volontà immediatamente buona: è imperfetta, tesa tra il seguire la legge fornita dalla ragione o le inclinazioni sensibili. La volontà umana non si riconosce, pertanto, immediatamente nella legge della propria ragione e, per questo, la legge assume nei suoi confronti la forma particolare dell'imperativo categorico.

Nel formulare la seconda parte della metafisica morale pare quindi necessario fare riferimento a questa specifica realtà empirica, quella dell'uomo come volontà razionale imperfetta, che nella terminologia kantiana assume il nome di arbitrio (*Willkür*). Kant riconosce la necessità di un legame con l'esperienza già nella *Lezione di filosofia morale*: poiché la filosofia pratica è la scienza delle regole che esprimono come l'uomo debba comportarsi, essa non può prescindere dall'antropologia. La conoscenza dell'uomo è, infatti, irrinunciabile per poter sapere se egli si trovi nella condizione di compiere ciò che si pretende che compia: qualora la filosofia morale venisse sviluppata senza l'antropologia - cosa che comunque è possibile - rischierebbe di rimanere una mera idea speculativa. Un'analoga posizione viene mostrata nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, lì dove, pur negando la possibilità che la morale traggia qualche elemento dall'esperienza, si sottolinea l'esigenza di un *giudizio affinato dall'esperienza*

“sia per distinguere in quali casi abbiano la loro [scil.: dei principi a priori] applicazione, sia per procurar loro accoglienza nella volontà dell'uomo e vigore nell'attuazione, poiché questi, affetto com'è da molte inclinazioni, è certo capace dell'idea di una ragione pura pratica, ma non è

---

<sup>79</sup> Di qui la definizione della volontà come “ragion pratica stessa” e la sua qualificazione come né libera né non-libera, data la sua coincidenza con la ragion pratica (MS, VI 213; cfr. 14).

così facilmente in grado di renderla efficace in concerto nel corso della sua vita.”<sup>80</sup>

Sulla stessa linea si colloca anche la *Critica della ragion pratica*: in vista di una suddivisione dei doveri, in quanto doveri umani, il *sistema della scienza morale* (e non il *sistema della critica*, che è invece la *Critica della ragion pratica* stessa) deve conoscere la natura effettiva dell'uomo, seppur solo in riferimento a quanto necessario in rapporto al dovere in generale.<sup>81</sup>

Mi preme sottolineare il fatto che questo modo di esprimersi di Kant, riguardo al rapporto tra l'esperienza e la morale, non deve indurre a pensare che la morale richieda una conoscenza delle azioni concrete e delle innumerevoli situazioni di vita in cui l'agente viene a trovarsi: questo tipo di conoscenze non è richiesto né per la sua fondazione né per la formulazione dei doveri. La morale deve essere indipendente dall'antropologia nei suoi fondamenti, ma deve poter essere *applicata* a essa: di qui la necessità di conoscere *a priori* ciò che è contenuto nel concetto di uomo.<sup>82</sup>

La *Metafisica dei costumi* si richiama in maniera duplice alla natura umana: innanzitutto il testo si apre con un'analisi dell'animo umano,<sup>83</sup> analisi che ha una funzione propedeutica per la definizione dei doveri morali come “leggi della libertà”. La libertà cui essi si riferiscono è, infatti, la specificità stessa dell'animo umano, la libertà dell'arbitrio,<sup>84</sup> descritta in maniera dettagliata proprio nel primo paragrafo dell'*Introduzione*. Sempre in queste primissime pagine, viene esplicitamente dichiarata

---

<sup>80</sup> GMS, IV 389 (tr. it., 7 – 9).

<sup>81</sup> KpV, V 8 (tr. it., 45 – 47).

<sup>82</sup> O. Höffe, »*Königliche Völker*« Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001, pp. 125 – 132, riconosce la distinzione kantiana, messa in luce nella mia analisi, tra due ambiti della metafisica: la metafisica trascendentale e quella che si occupa della natura particolare. A quest'ultima appartiene sia l'analisi dei *Principi metafisici della scienza della natura*, sia quella della *Metafisica dei costumi*, opere accomunate dalla presenza di una conoscenza empirica minima e non da una conoscenza puramente a priori. Höffe individua, così, all'interno del diritto kantiano, un elemento antropologico (termine che personalmente io non avrei usato, visto i pericolosi fraintendimenti che rischia di portare con sé e dato che lo stesso filosofo di Königsberg aveva con forza rifiutato la possibilità che l'antropologia entri nella morale). In Kant tuttavia è possibile individuare quattro forme di antropologia: didattica, fisiologica, pragmatica e quella che fa riferimento alla *conditio humana*. Con quest'ultima espressione, lo studioso intende far riferimento ad un “a priori sintetico non puro”, che non fa riferimento a caratteristiche particolari della specie umana, ma ad elementi indipendenti da esse, quali: “1) persone imputabili che 2) dividono l'una con l'altra lo stesso mondo 3) si influenzano l'un l'altro e in questo sono, 4) a differenza degli esseri subumani, aperti alla ragione, al contrario degli esseri puri di ragione, non necessariamente determinati da essa” (pp. 128 – 130).

<sup>83</sup> MS, VI 211 – 214 (cfr. 11 – 15).

<sup>84</sup> Si veda *ibid.* § I. 3 (pp. 51 – 54) a riguardo.

la necessità di prendere in considerazione la natura particolare dell'uomo conosciuta tramite l'esperienza, per mostrare in essa le conseguenze dell'applicazione dei principi morali universali.<sup>85</sup> L'uomo si presenta, dunque, come il punto di riferimento irrinunciabile per la *Metafisica dei costumi*, come sistema della morale.

Come è stato analizzato in questo paragrafo, il richiamo ai *Principi metafisici della scienza della natura*, permette, da un lato, di comprendere la posizione del testo del 1797 nell'impianto kantiano: esso costituisce quella parte della metafisica morale che si occupa del principio morale non generale, ma particolare; d'altro lato, aiuta ad individuare la rilevanza di un aggancio all'esperienza per una metafisica morale di questo tipo: in questo senso è fondamentale il riferimento a ciò che, nel concetto di uomo, si può conoscere *a priori* riguardo alla sua natura in rapporto al dovere.<sup>86</sup>

La lettura della *Prefazione* dell'opera del 1786 permette di individuare tuttavia un ulteriore elemento. Essa dichiara infatti l'irrinunciabilità, per la completezza di un sistema metafisico che si voglia qualificare come scientifico, dell'uso della tavola delle categorie.<sup>87</sup> Se la *Metafisica dei costumi*, come i *Principi*, non è che il sistema di concetti di ragione indipendenti da tutte le condizioni di rappresentazione, anche tale sistema, allora, dovrebbe seguire la *Tavola delle categorie*.

---

<sup>85</sup> MS, VI 216 s. (cfr. 18).

<sup>86</sup> L'argomentazione esposta in questo paragrafo prende alcune distanze da quanto sostenuto da Bacin nel *senso dell'etica*, riguardo alla *Metafisica dei costumi*. Presentando infatti i differenti caratteri che la *Metafisica dei costumi* assumerebbe nel corso della speculazione morale kantiana e il parallelismo di rapporti tra *Critica della ragion pura* e *Principi metafisici della scienza della natura*, da un lato, e *Critica della ragion pratica* e *Metafisica dei costumi*, dall'altro, Bacin non fa riferimento al fatto, per me invece di particolare importanza, che per Kant la metafisica non è semplicemente la parte pura della conoscenza. Essa si articola piuttosto in due parti: quella *trascendentale* e quella avente a che fare con la natura in particolare e con quanto può essere conosciuto a priori degli oggetti presi in considerazione. Tenendo conto di ciò e attribuendo alla *Metafisica dei costumi* - come lo stesso filosofo di Königsberg sembra fare e come ho argomentato sopra - il ruolo della seconda parte della metafisica morale mi sembra possibile sostenere una sostanziale unità nel modo di concepirla nell'arco del pensiero morale kantiano. Anche il riferimento all'antropologia e al rapporto che la morale intrattiene con essa mi sembra, da questo punto di vista, piuttosto univoco: la morale non può assolutamente trarre i propri elementi dall'antropologia nel suo momento fondativo (*Fondazione della metafisica dei costumi* e *Critica della ragion pratica*), ma al tempo stesso, nel formulare un sistema di doveri validi per l'azione (*Metafisica dei costumi*), necessita di una conoscenza empirica minima che riguardi l'uomo. Questo mi sembra anche il senso delle parole contenute nella seconda *Critica*: "Quindi la determinazione particolare dei doveri come doveri degli uomini, per suddividerla, è possibile, se il soggetto viene riconosciuto secondo la caratteristica che egli veramente possiede, anche se solo tanto quanto è necessario in relazione al dovere in generale" (KpV, V 8; tr. it., 45 – 47).

<sup>87</sup> MAN, IV 473 – 478 (tr. it., 109 – 123).

## I. 2. *Metafisica dei costumi e Tavola delle categorie*

Riguardo a tale indicazione, penso sia necessario tenere a mente due riferimenti: la *Critica della ragion pura*, dove viene presentata e fondata la *Tavola delle categorie*,<sup>88</sup> e la *Critica della ragion pratica*, lì dove accanto a quella della ragione teoretica, viene introdotta una *Tavola delle categorie della libertà*.<sup>89</sup> Quest'ultima nasce dalla domanda circa la plausibilità dell'impiego delle categorie della ragione speculativa in ambito pratico. Tale uso risponderebbe all'esigenza di spiegare la complessità delle azioni umane che sottostanno alla legge della libertà e, al tempo stesso, accadendo nel mondo fenomenico, anche alle categorie dell'intelletto. In ambito morale, le categorie possono essere utilizzate, ma in maniera differente rispetto all'uso che se ne fa in ambito teoretico: non hanno il compito di riunire il molteplice dell'intuizione sotto una coscienza a priori, ma quello di sottoporre il molteplice dei desideri (*Begehrungen*) all'unità di una volontà pura a priori.

Esse, dunque, non hanno a che fare con una possibile intuizione empirica, ma con la determinazione di un libero arbitrio e si presentano come i concetti pratici elementari che hanno il loro fondamento nella forma di un puro volere. Nella *Tavola* la libertà stessa è considerata in rapporto alle azioni: le categorie della quantità (intenti della volontà individuale, precetti, leggi), della qualità (leggi prescrittive, proibitive, eccezionali) e della relazione (in riferimento alla personalità, allo stato della persona, al rapporto reciproco di una persona con lo stato di un'altra) esprimono infatti la gamma delle azioni che possono accadere nel mondo sensibile secondo la libertà.

Nella *Critica della ragion pratica* un risalto particolare viene conferito alle categorie della modalità: a esse è riconosciuta infatti la facoltà di introdurre il passaggio (*Übergang*) dai principi pratici generali a quelli della moralità (*Sittlichkeit*), in virtù di una loro specificità rispetto agli altri tre tipi di categorie. Quelle della modalità, così era stato espresso nella *Critica della ragion pura*, non aggiungono nulla al concetto dell'oggetto, ma esprimono semplicemente il rapporto tra l'oggetto e la facoltà di conoscere:

---

<sup>88</sup> KrV, A 80/B 106 (tr. it., 207).

<sup>89</sup> KpV, V 66 s. (tr. it., 151).

“Quando il concetto di una cosa è già del tutto completo, io posso tuttavia chiedermi sempre, se questo oggetto sia solamente possibile o reale, e, in questo caso, se sia necessario. Nessun’altra relazione è pensata nell’oggetto come tale, ma si vuol sapere solamente in qual rapporto sta esso (e tutte le determinazioni sue) con l’intelletto e il suo uso empirico, col giudizio empirico e con la ragione (nella sua applicazione all’esperienza).”<sup>90</sup>

La modalità presente nella *Critica della ragion pratica* esprime una relazione di possibilità, realtà e necessità: “il lecito e illecito” (*das Erlaubte und Unerlaubte*), “il dovere e ciò che è contrario al dovere” (*die Pflicht und das Pflichtwidrige*), “dovere perfetto e imperfetto” (*vollkommene und unvollkommene Pflicht*). A esse corrispondono, nella *Tavola delle categorie della ragione teoretica*, rispettivamente le coppie: “possibilità e impossibilità”, “esistenza e non esistenza”, “necessità e contingenza”, o, detto altrimenti, le “spiegazioni dei principi di possibilità, verità e necessità nel loro uso empirico”.<sup>91</sup> Se dunque le categorie della modalità, propria della *Tavola* della ragione pratica, sono analoghe a quelle della ragione teoretica, che non aggiungono nulla all’oggetto, ma esprimono solamente un rapporto tra esso e l’intelletto nel suo uso empirico, risulta fondamentale individuare in che cosa consistano “l’oggetto” e “la ragione nella sua applicazione all’esperienza”,<sup>92</sup> con cui esse hanno a che fare.

Le indicazioni ci sono fornite dal testo stesso: le categorie in questione non riportano il molteplice dell’intuizione sensibile all’unità della coscienza come quelle della ragione speculativa, ma il molteplice del desiderare alla forma del puro volere, nella sua applicazione empirica. Fenomeno del desiderare sono le azioni, i comportamenti, e questo è l’oggetto cui le categorie si riferiscono. Per quanto riguarda il secondo elemento - “la ragione nella sua applicazione all’esperienza” - ritengo opportuno considerare quanto Kant scrive nella *Critica della ragion pura*:

“Il postulato della possibilità delle cose richiede dunque che il concetto di queste concordi con le condizioni di un’esperienza in generale. Questa, cioè

---

<sup>90</sup> KrV, A 219/B 266 (tr. it., 417).

<sup>91</sup> *Ibidem*.

<sup>92</sup> *Ibidem*.

la forma obiettiva dell'esperienza in generale, contiene tuttavia tutta la sintesi, che è richiesta per la conoscenza dell'oggetto.”<sup>93</sup>

Se, dal punto di vista teoretico, la possibilità implica l'accordo del concetto delle cose con le condizioni dell'esperienza in generale, in ambito pratico essa dovrebbe riguardare una concordanza tra il fenomeno morale, l'azione, e le condizioni *dell'esperienza morale* in generale. Da un punto di vista kantiano, penso che tali condizioni possano essere individuate nella legge morale, espressa nella forma dell'imperativo categorico.<sup>94</sup> L'imperativo categorico è infatti il principio supremo, la forma del puro dovere, cui viene riferito il molteplice del desiderare nella propria manifestazione empirica, le azioni. In questo senso, il rapporto che viene espresso dalle categorie della modalità è quello tra i comportamenti e il principio morale: “il lecito e illecito” esprimono così ciò che è possibile o meno secondo il principio morale;<sup>95</sup> “il dovere e ciò che è contrario al dovere”, sono i comportamenti che esistono o non esistono in rapporto a esso; “dovere perfetto e imperfetto” rappresentano il comportamento necessario o contingente rispetto al principio morale stesso.

Ma, mentre nella *Tavola delle categorie della libertà* i principi pratici della moralità possono essere presentati solo in via *problematica*, Kant rinvia la possibilità di una loro presentazione *dogmatica* alla mediazione della legge morale, affermazione che sembra rimandare al contenuto della *Metafisica dei costumi*, in cui ciò che viene messo a tema è proprio l'insieme quasi dogmatico di ciò che è lecito e illecito e dei doveri (perfetti e imperfetti) derivanti dal principio morale espresso nella formula dell'imperativo categorico “Agisci secondo una massima, che al tempo stesso possa valere come legge universale”,<sup>96</sup> e posto come principio sommo della *Dottrina dei costumi*.

Riassumendo, l'analisi fin qui condotta presenta la *Metafisica dei costumi* come un sistema di principi a priori della ragion pratica. Essa si differenzia dalla *Critica della ragion pratica* perché non rappresenta la parte pura della metafisica morale, ma quella

<sup>93</sup> *Ivi*, A 220/B 268 (tr. it., 417 – 419).

<sup>94</sup> L'imperativo categorico è infatti formale, assoluto e incondizionato e rappresenta l'unica condizione perché possa darsi un agire morale.

<sup>95</sup> Nella *Metafisica dei costumi* (MS, VI 222; *cfr.* 25) i concetti vengono definiti con queste parole: “Lecita è un'azione (*licitum*) che non contrasta con l'obbligazione. Questa libertà, che non viene limitata da nessun imperativo categorico contrario, si chiama la autorizzazione (*facultas moralis*). Di qui si capisce da sé che cosa sia illecito (*illicitum*).”

<sup>96</sup> MS, VI 226 (*cfr.* 28). Lascio ora inespressa la problematica, per me affascinante, riguardante questa formulazione definita come il principio sommo della *Dottrina dei costumi*.

che si occupa della morale nel particolare, ovverosia dell'applicazione dei principi morali ad un oggetto dell'esperienza, conosciuto, tuttavia, *a priori*. Poiché un sistema deve procedere tramite le categorie per poter essere completo, la domanda che sorge interessa il tipo di categorie cui può far riferimento un sistema metafisico morale: qui non si tratta di sussumere gli innumerevoli dati dell'intuizione sensibile sotto una regola dell'intelletto, ma di considerare lo svariato campo delle azioni in rapporto alla forma del puro volere. L'uso delle categorie della ragione speculativa sembra pertanto ingiustificato. Quelle che entrano in campo sono invece le categorie qualificate nella seconda *Critica* come "della libertà" e, in particolar modo, le categorie della modalità. Queste ultime promuovono infatti il passaggio dai principi pratici generali ai doveri morali propri della *Metafisica dei costumi*, mediante l'instaurazione di una relazione tra l'oggetto delle categorie e la legge morale.

Mentre, pertanto, in ambito speculativo l'indagine sulla possibilità di oggetti naturali particolari e, con ciò, la possibilità del passaggio dai principi metafisici generali a quelli particolari erano affidati alla matematica - da cui una sostanziale matematizzazione della scienza metafisica<sup>97</sup> - nella morale essa viene affidata alla categoria della modalità, che esprime la possibilità di una relazione tra l'azione e il principio morale generale. Penso sia importante richiamare l'attenzione sul fatto che le categorie della libertà non hanno un ruolo conoscitivo, ma appartengono alla ragion pratica, a quella ragione, cioè, che determina da sé la volontà. Il passaggio dall'imperativo categorico ai principi della *Sittlichkeit* non può pertanto essere compiuto dalla matematica, ma da elementi in grado di indicare la possibilità (o meno) del rapporto tra le azioni e la legge morale e di permettere (o meno) tale rapporto. Detto altrimenti, tali categorie non esprimono una relazione di carattere teoretico tra il principio generale e l'oggetto particolare, rapporto in virtù del quale il particolare viene *conosciuto* come possibile, reale o necessario, ma un rapporto *pratico* tra la legge e le azioni, cioè la modalità con cui la legge può determinare l'azione: ciò che è permesso e non permesso, ciò che è dovere e ciò che è contrario al dovere, il dovere perfetto e il dovere imperfetto.

---

<sup>97</sup> Nella *Dottrina della virtù* Kant esprime la differenza tra la prospettiva matematica e quella della morale con queste parole: "Tutte le prove morali, in quanto filosofiche, possono essere condotte soltanto mediante una conoscenza razionale per concetti e non, come le fornisce la matematica, tramite la costruzione di concetti. Questi ultimi ammettono una molteplicità di prove per un'unica proposizione, perché nell'intuizione a priori possono esserci più determinazioni della qualità di un oggetto, che riconducono tutte al medesimo fondamento" (MS, VI 403; *cfr.* 255 s.).

A ben vedere, tuttavia nel passaggio dalla *Critica della ragion pratica* alla *Metafisica dei costumi*, l'oggetto delle categorie della libertà assume una sfumatura particolare: mentre nell'opera del 1788 è rappresentato dalle azioni, nell'opera del 1797 viene qualificato in modo diverso. Indicativa, in questo senso, è la nota al titolo del terzo paragrafo dell'*Introduzione alla Metafisica dei costumi*: essa rileva la difficoltà di suddividere, in maniera completa e continua, un sistema, senza che il passaggio dal concetto che viene suddiviso alle varie parti subisca alcun salto e tale imbarazzo viene ricondotto alla problematicità posta dall'individuazione del concetto che sta alla base della suddivisione stessa. Per quanto riguarda la partizione di ciò che è giusto e ingiusto (*aut fas aut nefas*),<sup>98</sup> tale concetto è costituito, secondo Kant, dall'“atto del libero arbitrio in generale (*der Act der freien Willkür überhaupt*)”,<sup>99</sup> non dalle azioni (*Handlungen*).

Per poter andare in profondità nella comprensione del contenuto proprio della *Metafisica dei costumi* sembra necessario cogliere il *quid* di tale indicazione, apparentemente marginale, e considerare che cosa significhino “libero arbitrio” (*freie Willkür*) e “atto” (*Act*) di esso.

---

<sup>98</sup> I termini utilizzati da Kant sono *recht* e *unrecht*, che successivamente definirà in questa maniera: “Giusto o non giusto (*rectum aut minus rectum*) è, in generale, un atto in quanto è conforme o difforme dal dovere (*factum licitum aut illicitum*), qualsiasi sia, peraltro, il contenuto o l'origine del dovere stesso.” (MS, VI 222 s.; *cfr.* 25).

<sup>99</sup> “La deduzione della partizione di un sistema, vale a dire la prova della sua completezza e anche della sua continuità, cioè che il passaggio dal concetto suddiviso alle componenti della partizione avvenga senza alcun salto (*divisio per saltum*) per tutt'intera la serie delle suddivisioni, è una delle condizioni più difficili da soddisfarsi per l'edificatore di un sistema. Anche stabilire quale sia il più importante concetto suddiviso nella divisione di giusto e ingiusto (*aut fas aut nefas*) presenta un certa difficoltà: è l'*atto dell'arbitrio libero in generale*” (*Ivi*, VI 218, nota; *cfr.* 19 s.).

### I. 3. *Metafisica dei costumi* e “atto dell’arbitrio in generale”

Il concetto di arbitrio viene enunciato alla fine di una lunga e dettagliata analisi delle sfaccettature dell’animo umano,<sup>100</sup> in cui viene dato un nome preciso alle innumerevoli sfumature della facoltà di desiderare (*Begehrungsvermögen*) e vengono indicati i loro rapporti reciproci, mettendone così in luce la ricchezza e la complessità. A tale facoltà, definita come la facoltà di essere causa degli oggetti della propria rappresentazione mediante la rappresentazione stessa, sono infatti collegati in vario modo il piacere e il dispiacere, il sentimento, il gusto, la bramosia, l’inclinazione e l’interesse.

Il desiderare (*Begehren*) è legato primariamente al piacere e al dispiacere (*Lust* e *Unlust*) e tutti gli altri concetti sono frutto di diversi tipi di relazione tra questi due elementi. Il sentimento (*Gefühl*) si presenta come la capacità di provare piacere e dispiacere; il piacere è pratico quando è legato necessariamente, come causa o effetto, al desiderare, mentre si chiama gusto (*Geschmack*) quando non è legato necessariamente al desiderare. La bramosia (*Begierde*) è la determinazione della facoltà di desiderare causata dal piacere pratico, mentre l’inclinazione (*Neigung*) è una bramosia abituale. L’interesse (*Interesse*) è caratterizzato da un legame tra piacere e facoltà di desiderare, giudicato valido dall’intelletto secondo una regola universale.

Il *Begehrungsvermögen* non è tuttavia legato solamente al piacere: l’animo umano non è unicamente capace di essere causa degli oggetti in base a esso, ma anche secondo rappresentazioni che provengono dai concetti. La facoltà di desiderare secondo concetti (*Begehrungsvermögen nach Begriffen*), il cui fondamento di determinazione all’azione si trova in essa stessa, si chiama infatti *facoltà di fare o non fare a piacimento*. Kant pone in relazione a tale facoltà l’arbitrio (*Willkür*), il desiderio (*Wunsch*) e la volontà (*Wille*):<sup>101</sup> il primo è caratterizzato dalla consapevolezza che la propria azione produrrà

---

<sup>100</sup> *Ivi*, VI 211 – 214 (cfr. 11 – 15).

<sup>101</sup> La distinzione tra arbitrio e volontà non è presente nella *Vorlesung zur Moralphilosophie*, e neppure nella *Fondazione* e nella *Critica della ragion pratica*. In esse, infatti, i termini *Wille* e *Willkür* sono usati quasi indifferentemente come se avessero lo stesso significato. Nella seconda *Critica*, in particolar modo, la volontà assomma in sé anche le caratteristiche che, nella *Metafisica dei costumi*, verranno attribuite all’arbitrio. H. Allison, *Kant’s Theory of Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, pp. 129 s., sottolinea in questo modo tale particolarità del testo del 1797: “Nonostante sia certo operativa nella *Critica della ragion pratica* e svolga un ruolo maggiore nella *Religione entro i limiti della sola ragione*, Kant formula per la prima volta questa distinzione cruciale nell’introduzione della *Metafisica dei Costumi*”. A riguardo si consideri anche G. M. Hochberg, *Kant. Moral Legislation and Two Senses of Will*, University Press of America, Washington D. C. 1982, e K. Kawamura, *Spontaneität und Willkür*.

l'oggetto; il desiderio invece manca di tale consapevolezza; la volontà, infine, si identifica con una facoltà di desiderare il cui fondamento di determinazione risiede nella *ragione* del soggetto stesso.<sup>102</sup>

L'arbitrio si presenta, pertanto, come una facoltà di desiderare secondo concetti, che si trova a stretto contatto con le azioni e con la loro capacità di produrre l'oggetto, senza che sia specificato ciò che lo determina: il fondamento di determinazione si trova infatti nella facoltà di desiderare, ma non è indicato né se sia legato al piacere e se, in questo caso, sia mosso dalla bramosia, dall'inclinazione o dall'interesse, né se sia legato alla ragione del soggetto e se, in questo caso, sia determinato dalla volontà. Proprio in questa indeterminatezza, si gioca la libertà dell'arbitrio: a differenza del *Wille*, che non è né libero né non-libero perché coincide con la ragion pratica e, quindi, con lo stesso fondamento di determinazione razionale,<sup>103</sup> l'arbitrio si trova in una posizione mediana tra volontà e inclinazioni sensibili.

Questa sua particolare collocazione non lo pone tuttavia nello stesso rapporto di determinabilità nei confronti dei due termini cui si riferisce: a differenza di quello animale, l'arbitrio umano può essere *influenzato (afficiert)* da ciò che proviene dalla sua

---

*Der Freiheitsbegriff in Kants Autonomielehre und seine historische Wurzeln*, Fromann - Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt 1996.

<sup>102</sup> Nelle *Vorarbeiten zur Einleitung in die Metaphysik der Sitten*, queste parole esprimono la necessità di distinguere la volontà dell'uomo dall'arbitrio: "Solo l'ultimo può essere chiamato libero e si riferisce semplicemente ai fenomeni, cioè a un atto che è determinato nel mondo sensibile. - Infatti la volontà non è sotto le leggi, ma è essa stessa il legislatore per l'arbitrio ed è spontaneità assolutamente pratica nella determinazione dell'arbitrio. Proprio per questo è buona in tutti gli uomini e non c'è alcun volere contrario alla legge. [...] Il fondamento della possibilità di un arbitrio in generale nel concetto dell'uomo come noumenon è solamente quello della libertà (indipendenza da determinazioni attraverso la sensibilità e per questo meramente negativa). Come facoltà, non possiamo riconoscere questa sua caratteristica se non secondo la legge che essa prescrive alla sensibilità e non secondo una legge della natura di potervicisi sottrarre: infatti il sottrarsi alla legge non è una facoltà soprasensibile. La libertà dell'arbitrio, in rapporto alle azioni dell'uomo come fenomeno, consiste per l'appunto nella facoltà di scegliere tra azioni opposte (quella conforme e quella contraria alla legge) e, secondo questa libertà l'uomo si considera come fenomeno. – L'uomo come Noumenon è, sia dal punto di vista teoretico che dal punto di vista pratico, legislatore nei propri confronti per gli oggetti dell'arbitrio e perciò è libero, ma senza scelta. Bisogna distinguere l'arbitrio dalla volontà. La prima facoltà pratica si riferisce agli oggetti che possono essere dati, e perciò sono oggetti della sensibilità; l'uomo si considera, secondo il proprio arbitrio, come fenomeno e sta pertanto sotto leggi. [...] L'arbitrio è, quindi, libero di compiere o non compiere ciò che comanda la legge. Ma la volontà è libera in altro modo, perché è legislatrice e non ubbidisce né alla legge naturale né a un'altra; per questo la libertà è una facoltà positiva non di scegliere qualcosa, perché qui non c'è nessuna scelta, ma bisogna determinare il soggetto in rapporto all'elemento sensibile dell'azione" (VMS, XXIII 248 s.).

<sup>103</sup> Mi sembra che si allontani dall'evidenza del testo kantiano, invece, V. Gerhardt, *Recht und Herrschaft. Zur gesellschaftlichen Funktion des Rechtes in der Philosophie Kants*, «Rechtstheorie», 12 (1981), pp. 53 – 94, secondo cui la volontà non si identifica con la ragion pratica, ma costituirebbe una facoltà mediatrice tra questa e la determinazione concreta dell'arbitrio; la volontà in questo senso "indica la capacità dell'uomo maturo, di potersi decidere secondo una regola universale" (p. 70).

sensibilità, ma non può venirne *determinato*. Solo la volontà è in grado di farlo. Sulla scorta di ciò, la libertà dell'arbitrio si qualifica secondo due accezioni particolari, una negativa l'altra positiva: la prima è l'indipendenza dagli impulsi sensibili, la seconda, invece, risiede nella facoltà della ragione di essere per se stessa pratica, ovverosia di determinare da sé l'arbitrio. La libertà della *Willkür* risiede, quindi, nell'essere svincolata dalle inclinazioni sensibili e nel lasciarsi determinare dalla sola ragione, cioè dalla volontà.<sup>104</sup>

Poiché la ragion pura può porre come fondamento di determinazione dell'arbitrio solamente una legge formale, scevra da ogni elemento di carattere empirico, tale determinazione avviene solo tramite la sottomissione del principio soggettivo di azione alla condizione della sua validità come legge universale. Ma, in tale legge formale, che impone alla massima di valere universalmente, riecheggia la formula dell'imperativo categorico, espressa nella *Fondazione della metafisica dei costumi* e nella *Critica della ragion pratica*: “Agisci solo secondo quella massima, attraverso cui tu al tempo stesso puoi volere che diventi una legge universale (*Handle nur nach derjenige Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde*)”,<sup>105</sup> e “Agisci così che la massima del tuo volere possa valere in ogni tempo anche al tempo stesso come principio di una legislazione universale (*Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne*)”.<sup>106</sup>

Ritornerò successivamente sulla portata di questa eco per la presente indagine. Ciò che mi preme qui sottolineare è la particolarità della libertà dell'arbitrio: l'arbitrio è libero, in quanto indipendente dalle inclinazioni sensibili e sottoposto alla legge morale. Questo nesso inscindibile tra libertà dell'arbitrio e legge morale si carica di significato quando venga considerato il secondo termine da cui è scaturita l'intenzione di questa analisi: l'atto. L'atto, indicato nella nota al terzo paragrafo dell'*Introduzione*, non è frutto di un qualsiasi *agere*, cosa che potrebbe essere pensata, visto l'avverbio

<sup>104</sup> Un elemento che esercita su di me una particolare suggestione riguardo il termine *Willkür* è costituito dalla conformazione stessa del termine: *Will-kür*. Esso è composto da due sostantivi: *Wille*, volontà, e *Kür*, esercizio e la traduzione semantica del termine dovrebbe suonare “esercizio della volontà”. Kant non impiega, nei suoi scritti, mai, in maniera esplicita, il termine in questo senso, associandolo, piuttosto, a quello latino *arbitrium*. Sono del parere tuttavia che la radice semantica del sostantivo *Willkür* viva implicitamente nel senso con cui il termine viene impiegato, perché esso indica, appunto, una facoltà preposta all'esercizio, all'*esecuzione* della legge prodotta dalla volontà.

<sup>105</sup> GMS, IV 421 (tr. it., 75).

<sup>106</sup> KpV, V 30 (tr. it., 87).

“*überhaupt*” (in generale) che lo accompagna. Per la comprensione del termine usato da Kant, è necessario tenere presente il riferimento al libero arbitrio (l’atto è del libero arbitrio) e domandarsi quale tipo di azione compia l’arbitrio quando è libero. Come analizzato sopra, la *Willkür* è libera quando è indipendente dalle inclinazioni sensibili e le sue massime sono sottoposte alla condizione della loro valenza come leggi universali. Solo così essa si qualifica come libera e solo il risultato di un *agere*, conforme a questo tipo di libertà, costituisce il concetto-base della *Metafisica dei costumi*.

In questo senso, il termine *Act* si configura come un agire nel quale l’arbitrio viene considerato secondo la propria più piena libertà e viene a corrispondere al concetto di *Tat*, esplicitato con queste parole:

“Atto (*That*) si chiama un’azione in quanto si trova sotto le leggi dell’obbligazione e, di conseguenza, anche in tanto in quanto il soggetto viene considerato secondo la libertà del proprio arbitrio. L’agente, attraverso questo atto (*Act*), viene considerato come autore dell’effetto e questo effetto, unitamente all’azione stessa, può essere a lui imputato, se prima si conosce la legge, in virtù della quale sorge obbligazione a questa azione e a questo effetto”.<sup>107</sup>

L’agire indagato dall’opera del 1797 non è pertanto un agire in generale, ma un *agire in generale dell’arbitrio libero*, un agire, cioè, che scaturisce dall’indipendenza dalle inclinazioni sensibili e dalla sottomissione della massima alla legge morale, prima di qualsiasi specificazione sulla tipologia della legge presa in esame.<sup>108</sup>

---

<sup>107</sup> MS, VI 223 (cfr. 26), corsivi miei.

<sup>108</sup> In questo modo, la speculazione kantiana evita il rischio di una *micrologia della morale*, che lo stesso Kant denuncia nella *Vorlesung* con queste parole: “la legge morale deve essere pura, ma esiste un purismo teologico e morale, che è solo una fantasia, secondo cui ci si lambicca il cervello in cose indifferenti e si cerca con cavilli di portarci qualcosa di morale; l’etica non ha un tale purismo.” (*Vorlesung*, 109; cfr. 86). In maniera analoga è espresso nella *Metafisica dei costumi*: “Può essere, invece, chiamato fantastico - virtuoso colui che, in rapporto alla moralità, non ammette alcuna *cosa indifferente* (*adiaphora*) e così ostacola il proprio cammino infrapponendo doveri come con trappole, e non trova indifferente che io mi nutra di carne o pesce, di birra o vino, se entrambi mi convengono. Una micrologia che, se venisse ammessa nella dottrina della virtù, trasformerebbe il dominio di questa in tirannia” (MS, VI 409; cfr. 263).

#### I. 4. *Metafisica dei costumi* e leggi della libertà

In seguito alla dettagliata analisi del rapporto dell'animo umano con le leggi morali in cui rientra anche la descrizione dell'arbitrio, Kant fa uso dell'espressione “leggi di libertà” per indicare tanto le leggi etiche, quanto quelle giuridiche. Tale espressione è già presente nella *Critica della ragion pratica* ad indicare quelle norme capaci di determinare la volontà, indipendentemente da ciò che è empirico, mediante la sola forma della legge. Nella *Metafisica dei costumi* le leggi della libertà, oltre a possedere tale caratteristica, vengono definite come la forma assunta dalla condizione razionale di validità universale (“Agisci solo secondo quella massima, attraverso cui tu al tempo stesso puoi volere che diventi una legge universale”)<sup>109</sup> per conciliare tra loro i motivi soggettivi e quelli oggettivi dell'agire umano e perché la *Willkür* sia libera in senso positivo. Le *Gesetze der Freiheit* sono, in questo senso, “imperativi di divieto e di comando.”<sup>110</sup> Tali leggi, poi, assumono la qualificazione di giuridiche ed etiche, a seconda che, rispettivamente, si riferiscano alle azioni esterne e alla loro legalità, o che le leggi stesse costituiscano i fondamenti di determinazione delle azioni. Nel primo caso hanno a che fare con la libera nel suo uso esterno, nel secondo riguardano la libertà tanto nel suo uso interno che esterno. Le leggi etiche e le leggi giuridiche, al di là della differenza che proviene dal tipo di libertà cui sono collegate, si qualificano entrambe come leggi di libertà e come leggi morali.<sup>111</sup>

La domanda che ci si deve porre a questo punto riguarda che cosa si intenda per *legge morale*. Kant la presenta come quella legge che fa di una certa azione un dovere e che implica la sottomissione della massima alla condizione di validità universale.<sup>112</sup> Come leggi morali, quindi, le leggi etiche e quelle giuridiche dovrebbero avere tali caratteristiche e determinare così l'arbitrio all'azione. Penso che questo passaggio rappresenti un punto a favore della tesi secondo cui la speculazione della *Critica della ragion pratica* e l'imperativo categorico sono alla base della *Metafisica dei costumi* e delle *Dottrine* da cui è composta. Non solo. La *Metafisica dei costumi* intrattiene con le

---

<sup>109</sup> GMS, IV 421 (tr. it., 75).

<sup>110</sup> MS, VI 214 (cfr. 14).

<sup>111</sup> “Queste leggi della libertà si chiamano *morali*, a differenza delle leggi della natura. In quanto esse riguardano soltanto le azioni esterne e la loro conformità alla legge si chiamano *giuridiche*; se però esigono inoltre di essere considerate esse stesse come principi determinanti delle azioni, allora queste leggi sono *etiche*” (*ibidem*).

<sup>112</sup> *Ivi*, VI 225 (cfr. 27).

opere morali precedenti lo stesso rapporto intrattenuto dai *Principi metafisici della scienza della natura* con la *Critica della ragion pura*. Essa rappresenta, così, quella parte della metafisica morale che applica i concetti a priori all'agire dell'uomo, considerato secondo il suo arbitrio libero. Ma procediamo con ordine.

Un passo in avanti nell'analisi deve essere condotto sulla scorta del paragrafo conclusivo dell'*Introduzione alla Metafisica dei costumi*, che passa in rassegna una serie di concetti preliminari per lo svolgimento e la comprensione dell'opera. L'esposizione si apre con l'enunciazione del concetto di libertà (*Freiheit*) e della differenza del suo uso in ambito teoretico e pratico. Mentre, sul piano teoretico, possiede infatti solamente una funzione regolativa e si presenta come principio negativo della ragione, in ambito pratico ne viene dimostrata la realtà. I principi pratici, infatti, determinando l'arbitrio (definito come causalità della ragion pura, indipendente da tutte le determinazioni empiriche) testimoniano in noi una volontà pura, in cui si originano i concetti e le leggi morali.<sup>113</sup> Queste righe del testo kantiano, nonostante la loro densità speculativa, non vengono ulteriormente spiegate o argomentate, e non sembra neppure che Kant ne avverta il bisogno: il loro fondamento si trova nella speculazione della *Fondazione della metafisica dei costumi* e, in particolar modo, della *Critica della ragion pratica*, che, già nella propria prefazione, esprime l'irrinunciabilità del concetto di libertà e sostiene, accanto all'impossibilità di fonderne teoreticamente la realtà, la possibilità di farlo da un punto di vista pratico.<sup>114</sup>

Come nei testi precedenti, anche nella *Metafisica dei costumi* la libertà viene posta, pertanto, a fondamento della legge morale:

---

<sup>113</sup> *Ivi*, VI 221 (cfr. 23).

<sup>114</sup> “Ma la libertà è anche la sola, tra tutte le idee della ragione speculativa, di cui sappiamo a priori che è possibile, pur senza sapere come sia fatta: perché essa è la condizione\* della legge morale che noi conosciamo. [...] Rispetto alla ragione speculativa, noi abbiamo a che fare, qui, con un fondamento semplicemente soggettivo della credenza: che tuttavia è oggettivamente valido per una ragione altrettanto pura, ma pratica, e, con ciò, fornisce alle idee di Dio e dell'immortalità, mediante il concetto della libertà, una realtà e una qualificazione oggettiva, anzi una necessità oggettiva di ammetterle. Con ciò la ragione non estende le sue conoscenze teoriche, ma, semplicemente, viene data la possibilità che, ciò che prima era un mero problema, qui divenga affermazione, sicché l'uso pratico della ragione viene a connettersi con gli elementi del suo uso teoretico. [...] \* affinché non ci si immagini di trovare qui incoerenze, quando chiamo la libertà «condizione della legge morale», e, nella trattazione successiva, affermo che la legge morale è la condizione a cui soltanto possiamo divenire consapevoli della libertà, voglio ricordare soltanto che la libertà è, bensì, la *ratio essendi* della legge morale, ma la legge morale è la *ratio cognoscendi* della libertà. Se, infatti, la legge morale non fosse anzitutto chiaramente pensata nella nostra ragione, non ci considereremmo mai autorizzati ad ammettere qualcosa come la libertà (anche se questa non ha in sé nulla di contraddittorio). Ma, se non vi fosse la libertà, non si potrebbe affatto trovare in noi la legge morale” (KpV, V 4 - 5 e nota; tr. it., 37 - 39).

“su questo concetto positivo della libertà (considerato dal punto di vista pratico) si fondono leggi pratiche assolute, che si chiamano morali. Rispetto a noi, il cui arbitrio è sollecitato dai sensi [...], queste leggi sono imperativi (comandi o divieti) e, anzi, imperativi categorici (incondizionati) in quanto tali”.<sup>115</sup>

Con queste parole, ancora una volta Kant sottolinea, nel paragrafo che deve fungere da glossario semantico-concettuale comune alla *Dottrina del diritto* e a quella *della virtù*, i seguenti elementi:

- Le leggi morali sono leggi pratiche e assolute.
- Esse si fondono sul concetto positivo della libertà, cioè sulla causalità della ragion pura capace di determinare il libero arbitrio.
- Dal momento che l’arbitrio umano è influenzabile dalla sensibilità, tali leggi assumono la forma di imperativi del comando o del divieto.
- Le leggi della libertà contenute nella *Metafisica dei costumi* sono pertanto leggi di questo genere: imperativi categorici di divieto o di comando.

La presenza dell’imperativo è considerevole nell’esposizione successiva, dove compare a chiarimento e a fondamento dei concetti morali. In primo luogo esso è infatti, analogamente alla legge, ciò che rende necessaria un’azione in sé casuale. Tale funzione è tuttavia svolta dall’imperativo in maniera differente rispetto alla legge; mentre quest’ultima non tiene conto del fatto che la necessità (*Notwendigkeit*) dell’azione sia avvertita o meno dal soggetto e può essere rivolta tanto a un essere santo quanto all’uomo, l’imperativo si rivolge sempre a un soggetto nei confronti del quale deve essere esercitata una certa obbligazione e, quindi, mai a un essere la cui volontà concorda immediatamente con ciò che viene comandato. L’imperativo non si rivolge cioè a una volontà santa.

Come fondamento della necessità di un’azione, esso è poi anche fondamento dell’obbligazione (*Verbindlichkeit*), definita come “necessità di un’azione libera sotto un imperativo categorico della ragione”, e del dovere (*Pflicht*), che non è altro che la materia dell’obbligazione. Quando esprime una costrizione nei confronti di una determinata azione, l’imperativo categorico è una legge pratico-morale; in quanto tale,

---

<sup>115</sup> MS, VI 221 (cfr. 23).

tuttavia, non esprime solo la necessità (*Notwendigkeit*) dell’azione, ma anche l’obbligazione (*Nötigung*) a essa sotto la forma del comando (*Gebot*) e del divieto (*Verbot*).

Il momento saliente di questo paragrafo ha il proprio autentico inizio nella spiegazione del rapporto tra massima soggettiva e legge morale, rapporto mediato dall’imperativo categorico stesso, in quanto forma dell’obbligazione nella formula: “Agisci secondo una massima, che possa valere al tempo stesso come legge universale.” Il soggetto, spiega Kant, deve considerare le proprie azioni primariamente secondo i loro principi soggettivi (le massime) e sottoporle a una prova (*Probe*) di ragione attraverso cui riconoscerli come legislazione universale. Tale prova è propria di ogni obbligazione e, quindi, è insita nella legge morale stessa; essa, verrebbe da completare, è insita anche nelle leggi etiche e giuridiche, in quanto leggi morali.

Il culmine viene, tuttavia, raggiunto con queste parole:

“Il principio sommo della *Dottrina dei costumi* è, dunque: agisci secondo una massima, che possa valere al tempo stesso come legge universale. – Ogni massima che non si qualifichi in questo modo, è contraria alla morale.”<sup>116</sup>

Alla base della dottrina morale e delle parti in cui essa si compone si trova l’imperativo categorico nella formula presentata nella *Critica della ragion pratica*.<sup>117</sup> Non solo. Come appena esposto, Kant, poche righe sopra, aveva indicato l’imperativo categorico come una sorta di prova cui la ragione stessa sottopone le massime dell’azione per testarne la validità. Dal momento che il principio sommo della moralità

---

<sup>116</sup> *Ivi*, VI 226 (cfr. 29).

<sup>117</sup> KpV, V 30 (tr. it., 87). Nel § 3. 5 di questo capitolo tenterò di spiegare in maniera più completa questa mia osservazione. Qui mi preme sottolineare il fatto che la formula presentata come principio sommo della moralità è diversa rispetto alla prima formula dell’imperativo categorico della *Fondazione della metafisica dei costumi* ed è invece analoga alla formulazione contenuta nella seconda *Critica*. Nell’opera del 1785, l’imperativo categorico viene espresso in questo modo: “Agisci soltanto secondo quella massima per mezzo della quale puoi insieme volere che essa divenga una legge universale” (GMS, IV 421; tr. it., 75), dove viene fatto riferimento a un *poder volere* del soggetto che la sua massima valga come una legge universale. Nella formulazione della *Critica della ragion pratica*, invece, (“Agisci in modo che la massima della tua volontà possa valere, al tempo stesso, come principio di una legislazione universale.”) non viene fatto alcun riferimento a un *poder volere*, ma viene richiesta la validità universale della massima. La differenza tra le due formulazioni non viene notata, a quanto mi sembra, dalla letteratura secondaria kantiana, neppure dall’importante opera di Paton, *The Categorical Imperative*, che tuttavia si concentra sulla *Fondazione della metafisica dei costumi*.

sta alla base della *Dottrina del diritto* e di quella *della virtù*, ne deriva che tale “test” è il principio supremo di entrambe: sia l’una che l’altra sottopongono alla prova dell’universalizzabilità i principi soggettivi dell’agire.

Questa indicazione solleva in me non poche perplessità, soprattutto legate al fatto che l’ordine impartito dall’imperativo categorico è sempre rivolto alla massima dell’azione: al soggetto viene richiesto di agire secondo una *massima* che possa avere valenza universale. Nella *Critica della ragion pratica*, addirittura, la possibilità che la stessa ragione sia pratica viene legata alla sua facoltà di determinare o meno le massime dell’agire<sup>118</sup> e, inoltre, viene indicato come fine autentico di ogni educazione morale il fatto che le azioni non siano meramente conformi al dovere, ma che accadano a motivo del dovere stesso.<sup>119</sup>

Mi sembra che questo non sia un elemento trascurabile quando si voglia prendere in considerazione la *Metafisica dei costumi*. Se le due *Dottrine* sono animate dal principio supremo della formula “Agisci secondo una *massima*, che possa valere al tempo stesso come legge universale”, esse sembrano muovere nei confronti del soggetto la pretesa che il proprio principio d’azione soggettivo sia valido universalmente, o, quanto meno, si ponga in una prospettiva di universalità.

Ciò non costituisce alcun tipo di problema se viene considerata la *Tugendlehre*, che contiene leggi per le massime delle azioni, mentre ne crea quando venga considerata la *Rechtslehre*. La caratteristica infatti della *Dottrina del diritto* è di dettare leggi per le azioni e di indicare che cosa si debba fare, indipendentemente dal movente soggettivo che muove all’azione. Tuttavia, il fatto che l’imperativo categorico in essa contenuto muova una pretesa nei confronti della massima (che è principio soggettivo dell’azione) pare non consentire di cogliere distintamente la differenza tra etica e diritto: così come la legge di virtù, il diritto infatti prevede che il soggetto assuma un punto di vista universale, il punto di vista della ragione e che, in base ad essa, si determini all’agire. Se invece consideriamo esclusivamente la definizione del diritto come ciò che comanda, indipendentemente dal fine e dal movente che ciascun uomo si pone nell’agire concreto, sembra del tutto ingiustificato considerare il diritto come derivazione o, meglio, come applicazione dell’imperativo categorico. Tanto più che quest’ultimo pretende dall’uomo

---

<sup>118</sup> KpV, V 71 – 89 (tr. it., 161 – 191).

<sup>119</sup> *Ivi*, V 117 (tr. it., 241).

la moralità, cioè che egli agisca per dovere ponendosi come movente il dovere stesso (*pflichtmäßig aus Pflicht handeln*).

Ma questo invaliderebbe tutta l'analisi fin qui condotta, analisi che ha rintracciato nei testi kantiani un forte legame tra la speculazione dell'opera del 1797 e quella delle opere morali precedenti e ne ha mostrato le fattezze. Questo rapporto è testimoniato, in primo luogo, dal richiamo esplicito di Kant ai *Principi metafisici della scienza della natura* e al loro legame con la *Critica della ragion pura* e dall'analogia, tracciata dal filosofo di Königsberg, tra i rapporti che intercorrono tra queste due opere teoretiche e le opere pratiche. Altro indizio è costituito dalla presenza, nella *Metafisica dei costumi*, di concetti e affermazioni che attingono alla speculazione morale precedente e dal ruolo importante svolto dall'imperativo categorico nella definizione dei concetti morali fondamentali di entrambe le parti della *Metafisica dei costumi* e del suo principio sommo.

Ritengo opportuno fare una precisazione riguardo alle indicazioni fornite da Kant, secondo cui il diritto fornisce leggi per le azioni esterne e indica *che cosa si debba fare*, mentre l'etica costituisce l'insieme delle leggi per i principi soggettivi dell'azione e ordina non cosa si debba concretamente fare ma *come si debba agire* (in base a quale *Gesinnung*).<sup>120</sup> Ciò potrebbe indurre a considerare che i doveri di virtù si rivolgano alle massime, mentre quelli di diritto alle azioni. Questo è vero, ma tale indicazione necessita di essere compresa alla luce di quanto scrive il filosofo di Königsberg in apertura all'opera del 1797.

Come è già stato analizzato, il punto di riferimento del testo viene individuato nel libero arbitrio, quella facoltà di desiderare secondo concetti capace di essere mossa sia

---

<sup>120</sup> Riguardo al termine *Gesinnung*, mi sia concessa in questo lavoro una certa autonomia, rispetto alla traduzione italiana dei testi kantiani. Questo non per disprezzo del lavoro di chi, da una sudata quotidianità col linguaggio kantiano, traduce il sostantivo in questione con “intenzione”, quanto per una esigenza speculativa. Al termine italiano “intenzione” corrispondono infatti nella lingua tedesca quelli di *Vorsatz* e *Absicht*, utilizzati da Kant nei suoi testi, a mio avviso, non come sinonimi di quello in questione. *Gesinnung* invece significa propriamente “modo di pensare” o “modo di vedere”, traduzione che, ai miei occhi, mostra che l'uso che Kant voleva fare del termine è diverso da quello di “intenzione”. Penso, cioè, che egli volesse riferirsi ad un modo di pensare che costituisce quasi un sostrato per ogni intenzione o, come scrive M. Scheler, *Materiale Ethik und Erfolgsethik*, in *Der Formalismus in der Ethik und Materiale Wertethik. Neue Versuch der Grundlegung eines Ethischen Personalismus*, Franke Verlag Bern und München, Bern 1966, pp. 127 s.: “la forma della formulazione di un'intenzione”, e, ancor di più, “un fatto che è di più di un semplice “modo” o “forma” di aspirazione, nella misura in cui in essa si trova già chiaramente una direzione verso valori positivi o negativi, nei cui confini solamente può aver luogo la vera costruzione dell'intenzione”. Non essendo per me ancora possibile trovare, nella lingua italiana, un termine specifico capace di esprimere questo complesso concetto, mi permetto o di utilizzare direttamente il termine tedesco, o di tradurlo con “modo di pensare” o “modo di vedere”

dalla ragione che dalle inclinazioni sensibili, ma determinabile solamente dalla prima. Le leggi della libertà che la *Metafisica dei costumi* contiene sono quindi leggi per la *Freiheit* specifica dell'arbitrio, consistente nell'indipendenza dalle inclinazioni sensibili e nella determinazione dell'arbitrio operata dalla ragion pratica tramite l'imperativo categorico. Mentre la volontà si riferisce al fondamento di determinazione dell'arbitrio nell'azione, quest'ultimo è preposto alla produzione di massime per le azioni. Tra la *Willkür* e il *Wille* è instaurata una sorta di gerarchia secondo cui la volontà determina il fondamento di determinazione dell'arbitrio, che, a sua volta, produce i principi soggettivi per l'azione concreta.

Avendo come punto focale l'arbitrio, l'opera del 1797 si pone in dialogo con esso e, tramite i propri sistemi di doveri, vuole fornirgli un fondamento di determinazione. Ciò significa che sia la *Dottrina del diritto* che quella *della virtù* considerano la massima dell'agire e rappresentano due legislazioni per la facoltà preposta alla sua produzione. L'indicazione “devi quindi considerare le tue azioni prima di tutto secondo i loro principi soggettivi”<sup>121</sup> è particolarmente indicativa a riguardo: la preoccupazione kantiana è rivolta a fornire una determinazione razionale all'agire umano sia in ambito etico che in ambito giuridico, determinazione che può avvenire solamente intervenendo su quella facoltà che traduce e pone in esercizio il comando razionale: la *Willkür*.

Che tipo di legame tuttavia intrattengono la legge universale del diritto<sup>122</sup> e il principio della *Dottrina della virtù*<sup>123</sup> con il principio sommo della *Sittenlehre*? Penso che, per rispondere a questo interrogativo, sia necessario abbandonare temporaneamente il testo del 1797 e lasciarsi aiutare dall'analisi di alcuni aspetti dei *Lavori preparatori alla Metafisica dei costumi*. Prima di dedicarmi a ciò, desidero richiamare un ultimo passo della *Metafisica dei costumi*, dove, forse, si può pensare di individuare un accenno di risposta. Tale risposta non mi sembra tuttavia soddisfacente ed è indice, piuttosto, di un terreno particolarmente sdruciollevole, forse anche per lo stesso Kant.

Nel decimo paragrafo dell'*Introduzione alla Dottrina della virtù* Kant descrive infatti come *analitico* il principio della *Rechtslehre* e come *sintetico* quello della

<sup>121</sup> MS, VI 225 (cfr. 28).

<sup>122</sup> “Agisci esternamente in modo che l'uso libero del tuo arbitrio possa coesistere con la libertà di ciascun altro secondo una legge universale” (*Ivi*, VI 231; cfr. 35).

<sup>123</sup> “Agisci secondo una massima dei fini tale che l'averla possa essere per ciascuno una legge universale.

– Secondo questo principio l'uomo è fine sia per se stesso che per gli altri e non è sufficiente che egli non sia autorizzato a trattare se stesso e gli altri soltanto come mezzi [...], ma è dovere in sé per l'uomo porsi l'uomo in generale come fine” (*Ivi*, VI 395; cfr. 247).

*Tugendlehre*.<sup>124</sup> L'argomentazione usata per avvalorare tale affermazione ha come punto focale il concetto di libertà esterna e, proprio nei suoi confronti, i due principi vengono così qualificati. Dal punto di vista kantiano, la libertà esterna è data dalla reciproca e libera convivenza degli uomini secondo una legge universale, in maniera analoga alla possibilità dei movimenti liberi dei corpi secondo la legge “dell'uguaglianza di azione e reazione.”<sup>125</sup> Da questo punto di vista, il *conetto stretto*<sup>126</sup> di diritto si configura come l'autorizzazione a costringere chi lo pregiudichi e viene rappresentato come la possibilità di una costrizione reciproca generale che si accorda con la libertà di ciascuno secondo leggi universali.<sup>127</sup> Il principio giuridico deriva pertanto analiticamente dalla libertà esterna, poiché non aggiunge al concetto di tale libertà nulla che non sia contenuto nello stesso concetto; il principio della *Dottrina della virtù* si presenta invece come sintetico, perché lega al suo concetto di libertà anche quello di un fine, che è al tempo stesso un dovere.

Sembrerebbe, dunque, che i principi che stanno alla base della *Dottrina della virtù e del diritto* siano derivabili rispettivamente in maniera sintetica e analitica dal concetto di libertà esterna. Sono tuttavia del parere che questo tipo di derivazione non sia completo e che mostri solamente una delle prospettive, da cui è possibile affrontare la questione. Come viene messo in luce anche nelle *Vorarbeiten alla Metafisica dei costumi*, è possibile infatti considerare il principio della *Dottrina della virtù* rispetto alla libertà

---

<sup>124</sup> *Ivi*, VI 396 (cfr. 247 – 249). L'analicità attribuita al principio giuridico ha spinto alcuni interpreti, in particolare Wood, *The Final Form of Kant's Practical Philosophy*, pp. 1 – 21, e Willaschek, *Which Imperatives of right?*, a sostenere che esso non deriverebbe dall'imperativo categorico come principio fondamentale della morale e che sarebbe un principio razionale per la condotta umana, ma non morale. P. Guyer, *Kant's Deductions of the Principles of Rights*, in *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*, edit. by M. Timmons, Oxford University Press, New York 2002, pp. 23 – 64, ritiene invece che nella filosofia kantiana anche le proposizioni analitiche necessitano della deduzione della realtà oggettiva dei loro concetti chiave. La tesi sostenuta da Guyer è che, se anche non è possibile sostenere che il diritto deriva dall'imperativo categorico, inteso come comando rivolto alle massime di agire a motivo del dovere stesso, è innegabile, tuttavia, il fatto che i principi giuridici della filosofia kantiana derivano e sono “compatibili con le più basilari condizioni morali e teoretiche dell'esistenza umana” (p. 64).

<sup>125</sup> MS, VI 232 s. (cfr. 37).

<sup>126</sup> Anche riguardo al concetto di *diritto stretto* è opportuno citare un passo interessante della *Vorlesung zur Moralphilosophie*. Nel corso del capitolo successivo delucidero la questione in relazione alla distinzione tra diritto stretto e diritto largo. Per ora si consideri semplicemente il passo della *Vorlesung*: “Jus in sensu proprio est vel jus late dictum vel jus stricte dictum. Jus late dictum ist das Recht der Billigkeit; jus stricte dictum ist das strenge Recht, so ferne es die Befugniß hat andere zu zwingen. Also ein freyes Recht und ein ZwangsRecht. Die Ethic wird dem Juiri stricto etgegen gesetzt, und nicht dem juri überhaupt (diritto, in senso proprio, è o il diritto detto in senso largo o il diritto detto in senso stretto. Diritto detto in senso largo è il diritto dell'equità, diritto detto in senso stretto è il diritto stretto, in quanto ha la facoltà di costringere altri. Quindi un diritto libero e un diritto di costrizione. L'etica viene opposta al diritto stretto, e non al diritto in generale).” (*Vorlesung*, 53; cfr. 40).

<sup>127</sup> MS, VI 231 – 233 (cfr. 36 – 38).

*interna*. Nei suoi confronti, i principi si configurano nuovamente sintetici, a ragione del fatto che la libertà interna è conosciuta per mezzo della legge morale.<sup>128</sup> Le prospettive da cui è possibile considerare l'argomento sono, pertanto, molteplici. Rimane, però, la domanda: in che relazione stanno i due principi con l'imperativo categorico?

### **I. 5. Metafisica dei costumi e Vorarbeiten zu die Metaphysik der Sitten**

Prima di considerare le *Vorarbeiten*, è opportuno precisare che il loro contenuto non può e non deve essere considerato alla stregua di quanto è presente nell'opera compiuta, data alla stampa. Il suo valore risiede, soprattutto, nel fatto di offrire la possibilità di gettare uno sguardo sul processo e sulle riflessioni che hanno portato all'elaborazione matura delle posizioni espresse nel testo pubblicato nel 1797.

Riguardo alla problematica legata alla nostra analisi, ritengo significativo il seguente passo, di cui riporto la mia traduzione:

“L'imperativo categorico: «agisci secondo la massima dell'accordo della tua libertà con quella di ciascuno secondo una legge universale» lascia indeterminato quale fine abbia l'uomo – quello invece: «agisci in modo che tu *possa volere* che la tua massima debba diventare una legge universale» è un imperativo che si riferisce a un fine che noi dobbiamo avere o che dobbiamo porci.”<sup>129</sup>

Con queste parole Kant desidera esprimere la differenza tra il principio della *Dottrina del diritto* e quello della *Dottrina della virtù*. Entrambi poggiano su un imperativo categorico, quindi su una legge di ragione che, in maniera incondizionata e assoluta, comanda all'uomo il dovere. La differenza tra le due formulazioni non è, pertanto, di carattere formale (dal momento che entrambe hanno la *forma*

---

<sup>128</sup> VMS, XXIII 246.

<sup>129</sup> Riporto il testo tedesco originale: “Der categorische Imperativ: handle nach der Maxime der Übereinstimmung deiner Freiheit mit der von jedermann nach allgemeinem Gesetze, lässt es unbestimmt welchen Zweck der Mensch habe – der aber handle so dass du wollen kannst Deine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden ist ein Imperativ der sich auf einen Zweck bezieht den wir haben oder uns setzen sollen” (*Ivi*, XXIII 257).

dell'imperativo categorico), quanto di carattere contenutistico: ciò che le differenzia è il contenuto dell'ordine impartito.

Un primo elemento che potrebbe essere considerato nel rintracciare tale diversità, è il riferimento alla libertà esterna contenuto nella prima formulazione (“l'accordo della tua libertà con quella di ciascun altro secondo una legge universale”), riferimento che la qualifica come propria della *Dottrina del diritto*.<sup>130</sup> Kant tuttavia non considera significativo tale aspetto: è piuttosto il riferimento al *fine* dell'agente (mancante nella prima, ma presente nella seconda formula) l'elemento fondamentale per il *discrimen*. Tale fine non è espresso in maniera esplicita - “Agisci in modo che il tuo fine sia *xy*” - ma risiede nella formulazione stessa del comando: il secondo imperativo categorico ordina al soggetto di *poter volere* (*wollen können*) che la propria massima diventi una legge universale e “che la tua massima divenga una legge universale” rappresenta il fine che dobbiamo avere.

Se prendiamo, dunque, in considerazione queste due formulazioni dell'imperativo categorico e le confrontiamo con il principio sommo della *Dottrina dei costumi*, contenuto nell'*Introduzione alla Metafisica dei costumi*, è possibile individuare alcuni elementi di rilievo.

Il principio sommo possiede tale formulazione:

a) “Agisci seguendo una massima che al tempo stesso possa valere come legislazione universale.”

Il primo imperativo categorico presentato nelle *Vorarbeiten* è:

b) “Agisci secondo la massima dell'accordo della tua libertà con quella di ciascuno secondo una legge universale” (principio del diritto),<sup>131</sup>

mentre il secondo:

c) “Agisci in modo che tu *possa volere* che la tua massima debba diventare una legge universale” (principio dell'etica).<sup>132</sup>

---

<sup>130</sup> “La legge universale del diritto: «agisci esternamente in modo che l'uso libero del tuo arbitrio possa coesistere con la libertà di ciascun altro secondo una legge universale», è, dunque, una legge che mi impone un'obbligazione” (MS, VI 231; *cfr.* 35).

<sup>131</sup> Nella *Metafisica dei costumi* il principio sommo del diritto viene formulato in questo modo: “Agisci esternamente in modo che l'uso libero del tuo arbitrio possa coesistere con la libertà di ciascun altro secondo una legge universale” (MS, VI 231; *cfr.* 35).

<sup>132</sup> Il principio sommo dell'etica è espresso, nel testo del 1797, con queste parole: “Agisci in base ad una massima di fini tale che l'averla possa essere per ciascuno una legge universale” (*Ivi*, VI 395; *cfr.* 247).

Le formulazioni b) e c) dovrebbero rappresentare due articolazioni del principio a) e metterne in luce aspetti particolari e differenti: quest'ultimo è infatti il principio che sta alla base della *Metafisica dei costumi* e che la anima nella sua ispirazione complessiva, abitando sia la *Dottrina del diritto* che quella *della virtù*, mentre le due *Lehren* lo dovrebbero declinare secondo ambiti ed elementi specifici. Il principio sommo della moralità richiede al soggetto di avere un principio soggettivo d'azione capace di possedere la validità di una legislazione universale. Il principio del diritto ordina al soggetto di avere come principio soggettivo quello di accordare la propria libertà a quella di ciascun altro, conformemente a una legge universale, quindi, quello di possedere una massima che sia *pensabile* in accordo con una legge universale. Il principio dell'etica, invece, ordina al soggetto di agire in modo da *poter volere* che la propria massima sia una legge universale.

Un primo elemento da prendere in considerazione, a riguardo, è la differenza delle formulazioni del principio giuridico e di quello etico, in cui è possibile riconoscere il criterio di distinzione tra doveri perfetti (o stretti) e doveri imperfetti (o larghi) indicato nella *Fondazione*. Nell'opera del 1785, infatti, la differenza tra i due tipi di doveri era stata individuata nel fatto che, in relazione a quelli perfetti-stretti, è impossibile *poter pensare* come legge universale una massima contraria a essi, mentre, in relazione ai doveri imperfetti-larghi, anche se una massima contraria è pensabile, *non può essere* assolutamente *voluta*.<sup>133</sup> Tale distinzione è particolarmente indicativa perché, come analizzerò successivamente, nella *Metafisica dei costumi* i doveri di diritto vengono qualificati come perfetti e stretti, mentre quelli etici come imperfetti e larghi, senza tuttavia ricorrere alla classificazione di doveri perfetti e imperfetti presentata nella *Fondazione*. Tale classificazione, tra *poter pensare* e *poter volere*, è presente tuttavia nei loro principi sommi, come è emerso dal passo delle *Vorarbeiten* che sto esaminando.

Importante, in secondo luogo, è considerare il riferimento al *poter volere*, contenuta nell'imperativo indicato come il principio dell'etica. Tale riferimento richiama inevitabilmente alla memoria la prima formulazione dell'imperativo categorico della *Fondazione* (“Agisci soltanto secondo quella massima per mezzo della quale *puoi*

---

<sup>133</sup> GMS, IV 421 – 424 (tr. it., 75 – 83). O. O'Neill, *Acting on Principle*, pp. 63 – 93, definisce il primo tipo di impossibilità “contraddizione nel pensiero” (*contradiction in conception*), il secondo “contraddizione nella volontà” (*contradiction in the will*) (cfr. Introduzione, nota 33).

insieme *volere* che essa divenga una legge universale”)<sup>134</sup> e il canone del giudizio morale: “è necessario *poder volere* (*wollen können*) che una massima delle nostre azioni divenga una legge universale”.<sup>135</sup> Essi vengono posti da Kant a fondamento della morale e, in particolar modo, proprio questa formulazione dell’imperativo categorico viene indicata come quella che deve contenere in sé tutti gli altri doveri. A riguardo, Paton confessa la difficoltà di comprendere l’espressione kantiana *poder volere* e la interpreta come se significasse *poder volere senza contraddizioni*, ovverosia, volere che la propria massima valga come legge universale, senza, al tempo stesso, desiderare che esista una qualche eccezione alla propria massima.<sup>136</sup> Sono, però, del parere che il *poder volere* kantiano non si limiti solamente a escludere una contraddizione nella volontà, ma chieda al soggetto di agire in modo tale che la propria massima sia voluta come legge universale, si riconosca nella legge universale, non sia diversa da essa. Il *poder volere* dà la misura della volontà buona: essa è tale solo quando si lascia determinare unicamente dalla ragione e dalla legge da lei prodotta. La volontà umana, imperfetta e fragile, è dunque buona se supera la spaccatura tra se stessa e la legge, riconosce quest’ultima come propria e la ri-assume come proprio principio soggettivo di azione.

Riguardo al *poder volere*, è bene osservare che il principio sommo della *Dottrina dei costumi* - “Agisci secondo una massima che possa valere come legislazione universale” - non lo richiede, ma si limita a esigere dal soggetto una validità universale delle proprie massime. Nella sua formulazione risuona quella dell’imperativo categorico, presente nel settimo paragrafo della *Critica della ragion pratica*: “Agisci in modo che la massima della tua volontà possa valere sempre, al tempo stesso, come principio di una legislazione universale.”<sup>137</sup> Con queste parole non viene ordinato al soggetto di *poder volere* che la propria massima sia una legge universale, ma di agire semplicemente secondo un principio soggettivo in grado di valere universalmente. Si verifica, pertanto, una sorta di scarto tra due forme solitamente accomunate dell’imperativo categorico: mentre, nella *Fondazione*, appare sotto le sembianze di quello che, successivamente, sarà il principio dell’eticità e il criterio per il giudizio morale viene individuato nel *poder*

---

<sup>134</sup> GMS, IV 421 (tr. it., 75).

<sup>135</sup> *Ivi*, IV 423 s. (tr. it., 79 – 83), corsivo mio.

<sup>136</sup> Paton, *The Categorical Imperative*, p. 139.

<sup>137</sup> KpV, V 30 (tr. it., 87).

*volere*, nella *Critica della ragion pratica* esso ha la forma del principio sommo della morale, antecedentemente dalla sua distinzione in etica e diritto.

Un ulteriore elemento da mettere in luce è costituito dal fatto che il principio del diritto ordina al soggetto, in modo incondizionato, di agire non secondo una massima qualsiasi, ma secondo quella dell'accordo della propria libertà con quella di ciascun altro, *secondo una legge universale*. Il principio del diritto, avente a che fare con le condizioni formali della libertà esterna,<sup>138</sup> non impone una massima poi tanto formale: tale massima viene qualificata come quella *dell'accordo delle varie libertà secondo una legge universale*. Questo però non implica, come peraltro Kant ripete numerose volte, il *volere* che la massima sia una legge universale: l'elemento dell'universalità e la qualificazione del principio soggettivo d'azione come “legge” rimangono estranee rispetto al soggetto stesso.

Il soggetto deve seguire una massima per cui l'accordo tra le libertà singolari si basi su di una legge universale, che è esterna all'agente; la sua massima assume validità universale (secondo il principio sommo della moralità un'azione può essere morale solamente se la sua massima ha validità universale) solo se si pone in conformità a tale legge e se si lascia pensare in conformità a essa. Ciò che conferisce, pertanto, universalità alla massima è una legge già di per sé universale.<sup>139</sup> In questo senso penso che siano indicative queste parole:

“Il concetto del dovere si trova immediatamente in relazione a una legge (sebbene io faccia astrazione da ogni fine come materia della legge), come già indica il principio formale del dovere nell'imperativo categorico: «Agisci così che la massima della tua azione possa diventare una legge universale». Solo che, nell'etica, questo viene pensato come la *legge della tua propria volontà, non della volontà in generale*, che potrebbe essere

---

<sup>138</sup> “La dottrina del diritto aveva a che fare semplicemente con le condizioni formali della libertà esterna (mediante l'accordo della libertà con se stessa, una volta assunta la sua massima a legge universale), cioè con il diritto” (MS, VI 380; *cfr.* 229). Si noti come, in questo passo, anche il diritto prevede che la libertà non entri in contraddizione con se stessa. La possibilità di un accordo con sé viene indicato nell'assunzione della “massima a legge universale”, quindi nel meccanismo messo in atto dall'imperativo categorico e dal canone del giudizio morale presentati nella *Fondazione della metafisica dei costumi*.

<sup>139</sup> In questo senso, si consideri la seguente espressione: “Legge di diritto (*lex iuridica*) è ciò che può essere considerato come proveniente dall'arbitrio di un altro legislatore” (VMS, XXIII 257).

anche la volontà di altri. In questo caso esprimerebbe un dovere di diritto che non appartiene al campo dell'etica.”<sup>140</sup>

Come espresso nel passo citato, in ambito etico il principio muove una richiesta diversa nei confronti del soggetto: la massima non si deve semplicemente conformare alla legge universale, ma deve diventare essa stessa legge universale, anzi, il soggetto deve *poder volere* che lo divenga. In questo senso, la legge non deve più essere qualcosa di esterno rispetto alla propria massima, ma di interno: principio oggettivo d'azione e principio soggettivo devono arrivare ad identificarsi. Da questo punto di vista, i principi dell'etica e del diritto non implicano, semplicemente, due diversi ambiti di applicazione della legge morale – quello dei rapporti esterni, interpersonali e sociali e quello della relazione che il soggetto intrattiene con se stesso –<sup>141</sup> ma anche due tipi di rapporti che il soggetto instaura con la legge: una relazione esteriore, assimilabile per certi versi alla legalità (*Legalität*) indicata nella *Critica della ragion pratica*,<sup>142</sup> e una, invece, interiore, in cui la massima soggettiva e la legge oggettiva vengono a identificarsi.<sup>143</sup> Poiché i principi di *Rechts-* e *Tugendlehre* prevedono innanzitutto queste due modalità di relazione nei confronti della legge, l'ordine dei doveri di diritto e quello dei doveri di virtù si fanno portatori di due diverse istanze, entrambe derivanti dal principio supremo della *Dottrina dei costumi* e dal patrimonio speculativo da cui deriva.

In questo senso, penso sia interessante considerare un passo dell'*Introduzione alla Dottrina del diritto* che permette di cogliere, forse in maniera più profonda, il rapporto con l'imperativo categorico proprio delle due dottrine:

---

<sup>140</sup> MS, VI 388 s. (cfr. 239).

<sup>141</sup> Come hanno sostenuto in vario modo Metzger, *Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus*; Schreiber, *Rechtsbegriff in der Philosophie Kants*; Sena, *Etica e cosmopolitismo in Kant*; Müller, *Das Verhältnis von rechtlicher Freiheit und sittlicher Autonomie in Kants Metaphysik der Sitten*.

<sup>142</sup> Così si esprime Kant, riguardo la coppia concettuale legalità-moralità, nella seconda *Critica*: “Ora è ben chiaro che quei fondamenti di determinazione della volontà che, soli, rendono propriamente morali le massime e danno ad esse un valore morale, e, cioè, la rappresentazione immediata della legge e la sua osservanza oggettivamente necessaria come dovere, devono essere rappresentati come i genuini moventi delle azioni, perché altrimenti si avrebbe, bensì una legalità delle azioni, ma non una *moralità* delle intenzioni” (KpV, V 151; tr. it., 299, corsivo mio). A riguardo, si consideri anche KpV, V 71 s. e 118 (tr. it., 161 e 243). Nonostante una certa affinità di caratteristiche tra il diritto e la legalità, nel corso dell'analisi verrà esposta la problematicità della posizione che identifica *tout court* il diritto con la legalità e l'etica con la moralità.

<sup>143</sup> *Ivi*, V 72 (tr. it., 299 – 301).

“Questo [scil. il diritto stretto] si fonda, cioè, sulla consapevolezza dell’obbligazione di ciascuno secondo la legge; ma, per determinare l’arbitrio secondo la legge, [scil. al diritto] non è lecito né possibile, se deve essere puro, richiamarsi a questa consapevolezza come a un movente, bensì si fonda sul principio della possibilità di una costrizione esterna, che può coesistere con la libertà di ciascuno secondo una legge universale.”<sup>144</sup>

Visto lo stadio ancora iniziale di questa analisi, penso sia ancora prematuro considerare tutte le implicazioni che queste parole hanno per la comprensione delle specificità di etica e diritto e del loro rapporto reciproco. Basti ora considerare i seguenti elementi: in primo luogo, sia il diritto che l’etica si richiamano alla consapevolezza di un’obbligazione (*Verbindlichkeit*). Dato che Kant aveva definito “obbligazione”, nell’*Introduzione alla Metafisica dei costumi*, come “la necessità di un’azione libera sotto un imperativo categorico della ragione”,<sup>145</sup> la consapevolezza di essa implica la consapevolezza dell’imperativo categorico che vi sta alla base. Tanto il diritto quanto l’etica hanno in sé tale imperativo categorico e la sua consapevolezza, ma instaurano un diverso rapporto con essi: mentre nella *Dottrina della virtù* la consapevolezza di essere determinati dall’imperativo categorico viene assunta come movente dell’agire, nella *Dottrina del diritto* la legge rimane esterna rispetto alla motivazione morale.

Al di là di un diverso rapporto con l’istanza morale, è bene tuttavia notare, anche se in via preliminare, che sia la *Dottrina della virtù* che quella *del diritto* portano con sé l’imperativo categorico e il suo richiamo all’universalità: entrambe chiedono al soggetto di sollevarsi dalla propria condizione oggettiva e di collocare le massime del proprio agire in una prospettiva universale.

---

<sup>144</sup> MS, VI 232 (cfr. 37).

<sup>145</sup> *Ivi*, VI 222 (cfr. 24).

## **II Sezione**

### **L'imperativo categorico nella Dottrina del diritto e nella Dottrina della virtù.**

L'analisi della sezione precedente ha messo in luce il ruolo particolare rivestito dall'opera del 1797 nella metafisica morale kantiana: analogamente ai *Principi metafisici della scienza della natura* in ambito speculativo, essa procede *a priori*, occupandosi non degli oggetti in generale, ma di oggetti particolari e applica a essi i risultati dell'indagine metafisica *trascendentale*, non aggiungendo nella sua operazione nulla di empirico, oltre a quanto non sia contenuto nel concetto dell'oggetto stesso.<sup>146</sup> Tale oggetto è stato individuato nell'*atto del libero arbitrio in generale*, intendendo con tale espressione un'azione scaturente dall'indipendenza del soggetto dalle inclinazioni sensibili e dalla sottomissione delle proprie massime alle leggi morali.<sup>147</sup> La *Metafisica dei costumi* si occupa di tale concetto in due ambiti specifici, quelli della libertà esterna e interna dell'arbitrio, ovverosia indagandolo all'interno della dimensione delle relazioni libere interpersonali (*Dottrina del diritto*) e di quella della propria auto-determinazione all'agire (*Dottrina della virtù*).

Mentre, nell'indagine fin qui condotta, ho considerato la *Metafisica dei costumi* nella sua interezza, prescindendo dalla sua suddivisione in *Rechts-* e *Tugendlehre*, procederò ora nell'analisi delle due *Dottrine* separate. Con ciò non è mia intenzione esporre in maniera dettagliata e sistematica i loro elementi, quanto piuttosto quello di rintracciare come l'opera del 1797 raccolga in sé i punti salienti della *Fondazione* e della seconda *Critica* e si sviluppi a partire da essi. L'obiettivo sarà quello di mostrare in che modo *Dottrina del diritto* e *Dottrina della virtù* costituiscano la seconda parte della metafisica morale, quali siano gli elementi *particolari a priori* che esse prendono in considerazione, nell'applicare ai due ambiti specifici della libertà esterna e interna dell'arbitrio i principi derivanti dall'analisi condotta nella *Fondazione della metafisica dei costumi* e nella *Critica della ragion pratica*; da ultimo, mettere in luce gli aspetti della *Dottrina del diritto* e della *Dottrina della virtù*, che si collocano in linea di

---

<sup>146</sup> Cfr. *Ibi*, § I. 1, pp. 31 – 46.

<sup>147</sup> Cfr. *Ibi*, § I. 3, pp. 51 – 54.

continuità con la speculazione contenuta nelle opere morali kantiane precedenti e, in particolare, con l'imperativo categorico.

Mentre finora mi sono concentrata sul rapporto tra la *Metafisica dei costumi* e la prima formula dell'imperativo categorico, cercherò, in questa sezione, di analizzare come l'imperativo nelle sue altre due formulazioni (“Agisci in modo da trattare l'umanità, così nella tua persona come nella persona di ogni altro, sempre come fine, mai semplicemente come mezzo” e agisci “in modo che la volontà, attraverso la propria massima, possa insieme considerare se stessa come universalmente legislatrice”)<sup>148</sup> dia vita alle due *Dottrine* che derivano dal principio sommo della moralità: *Rechtslehre* e *Tugendlehre*.

La mia tesi è che l'ispirazione globale della *Metafisica dei costumi* sia fedele alle esigenze, espresse nella *Fondazione della metafisica dei costumi* e nella *Critica della ragion pratica*, di una morale razionale a priori, priva di elementi empirici, universale e incondizionata, pur ponendosi non più in una prospettiva generale, ma particolare, anche se non empirica. Sono del parere che questo aspetto appaia nei fondamenti concettuali delle due *Lehren*: il possesso (*Besitz*) e la caratterizzazione dei doveri di virtù come *fini che sono al tempo stesso doveri* (*Zwecke, die zugleich Pflichten sind*). Per questo, mi soffermerò per prima cosa a considerare questi due elementi. In seconda istanza analizzerò se e in che modo la seconda e la terza formulazione dell'imperativo categorico compaiono nel diritto e nell'etica kantiani.

## **II. 1. La rilevanza del concetto di possesso nella *Dottrina del diritto***

La *Rechtslehre* kantiana si configura come una dottrina sistematica del diritto di natura (*Naturrecht*), indicando Kant, con questo termine, non il diritto dell'uomo nello stato di natura o in una condizione pre-statale (diritto naturale), né un diritto innato. Ciò cui si riferisce è piuttosto un diritto puramente a priori, differenziantesi pertanto dal diritto positivo o statutario, che proviene dalla volontà di un legislatore e si fa portatore di una serie di istanze empiriche determinate spazio-temporalmemente.<sup>149</sup> In questo senso,

---

<sup>148</sup> GMS, IV 429 e 434 (tr. it., 91 e 101 – 103).

<sup>149</sup> MS, VI 237 (cfr. 44). Scrive Kant nei *Lavori preparatori alla metafisica dei costumi*: “Tutti i concetti giuridici sono completamente intellettuali e riguardano una relazione reciproca di esseri razionali come

la *Dottrina del diritto* non si occupa di politica, intesa come dottrina esecutrice del diritto (*ausübende Rechtslehre*) e implicante una certa prudenza nello scegliere i mezzi più efficaci per la realizzazione delle proprie intenzioni;<sup>150</sup> essa tratta, piuttosto, “la quintessenza delle leggi, per cui è possibile una legislazione esterna”, costituisce la fonte razionale per il fondamento di ogni possibile legislazione positiva e il criterio universale, in virtù del quale è possibile riconoscere il giusto e l’ingiusto.<sup>151</sup> Il diritto di natura (*Naturrecht*) si qualifica, pertanto, come diritto di ragione.<sup>152</sup>

In questa sede è mia intenzione cogliere e mettere in luce il senso più profondo della *Rechtslehre* in relazione al tema che costituisce il filo conduttore della mia indagine; per non perdere di vista l’obiettivo principale, scadendo in una parafrasi pedante del testo kantiano, non mi soffermerò su un’analisi della struttura dell’opera e sulle innumerevoli e interessanti questioni da essa sollevate, ma vi getterò uno sguardo d’insieme, prendendo in considerazione solamente gli aspetti rilevanti per la ricerca presente.

La *Rechtslehre* fa parte della *Metafisica dei costumi*, cioè di quella parte della morale che procede a priori, ma che si occupa del particolare, assumendo nella propria indagine ciò che può conoscere, a priori, del concetto empirico. Il diritto si inserisce in una dimensione specifica della libertà umana, quella esterna, ovvero quella dei rapporti interpersonali; di tale dimensione non prende in considerazione gli elementi empirici e particolari, ma ciò che di a priori vi è contenuto. Un primo elemento è costituito dal fatto che si *diano* altri individui, oltre al soggetto, e che le azioni degli uni possano

---

tali, relazione che deve essere pensata meramente come rapporto reciproco dei liberi arbitrii, senza alcuna condizione empirica, e, in conformità a ciò, deve potere essere determinato che cosa sia di diritto. - *Questa determinazione non dipende dunque da condizioni spazio-temporali*, ma deve avere i propri principi a priori nella semplice idea di esseri che agiscono liberamente e nei loro rapporti, in quanto essi, nell’uso esterno della propria facoltà, possono accordarsi con la libertà di ciascuno secondo leggi universali” (VMS, XXIII 233, corsivo mio). Su questa linea si collocano anche queste parole: “Il concetto del diritto è un concetto di ragione, ma della ragion pratica, concetto che determina l’arbitrio libero in rapporto a tutti gli oggetti esterni dello stesso, indipendentemente da condizioni di tempo e di spazio” (VMS, XXIII 263).

<sup>150</sup> ZeF, VIII 370 (tr. it., 188).

<sup>151</sup> MS, VI 229 s. (cfr. 33). Anche nello scritto *Sul detto comune: questo può essere giusto per la teoria, ma non vale per la pratica*, Kant aveva posto l’accento sull’origine essenzialmente a priori del diritto statale con queste parole: “Se però nella ragione c’è qualcosa che si lascia esprimere dalla parola *diritto dello stato*; e se questo concetto possiede una forza obbligante, verso uomini che stanno nel reciproco antagonismo delle loro libertà, e dunque realtà oggettiva (pratica), senza che si debba anche considerare il benessere o il dispiacere che ne potrebbero seguire (la cui conoscenza si basa solo sull’esperienza) allora tale concetto si fonda su principi a priori (cosa sia il diritto, infatti, non lo può insegnare l’esperienza); ed esiste una *teoria* del diritto pubblico tale che nessuna pratica non è valida se non si accorda con essa” (*Gemeinspruch*, VIII 306; tr. it., 152).

<sup>152</sup> Cfr., O. Höffe, »*Königliche Völker*« Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie, Suhrkamp 2001, pp. 120 – 122.

avere un certo *influsso* su quelle degli altri. Nel loro reciproco relazionarsi, il diritto considera i soggetti come *persone*, cioè come esseri liberi e responsabili, dotati della consapevolezza di poter produrre un oggetto con la propria azione. I rapporti interpersonali non vengono, poi, considerati in base alla loro materia, ma alla loro *forma*, che deve accordarsi a una legge universale: giusti sono infatti quei rapporti che possono coesistere secondo una legge universale della libertà.<sup>153</sup> Le numerose azioni degli uomini sono caratterizzate, essenzialmente, dal contrasto reciproco, a causa dell'antagonismo che caratterizza i rapporti tra gli esseri umani. Premessa fondamentale per considerare la funzione svolta dal diritto, nel regolare i rapporti esterni tra gli uomini, è infatti l'*insocievole socievolezza (ungesellige Geselligkeit)*, caratteristica del genere umano che non compare esplicitamente nella *Metafisica dei costumi*, ma che emerge già nell'*Idea per una storia universale da un punto di vista cosmopolitico* del 1784.<sup>154</sup>

Tale scritto si proponeva il compito di considerare la storia umana e di dimostrare come in essa esista un progresso del genere umano verso lo sviluppo delle disposizioni naturali finalizzate all'uso della ragione. Elemento catalizzatore di questo progresso è l'antagonismo che esiste tra gli uomini, costituito dalla tensione ad associarsi agli altri e da quella opposta a isolarsi per poter fare tutto secondo il proprio interesse. In questo rapporto di attrazione e repulsione, la volontà di isolarsi e il desiderio di onore, di potere e di ricchezza permettono lo sviluppo delle disposizioni umane, disposizioni che, unicamente all'interno della costrizione e della ferma delimitazione della libertà esterna operata dal diritto in una società civile, possono giungere al loro pieno compimento.<sup>155</sup>

Il diritto, pertanto, si deve occupare della limitazione e della costrizione delle libertà esterne degli uomini,<sup>156</sup> che, altrimenti, si trovano in conflitto tra loro; in virtù di questa

---

<sup>153</sup> MS, VI 230 (cfr. 34).

<sup>154</sup> *Idee*, VIII 20 – 22 (tr. it., 33 s.).

<sup>155</sup> “Solo in un tale recinto, qual è l'unificazione civile, queste medesime inclinazioni producono il migliore effetto: al modo in cui gli alberi in un bosco crescono forti e diritti proprio perché ognuno di essi tenta di togliere all'altro aria e sole, costringendosi a vicenda a cercare sopra di sé; mentre quelli che, in libertà e separati dagli altri, gettano i germogli a loro piacere, crescono deformi, obliqui e ritorti. Ogni cultura ed arte che adorni l'umanità, l'ordine sociale più bello, sono frutti dell'insocievolezza, che è costretta da se stessa a disciplinarsi e dunque, attraverso un'arte forzata, a sviluppare compiutamente i germi della natura.” (*Ivi*, VIII 22; tr. it., 35).

<sup>156</sup> Nello scritto *Sul detto comune: questo può essere giusto nella teoria, ma non vale per la pratica*, Kant definisce chiaramente il diritto come “limitazione (*Einschränkung*) della libertà di ciascuno alla condizione dell'accordo con la libertà di ogni altro, in quanto questa limitazione è possibile secondo una legge universale” (*Gemeinspruch*, VIII 289 s.; tr. it., 137).

sua funzione, è legato indissolubilmente alla facoltà di costringere (*zwingen*), cioè alla facoltà di ostacolare, conformemente alla legge, ogni tentativo altrui di impedire l'agire libero del soggetto:<sup>157</sup> “diritto e facoltà di costringere significano, quindi, la stessa cosa.”<sup>158</sup>

Presentandosi in questo modo, il diritto si qualifica come

“la quintessenza delle condizioni sotto cui l'arbitrio dell'uno può essere unito all'arbitrio dell'altro secondo una legge universale di libertà.”<sup>159</sup>

Nella prospettiva kantiana, esso regola essenzialmente i rapporti tra soggetti razionali in relazione a oggetti esterni e, in questo senso, è fondato su tali rapporti: il diritto privato, definito anche diritto naturale (*natürliches*) di natura (*Naturrecht*), si occupa “del mio e del tuo esterni”, ovverosia di ciò che di diverso da sé<sup>160</sup> il soggetto può acquisire e possedere; il diritto pubblico, invece, non fa altro che assicurare il diritto provvisorio dello stato di natura.<sup>161</sup> La *Dottrina del diritto* viene articolata, infatti, in diritto privato (*Privatrecht*) e diritto pubblico (*öffentliches Recht*),<sup>162</sup> il primo avente a che fare con la “giustizia commutativa”, cioè con i reciproci scambi per l'acquisto di cose esterne,<sup>163</sup> il secondo strutturato in diritto statuale (*Staatsrecht*),<sup>164</sup> diritto internazionale (*Völkerrecht*)<sup>165</sup> e diritto cosmopolitico (*Weltbürgerrecht*).<sup>166</sup>

<sup>157</sup> “La resistenza, che viene opposta ad un ostacolo di un effetto, promuove questo effetto e si accorda con esso. Ora, tutto ciò che è ingiusto è un ostacolo della libertà secondo leggi universali; ma la costrizione è un ostacolo o una resistenza opposta alla libertà. Di conseguenza, se un certo uso della libertà è esso stesso un ostacolo alla libertà secondo leggi universali (cioè ingiusto), allora la costrizione, che viene opposta ad esso, in quanto impedimento di un ostacolo alla libertà, si accorda alla libertà secondo leggi universali, cioè è giusta” (MS, VI 231; *cfr.* 36).

<sup>158</sup> *Ivi*, VI 232 (*cfr.* 37).

<sup>159</sup> *Ivi*, VI 230 (*cfr.* 34 s.).

<sup>160</sup> “L'espressione «un oggetto è fuori di me» può significare tuttavia o «è solo diverso da me (dal soggetto)» o «un oggetto che si trova in un altro posto nel tempo o nello spazio». Solo preso nel primo significato il possesso può essere pensato come possesso di ragione; nel secondo invece dovrebbe significare possesso empirico” (*Ivi*, VI 245; *cfr.* 56).

<sup>161</sup> G. Buchda, *Das Privatrecht Immanuel Kants. Ein Beitrag zur Geschichte und zum System Naturrechts*, Frommannsche Buchdruckerei, Jena 1929, sottolinea l'originalità della *Dottrina del diritto* kantiana rispetto alla tradizione giusnaturalistica in cui si era formato, specie rispetto ai testi di Achenwall, che Kant aveva adottato a lezione. In particolar modo, la differenza fondamentale riguarda la distinzione prettamente kantiana tra diritto naturale e diritto civile, mentre invece, per Achenwall, il diritto naturale si oppone al diritto sociale (p. 5 ss.).

<sup>162</sup> MS, VI 245 – 308 (*cfr.* 55 – 135).

<sup>163</sup> *Ivi*, VI 302 (*cfr.* 127 s.).

<sup>164</sup> *Ivi*, VI 311 – 342 (*cfr.* 139 – 177).

<sup>165</sup> *Ivi*, VI 343 – 351 (*cfr.* 179 – 188). Il termine “*Völkerrecht*”, a rigore, andrebbe tradotto come “diritto dei popoli”. Una traduzione di questo tipo rischia tuttavia di essere ambigua: potrebbe stare a indicare il

Riguardo a questa articolazione, è bene fare alcune precisazioni. In primo luogo, la separazione tra diritto privato e pubblico non coincide con quella tra diritto di natura (*Naturrecht*) e diritto positivo (*positives Recht*), come invece sostenuto da Bobbio. Certo, il diritto privato è valido nello stato di natura e, pertanto, è qualificabile come naturale (ma nel senso di *natürliches Recht*, non di *Naturrecht*, espressione utilizzata da Kant per indicare il diritto razionale), mentre quello pubblico vale nella società civile. Entrambi, tuttavia costituiscono il diritto di ragione valido universalmente (chiamato appunto *Naturrecht* dal filosofo di Königsberg), che si differenzia dal diritto positivo, derivante dalla volontà di un legislatore empirico e portatore di esigenze determinate spazio-temporalmemente.<sup>167</sup> Ciò è testimoniato anche da queste parole: “Il diritto di natura [...] deve essere diviso in diritto naturale e diritto civile, dei quali il primo viene chiamato diritto privato e il secondo diritto pubblico.”<sup>168</sup>

Tale suddivisione in diritto privato e diritto pubblico e, di questo, in diritto statale, dei popoli e cosmopolitico, in secondo luogo, non risponde soltanto all'esigenza di individuare un ordine sistematico entro cui collocare, in ambiti concettuali ben definiti, la vastissima materia di competenza del diritto, né rappresenta unicamente la struttura secondo cui il diritto si manifesta, ma costituisce la modalità del suo sviluppo. La partizione in diritto privato e diritto pubblico non è, in altri termini, una classificazione statica, ma rappresenta i due stadi del dinamismo intrinseco al diritto stesso.

Il diritto privato si occupa della proprietà (*Eigentum*) e considera “il mio e il tuo esterni”, ovverosia ciò il cui uso da parte di una persona diversa dal possessore, senza l'approvazione dello stesso, lederebbe quest'ultimo. La proprietà è essenzialmente ciò su cui il soggetto ha pieno diritto d'uso, si identifica con una cosa esterna al soggetto,

---

diritto delle nazioni, se si intende *Völker* come “nazioni”, oppure il diritto degli *individui* dello stato, qualora non si intenda *Völker* come insieme di individui giuridicamente strutturato. Dato che Kant voleva indicare, con il termine in questione, il diritto che regola i rapporti internazionali, concordo con la proposta di D. Archibugi, *Immanuel Kant, Cosmopolitan Law, and Peace*, in *Kant's Perpetual Peace. New Interpretative Essays*, a cura di L. Caranti, Luiss University Press, Roma 2006, pp. 97 - 135, di tradurre *Völkerrecht* con “diritto internazionale”.

<sup>166</sup> MS, VI 352 – 353 (cfr. 189 – 191).

<sup>167</sup> Bobbio, *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*, pp. 141 – 148, cade nell'errore di identificare *Naturrecht* e *natürliches Recht*. N. De Federicis, *Gli imperativi del diritto pubblico. Rousseau, Kant e i diritti dell'uomo*, Plus - Pisa University Press, Pisa 2005, invece, sottolinea che in Kant “il riferimento alla pienezza giuridica del diritto privato nello stato di natura ribadisce che, in quanto prodotto della ragion pratica, la *naturalità* del diritto e delle sue peculiari obbligazioni è presente nel cuore degli uomini fin dal primo momento. Il carattere essenziale dell'elemento pratico è sempre la libertà, che da un lato conduce all'uguaglianza come reciproca indipendenza degli individui, e dall'altro all'autonomia del soggetto morale, grazie alla quale l'individuo diviene *persona*” (p. 68).

<sup>168</sup> MS, VI 242 (cfr. 50 s.).

che ha un prezzo di mercato<sup>169</sup> e manca di libertà.<sup>170</sup> Il diritto che si occupa della proprietà è essenzialmente un diritto all'uso, la cui condizione soggettiva è il possesso (*Besitzt*), l'avere la cosa come propria. Dal momento, poi, che tutto ciò che è esterno non è posseduto in maniera innata, ma deve essere acquisito, elemento necessario per il possesso e la proprietà diviene l'acquisizione (*Erwerbung*). In base al modo in cui gli oggetti vengono acquisiti (*Erwerbungsart*), il diritto privato si divide in diritto sulle cose (*Sachenrecht*), diritto personale (*persönliches Recht*) e diritto personale di natura cosale (*das auf dingliche Art persönliche Recht*).

Il *Privatrecht* non è proprio della condizione statale, ma di quella naturale; tale condizione non è necessariamente una condizione di *ingiustizia* (*Ungerechtigkeit*), ma è caratterizzata da una *mancanza di diritto* (*Rechtlosigkeit*) tale che, nei casi in cui il diritto sia controverso, non esiste un giudice capace di dirimere le questioni e ciascuno cerca di affermare la propria posizione usando la forza (*Gewalt*).<sup>171</sup> Ritengo che la sottile distinzione tra *ingiustizia* e *mancanza di diritto* assuma una certa importanza per comprendere la *Rechtslehre*: anche la condizione naturale conosce il concetto di diritto e, proprio in base a esso, è possibile acquisire qualcosa di esterno con l'approvazione o il contratto.<sup>172</sup> Al tempo stesso, tuttavia, l'acquisizione avvenuta nel diritto privato ha in sé un'ineliminabile provvisorietà, perché manca una legge pubblica che la ratifichi, una giustizia pubblica (distributiva) che la determini e una forza esecutrice che la assicuri.<sup>173</sup> Il possesso nella condizione naturale vale quindi solo *provvisoriamente* nell'attesa di un diritto pubblico, che lo renda perentorio.<sup>174</sup>

---

<sup>169</sup> GMS, IV 427 – 429 (tr. it., 87 – 91).

<sup>170</sup> MS, VI 223 (cfr. 26).

<sup>171</sup> *Ivi*, VI 312 (cfr. 141). R. Saage, *Eigentum, Staat und Gesellschaft bei Immanuel Kant*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 1994<sup>2</sup>, p. 73, individua, in questo elemento, la differenza tra la teoria hobbesiana e quella kantiana: “Kant diverge da Hobbes tuttavia in un punto decisivo: egli pensa l’individuo nella condizione prestatale come principalmente capace di proprietà. Non ha bisogno in aggiunta di un processo di insegnamento inaugurato e mediato dallo stato. Piuttosto il singolo, anche se strutturalmente insocievole, sotto le condizioni dell’assenza della costrizione statale è dotato con un tale grado di sociabilità naturale, che i rapporti tra gli uomini non trovano in nessun modo il loro posto in una sfera senza diritto. Allo stesso modo in cui esiste la proprietà, il diritto che è ad essa sovraordinato è potenzialmente effettivo già nello stato naturale.”

<sup>172</sup> In MS, VI 285 s. (cfr. 105 s.) Kant individua tre tipi di contratto all'interno del diritto privato: il contratto gratuito, il contratto oneroso (che si articola in contratto di alienazione e di locazione), e il contratto di garanzia.

<sup>173</sup> *Ivi*, VI 312 s. (cfr. 140 – 142). Si consideri a riguardo MS, VI 256 s. (cfr. 69), dove Kant definisce il possesso privato della condizione naturale come un *possesso giuridico provvisorio*, in attesa e in preparazione di un effettivo stato giuridico, in cui il possesso è, invece, *perentorio*.

<sup>174</sup> *Ibidem*.

Per superare il carattere provvisorio del diritto privato e perché a ciascuno venga assicurato il proprio diritto, è necessario, dunque, il passaggio a una condizione giuridica, che Kant intende come una condizione di *giustizia distributiva* (*austheilende Gerechtigkeit*), resa possibile grazie all'idea della volontà di tutti unita a priori.<sup>175</sup> Questo tipo di giustizia riguarda la necessità del possesso degli oggetti in base alle leggi<sup>176</sup> e può essere garantita solamente all'interno dello stato. Il movimento dal diritto privato a quello pubblico è un dovere proprio di tutti gli uomini che possono intrattenere tra di loro rapporti di carattere giuridico<sup>177</sup> e rappresenta un postulato scaturente dallo stato naturale:

“Dal diritto privato nello stato naturale scaturisce il postulato del diritto pubblico: nel rapporto di un'inevitabile coesistenza con tutti gli altri uomini tu devi (*du sollst*) passare da quella condizione a una di carattere giuridico, ossia nello condizione di una giustizia distributiva. - Il motivo di ciò si lascia sviluppare analiticamente dal concetto di *diritto* nel rapporto esterno, in opposizione a quello di *violenza* (*violentia*). [...] Nell'intento di essere e di rimanere in questa condizione di libertà esternamente priva di leggi [*scil.* nello stato di natura], essi [*scil.* gli uomini] non compiono, l'uno nei confronti dell'altro, assolutamente alcuna ingiustizia, anche se si combattono reciprocamente, poiché ciò che vale per l'uno, vale anche reciprocamente per l'altro, quasi come per mezzo di un accordo (*uti partes de iure suo disponunt, ita ius est*). Essi, tuttavia, commettono in generale ingiustizia in sommo grado, volendo essere e rimanere in una condizione

---

<sup>175</sup> *Ivi*, VI 263 s. (cfr. 78). Lo stesso concetto viene espresso in MS, VI 306 (cfr. 133) con queste parole: “Questo [*scil.* il diritto pubblico] non contiene in sé più o diversi doveri degli uomini rispetto a quelli che possono essere pensati in quello [*scil.* nel diritto privato]; la materia del diritto privato è la stessa in entrambi. Le leggi dell'ultimo riguardano, quindi, solo la forma giuridica della loro coesistenza (costituzione), in rapporto alla quale queste leggi devono essere necessariamente essere pensate come pubbliche.”

<sup>176</sup> “Il principio formale della possibilità dello stesso [*scil.* dello stato giuridico], considerato secondo l'idea di una volontà universalmente legislatrice, si chiama giustizia pubblica, che, in rapporto o alla possibilità o alla realtà o alla necessità del possesso secondo le leggi degli oggetti (come materia dell'arbitrio), può essere suddivisa in *giustitia tutelare* (*iustitia tutatrix*), *dell'acquisizione reciproca* (*iustitia commutativa*) e *distributiva* (*iustitia distributiva*)” (*Ivi*, VI 306; cfr. 132).

<sup>177</sup> “Riguardo allo stato giuridico si può ben dire che devono entrare in questa condizione (*in diesen Zustand treten sollen*) tutti gli uomini che possono venire reciprocamente in rapporti giuridici (anche involontariamente)” (*Ivi*, VI 306; cfr. 133).

che non è giuridica, cioè in una condizione in cui nessuno è sicuro del proprio contro il sopruso.”<sup>178</sup>

Il diritto pubblico si configura, pertanto, come il punto di arrivo necessario, anzi, come un vero e proprio *postulato*, per l’assicurazione del diritto stesso e perché ciò che nella condizione naturale viene acquisito, per mezzo del contratto, assuma la necessità incondizionata propria della legge pubblica.<sup>179</sup> D’altro lato, tuttavia, nella prospettiva kantiana non è assolutamente pensabile il diritto pubblico senza il diritto privato: il postulato e il *sollen*, che lo hanno come oggetto, esistono solo in virtù del mio-esterno della condizione naturale. Le sue leggi non differiscono da quelle dello stato civile riguardo alla forma, ma in relazione al fatto che, tramite la giustizia distributiva, propria del diritto pubblico, vengono dichiarate le condizioni della loro applicazione. Se, pertanto, il diritto pubblico risulta essere necessario per l’assicurazione del diritto, la giuridicità provvisoria del diritto privato nello stato naturale è cruciale per l’esistenza stessa dei doveri giuridici e del comando di uscire dalla condizione naturale.<sup>180</sup>

Il dinamismo interno al diritto non si svolge soltanto dal diritto privato a quello pubblico, ma attraversa anche quest’ultimo, determinandone l’articolazione: come gli uomini, nello stato naturale, si trovano in una condizione di ostilità reciproca, così anche il singolo stato, oggetto del diritto statutario, si trova in una condizione non giuridica (*nicht-rechtlicher Zustand*) nei confronti degli altri stati, e si pone in relazione a loro con un atteggiamento bellico. In tale condizione interviene il diritto internazionale,<sup>181</sup> che tuttavia non è ancora sufficiente per la realizzazione del fine ultimo del diritto (*der Endzweck der Rechtslehre*) “entro i limiti della sola ragione”: la

---

<sup>178</sup> MS, VI 307 s. (cfr. 134 s.).

<sup>179</sup> “Infatti senza un qualche stato giuridico che connetta realmente le diverse persone (fisiche o morali), ossia nello stato di natura, non può esserci che un mero diritto privato” (Zef, VIII 383; tr. it., 200).

<sup>180</sup> MS, VI 312 s. (cfr. 141). Si consideri, a riguardo, anche *Ivi*, VI 264 (cfr. 79): “Dunque soltanto in conformità all’idea di una condizione civile, cioè in vista di essa e della sua attuazione, ma prima della sua realtà (altrimenti l’acquisizione sarebbe derivata) e, perciò, soltanto in modo *provvisorio*, può essere acquisito *originariamente* qualcosa di esterno. L’acquisizione *perentoria* ha luogo solo nello stato civile. Quella provvisoria è ugualmente un’acquisizione vera: infatti secondo il postulato della ragion giuridico-pratica, la possibilità della stessa, qualsiasi sia la condizione in cui si trovano gli uomini (quindi anche nello stato di natura), è un principio del diritto privato. In base a esso ognuno è autorizzato ad adottare quella costrizione, per mezzo della quale soltanto diviene possibile uscire da quella condizione di natura e entrare in quella civile, che è l’unica in grado di rendere ogni acquisizione perentoria.” Sulla stessa linea interpretativa da me proposta si trova F. Picardi, *L’evoluzione dell’etica e la dottrina del diritto ne La metafisica dei costumi di E. Kant*, Abelardo Editrice, Roma 1995, pp. 85 ss.

<sup>181</sup> MS, VI 344 e 350 (cfr. 180 e 187 s.).

pace perpetua (*der ewige Friede*).<sup>182</sup> Per il suo compimento c'è infatti bisogno del diritto cosmopolitico (*Weltbürgerrecht*), che riguarda "una possibile unione di tutti popoli, finalizzata a certe leggi universali del loro commercio possibile."<sup>183</sup>

Tutto il diritto è, pertanto, rivolto alla realizzazione della pace. Nel terzo capitolo mi occuperò di questo concetto all'interno della filosofia pratica kantiana; ciò che mi preme ora sottolineare è la valenza fondativa conferita da Kant al diritto privato nei confronti dell'intero sistema della *Dottrina del diritto* e il fatto che, dunque, i suoi fondamenti concettuali risultano essere le basi per i doveri esterni.<sup>184</sup> Penso che questo sia un elemento cruciale per l'analisi del diritto kantiano: poiché infatti il diritto privato si occupa del mio e del tuo esterni, del diritto al loro uso<sup>185</sup> e si configura essenzialmente come un *diritto di proprietà*,<sup>186</sup> e poiché il diritto pubblico non differisce per materia dal diritto privato, ma solamente per forma - tant'è vero che solamente i proprietari (*Eigentümer*) godono dello *status* di cittadini - gli elementi primi di quest'ultimo sono di fondamentale rilevanza per la *Rechtslehre* kantiana.<sup>187</sup>

La trattazione del diritto privato venne articolata dal filosofo di Königsberg in due parti, secondo gli elementi che costituiscono la proprietà: l'avere (il possesso) e

<sup>182</sup> *Ivi*, VI 355 (cfr. 194 s.).

<sup>183</sup> *Ivi*, VI 352 (cfr. 189).

<sup>184</sup> Con ciò non è mia intenzione pormi sulla medesima linea interpretativa di Saage, *Eigentum, Staat und Gesellschaft bei Immanuel Kant*, e di F. Zotta, *Immanuel Kant. Legitimität und Recht. Eine Kritik seiner Eigentumslehre, Staatslehre und seiner Geschichtsphilosophie*, Verlag Karl Alber, Freiburg - München, 2000, secondo cui la giustificazione logico-giuridica dei rapporti di proprietà, contenuta nella *Rechtslehre* kantiana, non sarebbe altro che una giustificazione dello *status quo* creatosi anteriormente allo stato. Condivido invece la posizione di A. Pinzani, *Il cittadino in Kant tra liberalismo e repubblicanesimo*, in «Filosofia Politica», 18 (2003), pp. 109 - 125, che sostiene: "la posizione di Kant consiste invece in una vera e propria subordinazione della società civile rispetto allo Stato. I rapporti giuridici creatisi all'interno della prima sono privi di significato fintantoché il secondo non li renda definitivi con la sua opera sanzionatoria" (p. 116).

<sup>185</sup> "Il mio giuridico (*meum iuris*) è ciò a cui io sono legato in modo tale che l'uso che uno farebbe di esso senza la mia approvazione mi lederebbe" (MS, VI 245; cfr. 55).

<sup>186</sup> Kant individua infatti nell'introduzione alla *Dottrina del diritto* due "mio e tuo": quello *innato* (*angeboren*), detto anche *interno*, che appartiene all'uomo per natura, indipendentemente da un qualche atto di natura giuridica e a cui corrisponde il diritto dell'umanità nella nostra persona e quello *acquisito* o *estremo*, che l'uomo possiede in virtù di un atto giuridico. La *Rechtslehre* si occupa esclusivamente di questo secondo tipo di diritto; sul concetto di diritto innato, si consideri la seconda parte del capitolo successivo.

<sup>187</sup> B. Ludwig, *Kants Rechtslehre. Mit einer Untersuchung zur Drucklegung Kantischer Schriften von Werner Stark*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1988, p. 186, sottolinea l'importanza che la proprietà assume nel diritto kantiano con queste parole: "Il compito della comunità dei beni, l'introduzione del mio e del tuo, che per Hobbes doveva essere semplice mezzo al fine dell'autoconservazione, è diventato nella *Dottrina del diritto* kantiana la cerniera tra lo *status naturalis* e lo *status civilis*. Solo attraverso la proprietà - come si dovrà argomentare con Kant (contro Hobbes) - si può sciogliere il paradosso, che gli uomini sono sottomessi a obbligazioni che non sono né *innate* né *auto-imposte de facto*: lo stato è dovere come stato della proprietà, ... se «è dovere di diritto agire nei confronti degli altri, in modo che ciò che è esterno (usabile) possa diventare anche il proprio di qualcun altro»."

l'acquisizione. Fu, tuttavia, il concetto di *Besitz*<sup>188</sup> a catturare l'attenzione di Kant, che se ne occupò con uno sforzo e una preoccupazione speculativi che sfuggono a un'analisi concentrata unicamente sulla *Metafisica dei costumi* e che non consideri anche i *Lavori preparatori* all'opera del 1797 (*Vorarbeiten zu die Metaphysik der Sitten*), dove è possibile cogliere l'intenso lavoro che il filosofo dedicò alla formulazione del concetto. Considerare i due testi insieme permette, infatti, di indagare con maggiore profondità il tentativo kantiano di formulare per il diritto privato una base concettuale del possesso, in accordo con la definizione del diritto come “quintessenza delle condizioni sotto cui l'arbitrio dell'uno può essere unito con l'arbitrio dell'altro secondo una legge universale della libertà”<sup>189</sup> e indipendentemente da determinazioni di carattere spazio-temporale.

A buon diritto ci si potrebbe domandare come mai Kant abbia sentito l'esigenza di mettere mano a una dottrina del possesso, se il diritto non è che il rapporto tra arbitri sotto leggi universali. La risposta a questa domanda risiede nel fatto che è possibile considerare il *Recht* secondo due punti di vista: “formalmente è la relazione di una persona ad un'azione, secondo cui tale persona, attraverso questa relazione, è autorizzata (*facultatem habet*) a costringere qualcuno in base a leggi di libertà”; “materialmente un diritto è, invece, quel rapporto di una persona a un oggetto esterno del suo arbitrio, secondo il quale può esercitare, nei confronti altrui, la costrizione di possederlo secondo leggi della libertà.”<sup>190</sup> In altre parole, il diritto, da un punto di vista formale, regola la forma dei rapporti reciproci tra gli uomini, considerati come individui passibili di imputazione (come persone)<sup>191</sup> mentre, poiché tali rapporti si svolgono sempre in relazione a un determinato contenuto - gli oggetti e il loro uso -, da un punto di vista materiale, *concreto*, il diritto si occupa di fornire dei principi capaci di conferire giuridicità alla relazione tra il soggetto e l'oggetto. Ciò non vuol dire che i rapporti regolati dal diritto siano quelli tra il soggetto e l'oggetto, che non ha né diritti né doveri:<sup>192</sup> il suo campo di occupazione è costituito esclusivamente dalle relazioni interpersonali, che tuttavia avvengono, nella prospettiva giuridica, sempre in relazione

<sup>188</sup> Anche Böcker, pp. 61 ss., sottolinea l'importanza imprescindibile, all'interno della speculazione kantiana, del concetto di possesso che diviene la questione fondamentale per provare la possibilità stessa di concepire l'ordine sociale razionale e libero cui aspira la *Rechtslehre*.

<sup>189</sup> *Ivi*, VI 230 (cfr. 34 s.).

<sup>190</sup> VMS, XXIII 276 s.

<sup>191</sup> MS, VI 223 (cfr. 26).

<sup>192</sup> *Ivi*, VI 268 (cfr. 84). Anche in MS, VI 241 s. (cfr. 49 – 51) Kant aveva sottolineato il fatto che ciò di cui si occupa il diritto è rappresentato unicamente dai rapporti tra esseri che hanno sia diritti che doveri, ovvero unicamente dalle relazioni che gli uomini intrattengono tra loro.

alle cose. Tale relazione non è tuttavia immediata, come ha sottolineato Kaulbach,<sup>193</sup> ma mediata da un rapporto giuridico con altre persone: dalla volontà onnilaterale, a priori e legislatrice.<sup>194</sup>

Nel tentativo, pertanto, di fondare una *Dottrina del diritto* a priori, diviene rilevante l'istanza di formulare una teoria in concordanza con la libertà esterna dell'arbitrio, libertà che implica l'indipendenza dell'arbitrio da ogni cosa, fatta eccezione dalle condizioni della sua *consistenza formale* con la libertà altrui.<sup>195</sup> In questo contesto, la condizione d'uso soggettiva dell'oggetto, il possesso (*Besitz*), non deve essere di carattere empirico, altrimenti il progetto di una trattazione del diritto fondata su principi puramente a priori sfumerebbe inevitabilmente. Esso deve essere, piuttosto, elaborato concettualmente in modo da potersi accordare con la libertà degli arbitri secondo leggi universali e così da fornire un titolo giuridico e legittimo ai diritti che vengono rivendicati nei confronti di ciò che si usa. In questo senso la speculazione kantiana incentrata sulla teoria del possesso poggia su tre pilastri fondamentali: il *possesso intellegibile*, il postulato giuridico della ragion pratica<sup>196</sup> e la *communio fundi originaria*.<sup>197</sup>

In primo luogo, viene operata una netta separazione tra possesso *sensibile-fisico* (*sinnlicher e physicher Besitz*) e possesso *intellegibile* (*intellegibeler Besitz*), distinzione

---

<sup>193</sup> Kaulbach, *Studien zur späten Rechtsphilosophie Kants und ihrer transzendentalen Methode*, p. 31.

<sup>194</sup> “È tuttavia chiaro che un uomo, che fosse completamente solo sulla terra, non potrebbe in realtà avere o acquisire alcuna cosa esterna come «il suo», perché tra lui in quanto persona e tutte le altre cose esterne in quanto cose non c’è nessuna relazione di obbligazione. Non c’è dunque, in senso corretto e letterale, nessun diritto (diretto) nei confronti di una cosa, ma viene chiamato così solamente il diritto che spetta a ciascuno nei confronti di un persona che si trova con tutte le altre (nella condizione giuridica) nel possesso comune” (MS, VI 261; *cfr.* 75).

<sup>195</sup> Gregor, *Laws of Freedom*, p. 56. Il concetto di diritto infatti, come si esprime Kant in MS, VI 230 (*cfr.* 34), si riferisce alla relazione esterna reciproca tra le persone e al rapporto che l’arbitrio dell’uno intrattiene con l’arbitrio dell’altro. Non si occupa dunque della materia dell’arbitrio, ma della forma del rapporto reciproco tra gli arbitri, in quanto liberi; in altri termini, il diritto ha a che fare col fatto che l’azione di uno dei due *partners* giuridici si lascia accordare con la libertà dell’altro secondo una legge di libertà.

<sup>196</sup> MS, VI 245 – 247 (*cfr.* 56 s.). Sulla difficoltà di comprendere il postulato giuridico della ragion pratica si consideri B. Ludwig, *Der Platz des rechtlichen Postulats der Praktischen Vernunft innerhalb der Paragraphen 1 – 6 der kantischen Rechtslehre*, in *Rechtsphilosophie der Aufklärung*, hrsg. von R. Brandt, Walter de Gruyter, Berlin – New York 1982, pp. 218 – 232.

<sup>197</sup> Riguardo a tali concetti, ritengo significativo sottolineare che Kant, mostrandosi in linea con la posizione espressa anche nelle opere morali precedenti, nega la possibilità di ampliare la propria conoscenza tramite essi: definiti, infatti, come “principi teoretici del mio e del tuo esterno”, non permettono in alcun modo di conoscere qualcosa “perché il concetto di libertà, su cui si fondano, non è suscettibile di alcuna deduzione teoretica della sua possibilità e può essere inferito soltanto dalla legge pratica della ragione (dall’imperativo categorico), come da un fatto della ragione” (MS, VI 252; *cfr.* 63 s.).

che fonda la possibilità stessa del possesso *giuridico*, del diritto a esso collegato e della lesione derivante dalla violazione di tale diritto. Il possesso fisico consiste nell'avere tra le mani *qui e ora* l'oggetto e viene definito come un “possesso con detenzione”; la sua violazione lede solamente il “mio interno” e non quello esterno, collegato alla libertà esterna dell'individuo, cioè alla rete di relazioni con le libertà esterne degli altri individui, con cui il soggetto si trova a interagire. Il concetto di possesso intelligibile è svincolato dalle condizioni spazio-temporali ed è un “possesso senza detenzione”.<sup>198</sup> Proprio per il fatto che il diritto ha a che fare con i rapporti tra le persone, tale concetto indica una relazione interpersonale,<sup>199</sup> che consiste nell'obbligazione reciproca dei soggetti giuridici in tanto in quanto tale obbligazione “è conforme all'assioma della libertà esterna e al postulato della facoltà e alla legislazione universale della volontà, pensata come unita a priori.”<sup>200</sup>

Il concetto di possesso intelligibile è di fondamentale importanza per il diritto perché, a differenza di quello fisico, possiede la facoltà di conferire legittimamente al soggetto

---

<sup>198</sup> Kersting, nel suo *Wohlgeordnete Freiheit*, pp. 225 - 321, analizza in maniera approfondita questa parte della speculazione kantiana considerando in particolar modo le *Vorarbeiten*. Secondo lo studioso, la riflessione dedicata alla teoria del possesso si svilupperebbe in questo scritto attraverso un conflitto tra la posizione del “comunista radicale” (*radicaler Kommunist*), che vuole limitare la difesa giuridica del possesso a ciò che si tiene tra le mani, e quella di colui che si fa portavoce del principio della proprietà privata, convinto della possibilità giuridica di poter acquisire ciascun oggetto esterno come proprietà. In questo conflitto, la posizione del comunista radicale risulterebbe essere particolarmente pericolosa per l'impianto della dottrina del diritto, perché limiterebbe l'uso degli oggetti esterni “secondo misure delle condizioni naturali” (p. 237), eliminando il presupposto dell'indipendenza dell'arbitrio dalle cose. L'argomento più forte presentato da Kant contro il realismo del possesso sarebbe, a parere di Kersting, quello contenuto in queste parole: “Assumiamo dunque che non ci sia alcun possesso semplicemente giuridico degli oggetti dell'arbitrio al di fuori di me, cioè che sia giusto ostacolare ciascuno nell'uso di oggetti esterni di cui non si trovi nel possesso fisico, allora tutto ciò che è usabile fuori di noi verrebbe reso inusabile (*res nullius usus*) dal principio della libertà, secondo una legge universale (perché rimarrebbe solamente la facoltà del soggetto di servirsi solamente delle determinazioni che ineriscono a lui stesso). Ma, dal momento che in questo rapporto anche le determinazioni interne dipendono dalle cose esterne e non potrebbero esistere senza di esse, allora sarebbe giusto ostacolare ciascuno dall'avere quelle determinazioni interne senza cui egli non può servirsi di se stesso secondo il principio della libertà, ovverosia la dipendenza dell'uso libero degli oggetti esterni dal possesso fisico elimina al tempo stesso il diritto innato dal possesso di sé medesimi, ovvero l'arbitrio si priva da sé del proprio diritto innato, cosa che si contraddice” (VMS, XXIII 309 s.). Secondo questo passo, se non fosse possibile giuridicamente fondare l'uso degli oggetti al di sopra del possesso fisico, verrebbe distrutta la libertà personale stessa del soggetto secondo principi giuridici.

<sup>199</sup> “Il possesso intelligibile di un oggetto esterno è il diritto di controllare l'oggetto mediante il controllo della volontà delle altre persone, obbligandole nei confronti dell'oggetto. [...] Qui Kant sta negando che il possesso intelligibile debba essere compreso solo come una relazione di una persona con un oggetto. Piuttosto è una relazione di una persona con le altre persone mediante la legge morale, che determina le obbligazioni che riguardano l'uso dell'oggetto e permettono il controllo dell'oggetto. L'estensione della libertà esterna, in questo modo, è concepibile finché le relazioni reciproche delle persone non sono meramente determinate delle leggi fisiche, ma dalle leggi morali.” Così si esprime Mulholland, *Kant's System of Rights*, p. 241, riguardo al possesso intelligibile.

<sup>200</sup> MS, VI 268 (cfr. 84).

un diritto sull'oggetto. Ponendo alla base del possesso giuridico il secondo tipo di *Besitz*, l'elemento fondante il diritto privato e, con esso, l'intero impianto dei doveri esterni vengono svincolati da qualsiasi aggancio con l'empiria e con le condizioni del *qui e dell'ora*; assumono, poi, lo *status* di possesso di ragione (*Vernunftbesitz*) e salvaguardano l'aspirazione della *Dottrina del diritto* a presentarsi come sistema interamente a priori.<sup>201</sup> Ciò è necessario per la libertà stessa: se infatti per dire che le cose esterne usabili sono “mie” venisse richiesto il possesso fisico, la libertà sarebbe limitata all'oggetto e al suo possesso *qui e ora*. Poiché tuttavia il possesso in gioco è di altro genere, la libertà mantiene la propria integrità e, con essa, il diritto privato costituisce un sistema a priori.<sup>202</sup> Il diritto è infatti uno dei concetti della ragion pura pratica relativo alla determinazione dell'arbitrio secondo le leggi della libertà e, in questo modo, l'unica condizione cui si trova limitata la libertà esterna è l'accordo con la libertà esterna altrui.

Postulato fondamentale del mio e tuo esterno è costituito da quello che Kant definisce la “legge permissiva” della ragion pratica,<sup>203</sup> cioè un principio che conferisce la facoltà di obbligare gli altri a non usare gli oggetti del nostro arbitrio. Questo principio sostiene che non esiste alcuna *res nullius*, cioè che è possibile considerare come “mio” qualsiasi oggetto esterno del mio arbitrio e che qualcosa senza padrone è

<sup>201</sup> *Ivi*, VI 245 s. (cfr. 55 s.). Così si esprime Kant nella *Vorarbeiten*: “Il possesso ideale deve essere presupposto perché, altrimenti, non può essere pensata alcuna lesione proveniente da un attacco estraneo (il possesso intellettuale-fisico). Esso stesso [scil. il possesso intellettuale-fisico] deve presupporre un possesso puramente intellettuale, secondo le semplici categorie del potere sulle cose e l'influsso reciproco degli arbitri, possesso che non si basa su condizioni di tempo e di spazio” (VMS, XXIII 211). Il carattere puramente razionale della deduzione del possesso giuridico viene sottolineato anche da Gerhardt, *Recht und Herrschaft*, p. 82, con queste parole: “Il possesso giuridico sorge su fondamenti riconosciuti, in cui lo spazio e il tempo fungono solo come grandezze di relazione, le cose empiriche solo come occasioni. Fondamenti riconosciuti presuppongono la contiguità di persone uguali e libere. Questo presupposto ha il suo fondamento unicamente nella ragion pratica.”

<sup>202</sup> In VMS, XXIII 287, certo, Kant riconosce la necessità di una datità spaziale del soggetto e dell'oggetto per poter considerare un oggetto come reale, pur non concedendo al possesso fisico di condizionare quello giuridico.

<sup>203</sup> MS, VI 247 (cfr. 57). Il postulato della ragion pratica, presentato nella *Metafisica dei costumi* ha richiamato l'attenzione degli interpreti, nel tentativo di fornire un'interpretazione plausibile all'interno della *Dottrina del diritto* kantiano. Tra i tanti si considerino R. Brandt, *Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre*, in *Rechtsphilosophie der Aufklärung*, hrsg. von R. Brandt, Walter de Gruyter, Berlin – New York 1982, pp. 233 – 285; B. Ludwig, *Der Platz des rechtlichen Postulats der Praktischen Vernunft innerhalb der Paragraphen 1 – 6 der kantischen Rechtslehre*; Flikschuh, *Kant and Modern Political Philosophy*, pp. 113 – 143. Particolarmenete interessante è l'interpretazione di Brandt che tenta di comprendere il senso della qualificazione kantiana del postulato giuridico della ragion pratica come legge permissiva. Il risultato dell'analisi è il seguente: la legge permissiva in cui consiste il postulato “ordina in maniera categorica di non ostacolare una presa di possesso unilaterale e quindi una limitazione unilaterale della libertà di tutti gli altri, ma di accordarvi una validità provvisoria alla condizione dell'ingresso nella *societas civilis*” (p. 266).

contrario al diritto stesso. “Oggetto del mio arbitrio” è ciò che il soggetto ha la possibilità (*in meiner Macht, potentia*) di usare a proprio piacimento, indipendentemente dal fatto che questo oggetto sia o meno in suo potere (*in meiner Gewalt, in potestatem meam redactum*).<sup>204</sup>

La possibilità di usare l’oggetto non può tuttavia essere meramente fisica: non è sufficiente che io possa fisicamente far uso della cosa, ma è necessario che io abbia un titolo giuridico a riguardo, ovverosia, che l’uso che io ne potrei fare sia in accordo con la libertà di ciascuno, secondo una legge universale. Il diritto, concetto della ragione relativo all’arbitrio secondo le leggi della libertà, si occupa infatti soltanto delle leggi formali dell’uso dell’arbitrio e, quando si riferisce all’oggetto di esso, non può che indicare le possibilità d’uso di ciò che è utilizzabile in relazione al reciproco rapporto degli attori giuridici. Se, giuridicamente, non fosse possibile fare uso di cose utilizzabili, ma tale possibilità esistesse solo fisicamente, la libertà porrebbe gli oggetti al di fuori della loro utilizzabilità, entrando in contraddizione con se stessa: essa si troverebbe nella condizione di sostenere che tutto ciò che può essere utilizzato dal soggetto è del soggetto, solo a condizione del suo uso fisico, vincolandosi in questo modo all’empiria.<sup>205</sup> Il “mio e il tuo” non dipenderebbero, in altri termini, da condizioni a priori: solo nella concretezza dell’uso effettivo sarebbe possibile parlarne, mentre non sarebbe possibile farlo in mancanza di ciò.

Questo fatto, non solo vincolerebbe il diritto a elementi di carattere empirico, ma produrrebbe una situazione di stallo, in cui la regolamentazione dell’uso degli oggetti non sarebbe possibile in assenza del loro uso fisico, che, a sua volta, non potrebbe avere inizio altrimenti che arbitrariamente. Come infatti si potrebbe chiamare “mia” una cosa senza una legge a priori che mi permetta di considerarla in questo modo e, al tempo stesso, di tenere lontani tutti gli altri dall’utilizzarla senza il mio consenso? Il postulato, pertanto, ha la funzione di svincolare il diritto da elementi di carattere empirico, di sostenere che tutto ciò che può essere utilizzato da me è “mio” e di vincolare a tale

---

<sup>204</sup> Kant (MS, VI 246; *cfr.* 57) distingue tra il concetto di “*in meiner Macht haben*” e quello di “*in meiner Gewalt haben*”: il secondo presuppone un atto dell’arbitrio (*Akt der Willkür*), che è invece pleonastico, se semplicemente si pensa qualcosa come “oggetto del mio arbitrio”; in quest’ultimo caso è sufficiente essere consapevoli di averlo in proprio potere (*in meiner Macht haben*). Con tale distinzione, il filosofo desidera sostenere che tutto ciò che il soggetto può usare è potenzialmente suo, non che sia effettivamente suo.

<sup>205</sup> MS, VI 246 (*cfr.* 56).

condizione la libertà degli altri: se essi ne facessero uso, senza aver precedentemente preso accordi con me, lederebbero il mio diritto.

Tale postulato è posto in stretta relazione col concetto di *possessio noumenon*: l'uso dell'oggetto, inteso all'interno del postulato, implica infatti il possesso intelligibile, indicato come “proposizione giuridica sintetica a priori”: *a priori*, in quanto legge di ragione, *sintetica*, perché travalica tutte le condizioni del possesso empirico e affonda le proprie radici in qualcosa di più fondamentale, cioè la *communio fundi originaria*.<sup>206</sup>

Veniamo, quindi, al terzo elemento concettuale che sta alla base del diritto privato. Il possesso comune del terreno si presenta come la condizione perché le cose possano essere considerate libere, utilizzabili, “mie”.<sup>207</sup> Penso che il concetto possa essere compreso con chiarezza dalla lettura “incrociata” della *Metafisica dei costumi* con le *Vorarbeiten zum Privatrecht*.<sup>208</sup> Possedere qualcosa nello spazio giuridicamente, non solo fisicamente, implica, da un lato, una condizione che determini cos’è “mio o tuo”, dall’altro, un posto che venga assegnato giuridicamente. Tale posto è di fondamentale importanza, perché il possesso giuridico di una cosa implica che la si possegga anche se non la si ha tra le mani, ma la si è “lasciata cadere per terra”. In questo senso, il terreno è la condizione della possibilità del “mio e tuo corporei”, intendendo con tale espressione non meramente un possesso fisico, ma un possesso fisico giuridicamente valido. Pertanto esso non può essere di nessuno,<sup>209</sup> ma deve appartenere al soggetto come condizione del possesso giuridico di ciò che vi si trova di sopra. Kant definisce questo possesso del terreno come “proprio potenziale” (*das potentiale Seine*), ovverosia come la facoltà di costringere gli altri a non usare ciò che si possiede.

---

<sup>206</sup> *Ivi*, VI 249 – 252 (cfr. 61 – 64).

<sup>207</sup> “Anche se un terreno venisse considerato o venisse dichiarato libero, cioè disponibile all’uso di ciascuno, in ogni caso non si potrebbe certo dire che esso è libero per natura e originariamente prima di ogni atto giuridico, perché anche questo sarebbe un rapporto a cose, cioè al terreno, che interdirebbe a ciascuno il proprio possesso; ma poiché questa libertà del terreno sarebbe per ciascuno un divieto a servirsene, a ciò è richiesto un possesso comune, che non può avvenire senza contratto. Un terreno, tuttavia, che può essere libero solamente attraverso questo contratto, deve essere veramente in possesso di tutti quelli (legati insieme) che si accordano o sospendono vicendevolmente l’uso di esso” (MS, VI 250; cfr. 62).

<sup>208</sup> VMS, XXIII 285.

<sup>209</sup> “Per natura nessuna cosa esterna corporea appartiene a qualcuno, perciò tutte le cose sono *res nullius*. Per diritto, però, nessuno può essere costretto da un altro a un principio secondo cui le cose esterne usabili non apparrebbero in generale a nessuno, cosa che accadrebbe quando ciascuno venisse reso dipendente dalla condizione fisica del possesso (dall’esserne detentore). Dunque, ciascuno ha la facoltà di opporsi a colui che lo costringe ad agire in conformità a un principio secondo cui le cose esterne non potrebbero appartenere a nessuno (a colui che lo volesse, dunque, rendere dipendente dalle cose)” (*Ivi*, XXIII 286 s.).

L'operazione che fa il filosofo di Königsberg riguardo al concetto di comunanza originaria del terreno non consiste nella formulazione di un concetto di carattere empirico, ma razionale: è un'idea che possiede una realtà obiettiva giuridico-pratica e contiene in sé, a priori, il fondamento della possibilità del possesso privato. Il possesso comune originario, infatti, è connesso alla possibilità di escludere gli altri dall'uso di ciò che è mio, secondo leggi di libertà. Altrimenti la libertà nell'uso delle cose annullerebbe tutte le cose nella relazione esterna e le renderebbe "cose di nessuno". La possibilità, tuttavia, di escludere con il mio arbitrio tutti gli altri dall'uso di ciò che è mio, deriva dall'idea di una volontà comune: l'arbitrio individuale non può nulla da solo, ma necessita di un arbitrio comune che funga da fondamento di determinazione e di limitazione di ogni arbitrio particolare nel possesso del terreno "e cioè tanto in quanto l'indipendenza della libertà dagli oggetti esterni lo rende necessario." Qui si aggiunge un ulteriore e rilevante elemento: la pretesa di obbligare gli altri a non usare ciò che è proprio implica sempre anche il riconoscimento della propria obbligazione ad astenersi da ciò che è degli altri.

Tale obbligazione reciproca deriva, sostiene Kant, da una regola universale dei rapporti giuridici esterni, regola che non può derivare da un volere unilaterale ma da una volontà che costringe ciascuno, cioè da una volontà universale. Solamente nello stato civile si trova questa condizione e, dunque, solo in esso ci possono essere "mio e tuo esterni"; nello stato naturale esiste invece solamente un possesso giuridico *provvisorio* che vale, nell'attesa del passaggio allo stato giuridico, come possesso *comparativamente* giuridico. In base al postulato della ragion pura pratica, secondo cui il soggetto ha la facoltà di avere *come proprio* un oggetto esterno del suo arbitrio, il possesso puramente fisico è conforme al diritto. Tale possesso, se non si oppone alla pretesa di possesso del medesimo oggetto da parte di un altro (accordandosi in questo modo alla libertà esterna altrui) autorizza il soggetto ad assumere, in via temporanea, la cosa come propria.<sup>210</sup> In questo senso, il diritto privato, proprio della condizione naturale, si presenta come un diritto "debole" rispetto al diritto pubblico-civile, mancando della stabilità che viene conferita al quest'ultimo dalla volontà universale. D'altro lato tuttavia il diritto privato è necessario e ineliminabile, in quanto fondamento di possibilità del diritto giuridico.

---

<sup>210</sup> MS, VI 256 s. (cfr. 59 s.).

Da quanto analizzato emerge che il diritto privato proprio dello stato naturale e, con esso, i tre concetti che ne stanno a fondamento rappresentano un importante elemento per lo sviluppo di una dottrina del diritto interamente a priori e in linea con le esigenze proprie della speculazione morale kantiana. Passiamo, ora, a considerare l'elemento a priori che si trova alla base della seconda dottrina di cui è composta la *Metafisica dei costumi*: la *Dottrina della virtù*.

## II. 2. La rilevanza del concetto di fine nella *Dottrina della virtù*

La *Tugendlehre* viene presentata, fin dal suo *incipit*, secondo ciò che la differenzia dalla *Rechtslehre*. Mentre quest'ultima si occupa solamente “dell'elemento formale dell'arbitrio che deve essere limitato, nei rapporti esterni, secondo leggi di libertà, indipendentemente da ogni fine, come sua materia”<sup>211</sup> o, altrimenti detto, della “condizione formale della libertà esterna”<sup>212</sup> e implica una costrizione esterna (*äußerer Zwang*), che imponga agli uomini di fare ciò che è prescritto dalla legge,<sup>213</sup> tutt'altro accade nella *Dottrina della virtù*. I due concetti che la caratterizzano in modo sostanziale, non sono, come per la *Rechtslehre*, *diritto* e *costrizione*, ma *fine* e *autocostrizione*:<sup>214</sup> l'etica, infatti, non si ferma all'elemento formale della libertà, ma fornisce all'arbitrio una materia, ovverosia un fine,<sup>215</sup> inteso come “oggetto del libero arbitrio”<sup>216</sup> e, dal momento che tale concetto la qualifica in senso forte, essa si presenta innanzitutto come *sistema dei fini* (*System der Zwecke*).<sup>217</sup>

---

<sup>211</sup> *Ivi*, VI 375 (cfr. 221).

<sup>212</sup> *Ivi*, VI 380 (cfr. 228).

<sup>213</sup> “Il concetto di diritto si può porre immediatamente nella possibilità del legame della costrizione universale reciproca con la libertà di ciascuno” (*Ivi*, VI 232; cfr. 36).

<sup>214</sup> Kant nell'*Introduzione alla Dottrina del diritto* individua proprio nei concetti di diritto e di fine i due elementi dai quali scaturisce la suddivisione dei doveri morali: “Poiché nella *Dottrina dei doveri* l'uomo può e deve essere rappresentato secondo la caratteristica della propria facoltà della libertà, che è completamente sovrasensibile, e quindi semplicemente anche secondo la sua umanità, come personalità indipendente da determinazioni fisiche (*homo noumenon*), a differenza dello stesso uomo, ma come soggetto affetto da tali determinazioni (*homo phaenomenon*), allora diritto e fine, a loro volta messi in relazione al dovere in questa doppia caratteristica, produrranno la seguente suddivisione” (*Ivi*, VI 239; cfr. 48).

<sup>215</sup> “Il fine è un fondamento di determinazione interno posto nella volontà e fa diventare materia non solo la libertà dell'arbitrio, ma anche l'oggetto dello stesso, quindi non solo la forma ma anche il contenuto interno della legge” (VMS, XXIII 259).

<sup>216</sup> “Diritto e dovere, fine e dovere sono rapporti dello stesso soggetto ma considerato nella doppia persona, cioè in entrambi i casi come *obligantis*, cioè mediante il suo arbitrio o la sua volontà, quello

L'esigenza di un elemento materiale all'interno della *Dottrina della virtù* deriva dall'intima costituzione di quest'ultima: mentre il diritto si occupa di regolare in maniera formale la libertà esterna dei rapporti intersoggettivi, l'etica ha a che fare con i doveri riguardanti la determinazione interna della volontà degli uomini. Dal punto di vista etico, gli agenti non possono essere costretti da qualcun altro, pena la perdita della propria libertà interna; la determinazione ad agire eticamente deve dunque scaturire dal soggetto stesso. Poiché il concetto di dovere contiene in sé quello di “obbligazione del libero arbitrio mediante la legge”, la costrizione che entra in campo nella auto-determinazione etica non può che essere una costrizione interna al soggetto stesso, quindi auto-costrizione (*Selbstzwang*).

La presenza di tale concetto all'interno della *Tugendlehre* deriva dalle caratteristiche proprie dell'uomo: pur essendo moralmente libero, egli è soggetto agli impulsi e ai richiami che la sensibilità muove nei confronti del suo arbitrio. Esercitando un potente influsso sulla *Willkür* mediante l'offerta di fini di svariato tipo, che potrebbero essere contrari al dovere, le inclinazioni sensibili sono in grado di ostacolare il soggetto nell'esercitare la propria libertà e lo costringerebbero ad agire da schiavo, non da libero, se la ragione non fosse capace di contrastare le *Neigungen*. Nella prospettiva kantiana tale azione di contrasto non può essere compiuta che mediante un fine morale dato a priori e indipendentemente dalle inclinazioni sensibili: quello del fine è infatti l'unico “linguaggio” che l'arbitrio è in grado di comprendere, poiché la *Willkür* è la facoltà preposta alla formulazione delle massime, cioè dei principi soggettivi dell'agire, e, in quanto tale, è strettamente legata all'azione (*Handlung*), che per il filosofo di Königsberg non può mai esistere senza un fine.<sup>218</sup> Per determinare l'azione, per determinare l'arbitrio a produrre massime conformi al dovere, la ragione ha pertanto

---

conforme alla forma della libertà, questo conforme alla materia della volontà, che è il fine” (VMS, XXIII 345).

<sup>217</sup> MS, VI 381 (cfr. 229). Nelle *Vorarbeiten* la *Dottrina del diritto* viene definita come “la dottrina dei doveri tanto in quanto viene determinata attraverso l'arbitrio altrui secondo il principio della libertà”; la *Dottrina della virtù* viene invece definita come la dottrina dei doveri “tanto in quanto viene determinata dal proprio arbitrio secondo il principio dei fini” (VMS, XXIII 269).

<sup>218</sup> “[...] *keine Handlung zwecklos sein kann*” (MS, VI 385). Sulla stessa linea si collocano queste parole contenute nel *Nachlass*: “A ciascuna azione proveniente dal libero arbitrio appartiene, in primo luogo, l'oggetto di quest'ultimo (l'elemento materiale), il fine; in secondo luogo, ciò che nel fine costituisce il fondamento di determinazione oggettivo dell'arbitrio (l'elemento formale), cioè l'intenzione (*intenitio animi*); terzo, il movente come fondamento di determinazione soggettivo dello stesso (*elater animi*)” (VMS, XXIII 389).

bisogno di opporre allo *Zweck* offerto dalle inclinazioni sensibili un fine di altra natura, un fine di ragione.

Questo fine è strettamente legato al concetto di auto-costrizione (*Selbstwang*). Sono dell'avviso che il punto cruciale di questo legame si radichi nel tipo di intervento svolto dal fine di ragione nei confronti delle inclinazioni sensibili: esso toglie di mezzo ciò che ostacola la libertà, ovvero i fini offerti dalle *Neigungen*, compiendo un'operazione di “impedimento di un ostacolo della libertà (*Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit*)” analoga a quella svolta dalla costrizione (*Zwang*) in ambito giuridico.<sup>219</sup> Poiché il fine, sottolinea Kant, non può essere assunto dall'individuo in forza di una coercizione operata da un'altra persona, ma è frutto della scelta personale del soggetto agente - e in questo senso è un atto di libertà (*Akt der Freiheit*)<sup>220</sup> - il fine di ragione di cui si occupa la *Dottrina della virtù*, eliminando gli impedimenti della libertà e accordandosi così con essa, costituisce una costrizione che il soggetto, come *homo noumenon*, impone a se stesso, in quanto *homo phaenomenon*, ed è quindi auto-costrizione.

L'inserimento del concetto di fine all'interno della *Tugendlehre* crea non poche perplessità in chi confronti i primi paragrafi della seconda parte della *Metafisica dei costumi* con i primi quattro della *Critica della ragion pratica*, dove viene negata con forza la possibilità che un oggetto (una materia) rientri nei principi pratici come fondamento di determinazione della volontà.<sup>221</sup> Se così avvenisse il desiderio per l'oggetto - il piacere soggettivo per la sua realizzazione - precederebbe la regola pratica e sarebbe la vera ragione per cui la si assumerebbe come principio d'agire; da ciò deriverebbe che i principi avrebbero origine dei sensi, seguirebbero il principio della propria felicità e non sarebbero così leggi morali, che hanno invece il proprio fondamento unicamente nella ragione. Dal momento che la materia della facoltà di desiderare condiziona sempre empiricamente i principi, solo la forma, conclude Kant nella seconda *Critica*, può costituire il motivo determinante della volontà. In questo modo viene esclusa la possibilità di un elemento materiale nella legge morale, elemento che tuttavia viene introdotto nell'etica dal filosofo di Königsberg nove anni dopo.

---

<sup>219</sup> MS, VI 231 (cfr. 36).

<sup>220</sup> “Ora io posso essere costretto ad azioni che sono indirizzate come mezzi a un fine, ma non posso mai essere costretto dagli altri ad avere un fine; io in persona solamente posso assumere, piuttosto, qualcosa come fine” (*Ivi*, VI 381; cfr. 229). Al riguardo si veda anche *Ivi*, VI 385 (cfr. 234).

<sup>221</sup> KpV, V 33 – 50 (tr. it., 91 – 121).

Nonostante le perplessità iniziali è bene analizzare attentamente i due testi e, con essi, anche la *Fondazione della metafisica dei costumi*, per poter comprendere la sostanziale coerenza della speculazione kantiana.<sup>222</sup> Nella *Fondazione*<sup>223</sup> Kant aveva infatti distinto due tipi di fini: quello *soggettivo*, relativo, materiale e legato alla facoltà di desiderare sensibile del soggetto, e quello *oggettivo*, formale, universalmente valido e razionale. Il primo costituisce il fondamento degli imperativi ipotetici, mentre il secondo quello degli imperativi categorici. Kant, com'è noto, individua nell'uomo il fine oggettivo che fonda la legge morale. Tale fine, nell'opera del 1785, viene presentato come un fine *negativo*, ovverosia come condizione limitatrice delle azioni umane, non come un fine da promuovere positivamente. Quando tre anni dopo, nella seconda *Critica*, il filosofo di Königsber negò la possibilità di un elemento finalistico o materiale nelle leggi morali, ciò a cui si riferiva non era il fine in generale, ma un determinato concetto di fine, quello empirico (soggettivo) che l'agente assume su spinta delle inclinazioni sensibili. Il fine oggettivo non viene invece menzionato. Penso sia questo il senso del rifiuto del concetto di fine contenuto nell'opera del 1788:

“Motivi determinanti empirici non si adattano a nessuna legislazione universale esterna e neppure interna: perché uno pone a fondamento dell'inclinazione il proprio soggetto e un altro ne pone un altro, e anche nello stesso soggetto prevale ora un'inclinazione, ora un'altra. Trovare una legge che le regoli tutte insieme sotto la condizione che concordino tra loro, è assolutamente impossibile.”<sup>224</sup>

<sup>222</sup> Concordo con la posizione di G. Anderson in *Die Materie in Kants Tugendlehre und der Formalismus der kritischen Ethik*, «Kant-Studien», 26 (1921), pp. 289 - 311, che individua nell'“apriorismo materiale” della *Metafisica dei costumi* un ampliamento dell'“apriorismo formale” della *Fondazione*. Mi discosto dall'interpretazione di D. Tafani, *Virtù e Felicità in Kant*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2006, che invece sostiene l'inconciliabilità delle posizioni mostrate da Kant nelle due opere, sostenendo che “la permanenza di certe espressioni, ma con un significato alternativo al precedente [...], tale da introdurre tesi radicalmente nuove - quale l'affermazione di fini che sono al tempo stesso doveri - è da interpretarsi, a giudizio di chi scrive, non come l'applicazione, o l'estensione, della formalità della legge alla materia della volontà, bensì come una riformulazione complessiva che, pur utilizzando i medesimi elementi, configura una «nuova struttura globale»” (p. 67). Mi sembra rilevante sottolineare che la Tafani non prende in considerazione il mutato livello speculativo in cui si inserisce la *Metafisica dei costumi*: non più il livello *trascendentale* caratterizzato, utilizzando la felice espressione di Anderson, da un “apriorismo trascendentale”, ma quello che si occupa a priori della natura specifica di cose di cui è dato un concetto empirico, “ma in modo tale che, oltre a quanto è contenuto in questo concetto, non venga impiegato per la sua conoscenza nessun altro principio empirico” (MAN, IV 470; tr. it., 101 - 103).

<sup>223</sup> GMS, IV 427 s. (tr. it., 87 – 89).

<sup>224</sup> KpV, V 28 (tr. it., 81).

Il concetto di fine oggettivo ritorna invece nella *Dottrina della virtù*:<sup>225</sup> il fine implicato nella *Tugendlehre* non è infatti di carattere empirico perché, pur aggiungendo all'elemento formale uno di carattere materiale, non viene assegnato per suo tramite all'empiria un ruolo di alcun tipo nella determinazione dell'arbitrio. Definirei il *fine che è al tempo stesso un dovere* (o fine della ragion pura o fine necessario-oggettivo, come lo chiama Kant)<sup>226</sup> come un *fine intelligibile*: esso è svincolato dalle condizioni soggettive legate al dove, al quando e alle preferenze personali, e si qualifica come il fine proprio di qualsiasi arbitrio determinato dalla ragione. Nella *Fondazione della metafisica dei costumi* il fine oggettivo veniva esposto come ciò la cui esistenza è in se stessa un fine, e cioè come un fine che non può essere sostituito da nessun altro fine a cui debba servire come mezzo, perché senza tale fine in sé non esisterebbe nulla che abbia un valore assoluto. Di seguito Kant aggiungeva:

“e se ogni valore fosse condizionato, dunque contingente, non si potrebbe trovare in nessun caso alcun principio pratico supremo per la ragione. Se, quindi, si deve dare un principio pratico supremo e, riguardo alla volontà umana, un imperativo categorico, allora ha da essere tale che, dalla rappresentazione di ciò che è necessariamente un fine per ciascuno, perché è *fine in se stesso*, costituisca un principio oggettivo della volontà, dunque possa servire da legge pratica universale.”<sup>227</sup>

A queste parole si salda la speculazione della *Metafisica dei costumi*: le azioni di cui si occupa la *Dottrina della virtù* sono le azioni libere dell'uomo, cioè quelle a cui il soggetto agente si determina autonomamente, scegliendo per sé i fini conformi alla propria libertà. Per essere libero, per svincolarsi dalla catena propria del meccanismo naturale, in cui i fini raggiunti si trasformano inesorabilmente in mezzi per il raggiungimento di fini ulteriori, l'uomo deve assumere dei fini che valgano per sé, dei

<sup>225</sup> Queste le parole con cui viene introdotto il concetto di fine nella *Tugendlehre*: “L’etica, al contrario, fornisce anche una *materia* (un oggetto del libero arbitrio), un fine della ragion pura, che viene rappresentato nello stesso tempo come *fine oggettivamente necessario*, cioè come un dovere per l'uomo. Poiché le inclinazioni sensibili conducono a fini (come *materia* dell’arbitrio), che possono essere contrari al dovere, la ragione legislatrice non può contrastare il loro influsso, dunque, se non a sua volta mediante un fine morale opposto ad esse, che dunque deve essere dato a priori indipendentemente dall’*inclinazione*” (MS, VI 380 s.; cfr. 229, corsivo mio).

<sup>226</sup> *Ibidem*.

<sup>227</sup> GMS, IV 428 s. (tr. it., 91).

fini assoluti, capaci di conferire assolutesza e libertà alle proprie azioni. Ma poiché l'atto di libertà con cui il soggetto sceglie il fine assoluto si oppone agli scopi che l'uomo naturalmente (secondo le proprie inclinazioni sensibili) seguirebbe, tale atto si configura come un principio pratico che ordina il fine in maniera incondizionata. Questo principio, in altre parole, non è che un imperativo categorico corrispondente al fine oggettivo di ragione.

Così argomentando, Kant lega il concetto di *fine che è al tempo stesso un dovere* a quello di imperativo categorico in un nesso insolvibile:

“Se non ce ne fossero, infatti, di tal genere [scil. se non esistessero *fini che sono al tempo stesso doveri*], allora, poiché nessuna azione può essere senza un fine, tutti i fini varrebbero per la ragion pratica sempre solo come mezzi per altri fini, e un imperativo categorico sarebbe impossibile, cosa che elimina la *Dottrina dei costumi*.<sup>228</sup>”

Il concetto di *fine che è al tempo stesso un dovere* e quello di imperativo categorico si trovano pertanto in una relazione di rilevanza reciproca: l'imperativo categorico è l'atto di libertà implicante un'auto-costrizione del soggetto, tramite cui l'agente assume come proprio il fine oggettivo di ragione. Il *fine che è al tempo stesso un dovere*, d'altro lato, è ciò che permette di arrestare la successione inesorabile dei fini condizionati e di conferire una rilevanza assoluta (nel senso di *sciolta dalle determinazioni empiriche e sensibili* e, in quanto tale, propria di un mondo *altro* rispetto a quello fenomenico) alle azioni umane. Solo tramite *il fine che è al tempo stesso un dovere* esiste una morale, ovverosia un modo di agire che si fa portatore di valori assoluti e non si appiattisce allo svolgimento del meccanismo della natura. A tale concetto, dunque, deve la propria esistenza l'imperativo categorico e, poiché questo fine viene individuato dalla speculazione kantiana nella persona umana, solo in forza dell'esistenza dell'uomo come fine in sé hanno ragion d'essere la morale e l'imperativo categorico.

Sono del parere che questo elemento contenuto nella *Metafisica dei costumi* porti la riflessione kantiana riguardo all'uomo come fine in sé a una profondità ulteriore rispetto a quella contenuta nella *Fondazione della metafisica dei costumi*. Nell'opera del 1785,

---

<sup>228</sup> MS, VI 385 (cfr. 234).

il concetto di uomo come fine in sé era stato introdotto in seguito alla prima formulazione dell'imperativo categorico; la seconda formulazione, che si fa portatrice di questo concetto, veniva presentata come equivalente alla prima formula da un punto di vista oggettivo, e differente da essa solo soggettivamente, cioè in quanto alla “capacità di condurre l’idea della ragione più vicina all’intuizione”:<sup>229</sup>

“è meglio se nel giudizio morale ci si attiene sempre al metodo rigoroso, e se si pone a fondamento la formula universale dell’imperativo categorico: agisci secondo la massima che può fare di se stessa, insieme, una legge universale. Se però si vuole procurare accessibilità alla legge morale, è assai utile far passare una stessa azione attraverso i tre concetti sopra indicati, e con ciò avvicinarla, per quanto sia possibile, all’intuizione.”<sup>230</sup>

La *Metafisica dei costumi* invece conferisce al concetto di fine uno spessore speculativo nettamente superiore a quello che possiede nella *Fondazione*: qui non si tratta di portare la legge morale più vicina all’intuizione, ma lo *Zweck, der zugleich Pflicht ist* diviene responsabile dell’esistenza o meno dell’imperativo categorico e della *Dottrina dei costumi* stessa. Tale concetto non ha pertanto una rilevanza solamente soggettiva, ma è oggettivamente irrinunciabile per l’intero impianto della morale kantiana.

Ritornando a considerare il concetto di fine oggettivo di ragione, esso, come prima espresso, non è qualcosa di empirico, ma è l’uomo, o meglio ciò che costituisce la personalità umana, la sua appartenenza al mondo noumenico:

“Il sommo principio della *Dottrina della virtù* è: Agisci secondo una massima dei fini che l’averla possa essere per ciascuno una legge universale. - Secondo questo principio l’uomo è fine sia per se stesso che per gli altri, e non è sufficiente che non sia autorizzato a trattare se stesso e gli altri soltanto come mezzi (in ciò egli può essere certo anche indifferente nei loro confronti), ma è dovere in sé per l’uomo porsi l’uomo in generale

---

<sup>229</sup> GMS, IV 436 (tr. it., 107).

<sup>230</sup> *Ivi*, IV 436 s. (tr. it., 107).

come fine. [...] Ciò che nel rapporto dell'uomo con se stesso e con gli altri può essere un fine, è un fine per la ragion pura pratica".<sup>231</sup>

Lo *Zweck, der zugleich Pflicht ist* si sviluppa quindi a partire dal concetto di fine in sé e dalla realtà dell'individuo umano come portatore di una dignità intangibile, in virtù della quale non si ha solamente il divieto di fare uso utilitaristico di sé e degli altri, ma anche il dovere di assumere tutti gli esseri umani come fine del proprio agire. Anche qui mi sembra possibile individuare un elemento che segnala un certo mutamento o ulteriorità della speculazione della *Metafisica dei costumi*, rispetto a quella della *Fondazione*: all'interno di quest'ultima, infatti, il concetto di uomo come fine in sé era stato qualificato più come somma condizione limitatrice dell'agire umano, che come un fine da assumere effettivamente nella propria azione. In questo senso, esso rappresenta non un fine *soggettivo*, ovverosia un oggetto che *realmente* l'individuo si pone come fine da realizzare, ma un fine *oggettivo*, che deve appunto limitare tutti i nostri fini soggettivi,<sup>232</sup> e che può essere pensato sempre solo negativamente, cioè come ciò contro cui non si può mai agire.<sup>233</sup>

Nella *Metafisica dei costumi*, invece, il fine oggettivo non possiede una funzione meramente limitatrice: esso, certo, viene riconosciuto come l'unico "concetto che fonda una legge per le massime delle azioni, in quanto il fine soggettivo viene subordinato a (e quindi limitato da) quello oggettivo",<sup>234</sup> e mantiene tale funzione sia all'interno dei doveri perfetti verso se stessi, che dei doveri di rispetto nei confronti degli altri; oltre a ciò, nei doveri imperfetti verso se stessi e in quelli di amore verso gli altri, svolge il ruolo di fine da promuovere e realizzare attivamente. Dovere infatti dell'uomo è promuovere la propria perfezione sia fisica che morale e la felicità altrui.

Un ulteriore elemento che permette di far emergere la fisionomia del *fine che è al tempo stesso un dovere* è costituito dalle relazioni in cui si trovano immersi i soggetti: i rapporti che l'individuo intrattiene con sé stesso (doveri di virtù verso se stessi) e con gli altri (doveri verso gli altri). Dal momento che il fine di ragione viene definito da Kant come tutto ciò che è un fine nei rapporti intra- e intersoggettivi, ci si potrebbe

---

<sup>231</sup> MS, VI 395 (cfr. 247).

<sup>232</sup> GMS, IV 431 e 437 s. (tr. it., 95 s. e 109 – 111).

<sup>233</sup> *Ivi*, IV 437 (tr. it., 109).

<sup>234</sup> MS, VI 389 (cfr. 239).

domandare che cosa possa essere un fine nel rapporto con sé e con gli altri. La risposta potrebbe essere “tutto”, se considerassimo semplicemente la dimensione fenomenica, l’ambito antropologico. Il piano in cui si colloca la *Metafisica dei costumi*, tuttavia, è di altro genere: l’opera del 1797 appartiene infatti a quella parte della metafisica morale che indaga, sempre secondo concetti a priori, gli oggetti particolari.<sup>235</sup> In questo senso, essa non può assumere dati provenienti dall’empiria, ma considerare, dell’oggetto particolare di cui si occupa, ciò che di a priori è contenuto in esso.

La precedente analisi ha individuato nell’uomo e nella facoltà umana della *Willkür* l’oggetto di tale indagine; a partire da ciò, penso si debba considerare cosa mai nel rapporto dell’uomo con sé e con gli altri, si possa qualificare come fine riconoscibile a priori. Nella *Critica della ragion pratica*, Kant aveva individuato due aspirazioni a priori possedute dall’uomo, in quanto essere razionale di natura (*vernünftiges Naturwesen*): la tensione alla felicità e quella alla perfezione morale (alla virtù), l’una attinente all’elemento naturale-sensibile dell’essere umano, l’altra all’aspetto razionale. Nella *Dialettica* tali aspirazioni erano state indicate come i due elementi del sommo bene ed erano state definite come due “determinazioni necessariamente legate in un solo concetto (*zwei in einem Begriff notwendig verbundene Bestimmungen*).”<sup>236</sup>

Premesso ciò, nel rapportarsi a sé ciascun soggetto umano dovrebbe avere come fine la perfezione morale e la propria felicità, mentre, nella relazione con altri individui, il fine dovrebbe essere costituito dalla felicità e perfezione altrui.<sup>237</sup> Questo modo di procedere sembra anche quello che doveva avere in mente Kant nel IV paragrafo della *Tugendlehre*, lì dove spiega quali siano e quali non siano i fini che sono al tempo stesso doveri. Mentre non si presenta nessun problema nell’individuare nella propria perfezione e nella felicità altrui i *fini che sono al tempo stesso doveri*, la propria felicità e la perfezione altrui non lo possono essere perché contraddittori. Costringersi a perseguire la propria felicità è una contraddizione, perché già naturalmente vi tendiamo, così come è contraddittorio fare della perfezione altrui il proprio fine, perché solo il

<sup>235</sup> Scrive a riguardo la O’Neil, *Acting on Principle*, p. 108, sottolineando il divario tra il fine in sé presentato nella *Fondazione* e i fini che sono al tempo stesso doveri della *Metafisica dei costumi*: “Il divario tra il fine della formula del fine in sé e la dottrina dei fini obbligatori è [...] un riflesso del fatto che la *Grundlegung* ha a che fare con le richieste morali fatte agli esseri razionali come tali, e la *Metaphysik der Sitten* con le richieste morali fatte a uomini, il cui desiderio di felicità e la cui capacità limitata di perfezionarsi pongono determinate limitazioni ai fini che potrebbe essere un dovere possedere.”

<sup>236</sup> KpV, V 111 (tr. it., 229).

<sup>237</sup> Così sottolinea anche Forkl, *Kants System der Tugendpflichten*, pp. 61 ss.

singolo soggetto è in grado di provvedere alla propria perfezione e nessun altro può avere la pretesa - tanto meno il dovere - di farlo.<sup>238</sup>

I fini di ragione che a priori vengono offerti al libero arbitrio umano, nel determinarlo alla produzione di massime conformi alla legge morale, si configurano pertanto come la propria perfezione e la felicità altrui. L'indagine fin qui condotta ha tentato di mettere in evidenza come questi concetti rispondano all'esigenza, propria della *Fondazione* e della seconda *Critica*, di fondare una morale a priori e a quella, comune ai *Principi metafisici della scienza della natura* e alla *Metafisica dei costumi*,<sup>239</sup> di trovare una *mediazione* tra piano teorico e piano reale che prepari una pratica morale concreta, ma non appiattita all'antropologia. Questo vale sia per il concetto di *fine che è al tempo stesso un dovere*, sia per quello di possesso intelligibile, come abbiamo potuto analizzare nel paragrafo precedente.

Passiamo ora a considerare come la seconda e la terza formula dell'imperativo categorico compaiano nelle due *Dottrine* di cui è composta l'opera del 1797.

---

<sup>238</sup> MS, VI 385 s. (cfr. 235).

<sup>239</sup> Böcker, *Kants Besitzlehre*, p. 23, sottolinea come anche la *Metafisica dei costumi* sia composta da "principi metafisici": il titolo esatto delle due *Dottrine* che la compongono è, infatti, *Principi metafisici della Dottrina del diritto* e *Principi metafisici della Dottrina della virtù*. Questo non è un elemento di scarso rilievo, mette in luce lo studioso, perché permette di attribuire alle due *Dottrine* il compito proprio dei "principi metafisici", quello cioè "di assicurare la sistematica e la completezza degli ambiti delle singole scienze e di preparare il loro sviluppo, mediante l'esposizione di principi a priori." In questo senso, essi si trovano in una posizione di mezzo tra l'a priori della pura teoria e l'ambito empirico dell'esperienza concreta.

**II. 3. “Agisci in modo da trattare l’umanità, così nella tua persona come nella persona di ogni altro, sempre insieme come fine, mai semplicemente come mezzo.”<sup>240</sup>**

Nella *Fondazione della Metafisica dei costumi*, Kant presenta una seconda formula dell’imperativo categorico, che nella letteratura secondaria viene chiamata “formula dell’umanità”: essa ordina all’uomo di riconoscere se stesso e gli altri come portatori di una dignità intrinseca, che non può mai essere misconosciuta nei rapporti intra- ed extrapersonali, ma sempre valorizzata. Ciò non implica il divieto assoluto di utilizzare le persone come mezzi: l’esperienza comune mostra costantemente come ciascuno sia indispensabile per gli altri al fine del proprio vivere, e come esista la necessità che l’individuo possa sussistere anche un valore strumentale perché la comunità degli uomini possa sussistere.

Realisticamente Kant considera questi aspetti e, al tempo stesso, riconosce il rischio che un atteggiamento puramente strumentale nei confronti degli uomini potrebbe causare: l’appiattimento della realtà umana a un mero insieme di ingranaggi, in cui ciascuna parte esiste come mezzo per il funzionamento dell’intero, come accade nella natura. Poiché tuttavia gli uomini fanno parte non solo del mondo fenomenico ma anche di quello noumenico, che trascende il primo, il filosofo propone un imperativo che non vieta tanto l’uso degli altri come mezzi, ma comanda, nel fare ciò, di relazionarsi a essi riconoscendone il valore.<sup>241</sup>

Questo tipo di imperativo mostra la sua presenza e la sua importanza fondamentale all’interno della *Metafisica dei costumi*. Tanto nella *Dottrina del diritto* quanto in quella della *virtù* vengono appunto messi a tema i diritti e i doveri che ciascun individuo possiede nei rapporti con la propria persona e con quella altrui: entrambe le *Dottrine*, infatti, hanno origine dal valore incommensurabile, in se stessi e negli altri, *dell’essere persone*. Come già osservato nel paragrafo precedente, la *Dottrina della virtù* incarna nel proprio principio sommo il comando di porsi se stessi e gli altri come fini e fa del

---

<sup>240</sup> GMS, IV 429 (tr. it., 91).

<sup>241</sup> Nel paragrafo precedente è stato messo in evidenza come, nella prospettiva della *Fondazione*, il fine costituisse la condizione limitatrice necessaria per l’azione umana, più che un fine da promuovere concretamente, e come invece nella *Metafisica dei costumi* tale concetto divenga anche uno scopo da promuovere attivamente nelle proprie azioni.

concetto di “umanità nella propria persona” la chiave da cui scaturiscono tutti i doveri di virtù, tanto quelli verso se stessi, quanto quelli verso gli altri:

“Agisci secondo una massima dei fini che l’averla possa essere per ciascuno una legge universale. - Secondo questo principio l’uomo è fine sia per se stesso che per gli altri e non è sufficiente che egli non sia autorizzato a trattare se stesso e gli altri soltanto come mezzi (in ciò egli può essere certo anche indifferente nei loro confronti), ma è dovere in sé per l’uomo porsi l’uomo in generale come fine”.<sup>242</sup>

Da questo principio seguono infatti i doveri limitanti (*einschränkende*) e allarganti (*erweiternde*) verso se stessi: i primi di carattere negativo, contenenti il divieto di agire contro il fine della propria natura e riguardanti, pertanto, la propria conservazione morale (*moralische Serbsterhaltung*);<sup>243</sup> i doveri allarganti sono invece positivi, contengono il comando di porsi un determinato oggetto dell’arbitrio come fine e riguardano il proprio perfezionamento (*Vervollkommung seiner selbst*).<sup>244</sup> Nei confronti degli altri, esistono altri due tipi di doveri che, analogamente a quelli verso se stessi, si dividono in doveri negativi-limitanti e positivi: i doveri di rispetto (*Pflichten der Achtung*) e di amore (*Liebespflichten*). Con l’espressione “dovere di rispetto” viene intesa “la massima della limitazione della stima che abbiamo di noi stessi attraverso la dignità dell’umanità in un’altra persona, perciò il *rispetto* in senso pratico” e questo tipo

<sup>242</sup> MS, VI 395 (cfr. 247). Penso sia in questo senso particolarmente indicativo quanto espresso da Kant nella *Lezione di filosofia morale*: i doveri verso se stessi vengono definiti come ciò che permette di tutelare il valore dell’umanità nella nostra persona e che costituisce la condizione somma e il principio della moralità intera perché “il valore della persona costituisce il valore morale” e “sotto questa dignità dell’umanità possiamo esercitare gli altri doveri, ciò è la base dei rimanenti doveri. Chi non ha nessun valore interno, ha gettato via la sua persona e non può compiere più nessun dovere” (*Vorlesung*, 176; cfr. 140). Anche riguardo ai doveri etici che si posseggono nei confronti degli altri viene espresso un pensiero particolarmente interessante: prendendo in considerazione i doveri d’amore, Kant esprime la necessità di operare una distinzione nell’individuo tra “l’uomo” (*der Mensch*) e la sua “umanità” (*die Menschheit*), perché io “posso avere benevolenza [scil. e quindi esercitare un dovere di amore] nei confronti dell’umanità, anche se al tempo stesso non provo nessun tipo di benevolenza per l’uomo” (*Ivi*, 286; cfr. 225).

<sup>243</sup> MS, VI 419 (cfr. 274). Questi tipi di doveri vengono definiti da Kant come “doveri perfetti verso se stessi”, pur appartenendo ai doveri di virtù, indicati come doveri di obbligazione larga e imperfetta. I doveri perfetti di virtù sono il divieto di suicidarsi, il divieto di abbruttirsi mediante lussuria e mediante un uso smodato di mezzi di godimento o di alimentazione, il divieto di mentire, di essere avari e il divieto di essere falsamente umili.

<sup>244</sup> *Ibidem*. A differenza dei doveri riguardanti la propria conservazione morale, scrive il filosofo riguardo ai doveri del proprio perfezionamento: “Allora tutti i doveri verso se stessi, in rapporto al fine dell’umanità nella nostra propria persona, sono solo doveri imperfetti” (*Ivi*, VI 447; cfr. 311).

di doveri “è contenuto nella massima di non svilire alcun uomo meramente come un mezzo ai miei scopi”; i doveri d’amore, invece, esprimono il dovere di assumere come propri i fini degli altri.<sup>245</sup>

Nonostante venga ribadita più volte, soprattutto nel confronto con la *Tugendlehre*, l’estraneità della *Rechtslehre* all’indagine e alla considerazione dell’elemento finalistico dell’agire umano, anch’essa pone a proprio fondamento il valore della persona o, meglio, il valore dell’umanità nella persona umana come fine da rispettare. Ritter sottolinea la sua presenza, o meglio quella del “diritto dell’umanità”, già nelle riflessioni kantiane di filosofia del diritto comprese tra il 1769 e il 1771, dove assume un significato fondamentale per il diritto: è infatti “il fondamento materiale del pensiero del diritto kantiano, che secondo l’intenzione è invece formale. L’intero diritto allora non viene solamente legittimato e limitato da elementi formali e logico-giuridici, ma alla stessa maniera dall’elemento - che a dire il vero rimane per lo più nascosto - materiale, strutturale per il diritto, quello dell’umanità.”<sup>246</sup>

La definizione del diritto come ciò che riguarda il rapporto tra esseri che hanno sia diritti che doveri, cioè il rapporto tra uomini,<sup>247</sup> meglio ancora specificato come ciò che concerne “la relazione esterna e pratica di una *persona* nei confronti dell’altra”,<sup>248</sup> fornisce una prima indicazione a riguardo. Nel vocabolario kantiano il termine persona indica “ciascun soggetto le cui azioni sono capaci di un’imputazione” e la personalità morale “non è nient’altro che la libertà di un essere razionale sotto leggi morali, [...] da cui segue, che una persona non è sottomessa a nessun’altra legge se non a quella che si dà essa stessa.”<sup>249</sup> Oggetto della *Dottrina del diritto* non è quindi la comunità umana come mero aggregato di parti, da regolare in maniera funzionale al meccanismo che vi sta alla base e assimilabile “alla possibilità del libero movimento dei corpi sotto la legge dell’uguaglianza di azione e reazione”,<sup>250</sup> ma come insieme di individui liberi dotati di un valore inalienabile (che proviene loro dalla loro libertà) e che, da liberi, interagiscono tra loro.

---

<sup>245</sup> *Ivi*, VI 449 s. (cfr. 317). Anche i doveri verso gli altri si dividono in doveri stretti-perfetti e larghi-imperfetti: si caratterizzano, nel primo modo, i doveri di rispetto, nel secondo quelli di amore.

<sup>246</sup> C. Ritter, *Der Rechtsgedanke Kants nach den früheren Quellen*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1971, p. 261.

<sup>247</sup> MS, VI 241 (cfr. 50).

<sup>248</sup> *Ivi*, VI 230 (cfr. 34).

<sup>249</sup> *Ivi*, VI 223 (cfr. 26).

<sup>250</sup> *Ivi*, VI 232 (cfr. 37).

La centralità del valore dell’umanità nella propria persona può essere rintracciata, poi, a partire dalla distinzione tra “il mio e tuo interno” e “il mio e tuo esterno”: mentre quest’ultimo non può mai essere innato, ma deve sempre essere acquisito, “il mio e tuo interno” è “l’unico diritto originario che ogni uomo possiede in virtù della propria umanità”<sup>251</sup> e non può essere assolutamente alienato. Esso consiste nella libertà (intesa come indipendenza da ogni altro arbitrio necessitante) tanto in quanto può coesistere con una legge universale,<sup>252</sup> parti intrinseche e non separabili di tale libertà sono l’*uguaglianza innata* (cioè l’indipendenza, la caratteristica di non essere costretto dagli altri a più di quanto non li si può reciprocamente obbligare), la *qualità dell’uomo di essere il proprio signore e la facoltà di fare agli altri ciò che non va a detimento del loro*.<sup>253</sup> Tale diritto sta alla base della costrizione all’onestà giuridica, ovverosia al rispetto del proprio valore di uomo nei rapporti con gli altri, dovere che viene espresso con le parole “non renderti per gli altri un mero mezzo, ma sii per essi al tempo stesso un fine”<sup>254</sup> e che costituisce la “traduzione” kantiana del principio pseudo-ulpiano

<sup>251</sup> *Ivi*, VI 237 s. (cfr. 44).

<sup>252</sup> Nelle *Vorarbeiten zur Metaphysik der Sitten* il diritto interno viene introdotto con queste parole: “Il diritto, considerato formalmente, è la relazione di una persona ad un’azione secondo cui tale persona, attraverso questa relazione, è autorizzata (*facultatem habet*) a costringere qualcuno secondo leggi della libertà. Se essa è autorizzata a costringere solo se stessa, allora questo è il diritto dell’umanità nei confronti dell’uomo nella propria persona, cioè diritto interno; se la persona è autorizzata a costringere qualcun altro, allora il suo diritto è un dovere esterno” (VMS, XXIII 276).

<sup>253</sup> Tramite la distinzione tra mio e tuo interno ed esterno, Kant crea l’aspettativa di una *Dottrina del diritto* costituita da due parti, una riguardante il diritto interno (il diritto dell’umanità nella nostra persona), l’altra quello esterno (il diritto degli uomini). Tale aspettativa viene però disattesa, e lo stesso filosofo fornisce una spiegazione a riguardo: dal momento che il “mio e tuo interno” è uno e unico, egli decide di lasciare la distinzione tra “mio e tuo interno” ed “esterno” nella suddivisione generale della *Rechtslehre* e di concentrare tutta l’analisi della prima parte della *Metafisica dei costumi* sul “mio e tuo esterno” (MS, VI 238; cfr. 45). Nelle *Vorarbeiten* il diritto interno, considerato come costrizione che un individuo esercita su se stesso, era stato indicato come un dovere etico (VMS, XXIII 276) e, a ben vedere, nella tavola presente nell’opera del 1797, sotto il titolo “Suddivisione secondo la relazione obiettiva della legge con il dovere”, il “diritto dell’umanità nella nostra propria persona” possiede un ruolo del tutto particolare: viene fatto rientrare tra i doveri perfetti (*vollkommenen Pflichten*) e tra doveri di diritto, ma al tempo stesso anche tra i doveri verso se stessi, che non possono essere oggetto di una legislazione esterna (alla maniera invece di quelli di diritto) e quindi, a rigore, appartengono ai doveri di virtù, definiti da Kant come doveri imperfetti (*unvollkommenen Pflichten*). Il dovere legato al diritto dell’umanità nella propria persona mostra una certa duplicità e difficoltà intrinseca, aumentate dal fatto che il filosofo di Königsberg, salvo un altro paio di volte, non ne fa più menzione. Non è mia intenzione indagare oltre la questione, quanto piuttosto di accennarvi solamente e di lasciare lo spazio ad essa conveniente nel capitolo successivo (*Ibi*, II Capitolo, § II. 2.).

<sup>254</sup> MS, VI 236 (cfr. 43). L’esposizione di questo particolare dovere, scaturente del diritto innato dell’umanità, fa parte del tentativo kantiano di fare una suddivisione del diritto secondo le formule attribuite dalla tradizione al giurista romano Ulpiano (*honeste vive, naeminem laede, suum cuique tribue*), attribuendo ad esse un senso che egli “di certo non poteva avere chiaro, ma che tuttavia esse consentono di sviluppare e di introdurre”. Un tentativo del genere manca nei *Lavori preparatori alla Metafisica dei costumi*, ma era già presente nella *Vorlesung zur Moralphilosophie* dei primi anni settanta. Qui il principio “*honeste vive*” viene spiegato diversamente rispetto alla *Metafisica dei costumi*: esso è il dovere

“*honeste vive*”.<sup>255</sup> La collocazione di questo particolare tipo di costrizione all’interno della *Dottrina del diritto* del 1797 è di particolare interesse se confrontata con altri scritti di carattere morale del *Nachlass* kantiano: sia nella *Vorlesung zur Moralphilosophie*<sup>256</sup> che nella *Vorarbeiten zu die Metaphysik der Sitten*, infatti, tale principio era stato collocato all’interno dell’etica. In particolar modo, nei *Lavori preparatori* si trova scritto:

“La morale è costituita dalla *Dottrina del diritto (doctrina iusti)* e dalla *Dottrina della virtù (doctrina honesti)*; quella si chiama anche *ius* in senso generale, questa invece *Ethica* con significato particolare (perché altrimenti “etica” denota l’intera morale). - Se prendiamo per prima quest’ultima, allora possiamo esprimere, assieme ad Ulpiano, la sua formula in questo modo: *honeste vive*. - La dottrina del diritto contiene due parti: quella del diritto privato e quella di quello pubblico - *Neminem laede, suum cuique tribue*, quindi, il diritto della condizione naturale e di quella civile.”<sup>257</sup>

Rispetto alle *Vorarbeiten*, lo scritto definitivo del 1797 registra un cambio di impostazione rilevante: il fatto che il filosofo di Königsberg collochi questo principio tra quelli della *Dottrina del diritto*, senza farlo rientrare nella *Tugendlehre*, indica che, non solo in ambito etico, ma anche in quello giuridico, il soggetto agente non può operare sconsideratamente e senza qualsiasi valore, ma ha il dovere di relazionarsi agli altri rispettando non solo l’altrui, ma la propria dignità.<sup>258</sup> Per ora, basti questa

---

di fare ciò che permette di guadagnare rispetto e plauso ai propri occhi e a quelli degli altri, ovverosia di agire non per costrizione, ma in base al movente interno. Proprio perché un dovere di questo tipo estende la propria pretesa al di là di quella giuridica, esso non può che appartenere all’etica (*Vorlesung*, 76 s.; *cfr.* 55 s.).

<sup>255</sup> Preferisco utilizzare l’aggettivo “pseudo-ulpiano”, piuttosto che “ulpiano” per designare queste formule, perché si tratta di una sorta di compendio della posizione del giurista romano, senza che lui le abbia formulate così come ci vengono tramandate.

<sup>256</sup> *Cfr. Ibi*, nota 208.

<sup>257</sup> VMS, XXIII 386. Anche la riflessione 7078 si pone su questa stessa linea: “Il principio” *honeste vive*” è il *principium* etico e pretende *rectitudinem actionum internam*, la giustezza (della *Gesinnung*). Il principio “*neminem laede*”, la *rectitudinem externam e justitiam negativam*; il principio “*suum cuique tribue*”, la giustizia positiva, cioè “producì per ciascuno sicurezza per il suo diritto” (*justitia distributiva*): *principium status civilis*: “entra nella condizione di un cittadino o sottomettiti alle condizioni della costituzione civile” (*Refl.* 7078, XIX 243).

<sup>258</sup> Lo stesso senso è posseduto da quanto espresso nella *Vorlesung zur Moralphilosophie* riguardo all’importanza irrinunciabile dei doveri verso se stessi: essi nascono dal rispetto della propria dignità come persone e chi non li rispettasse getterebbe via la propria umanità e si troverebbe nella condizione di

considerazione. Il capitolo successivo avrà l'onere di approfondire tale aspetto della *Sittenlehre* kantiana.

Il valore dell'umanità nella propria persona costituisce, poi, il nerbo dell'innovazione assoluta del sistema kantiano rispetto alla tradizione: il “diritto personale di natura cosale” (*das auf dingliche Art persönliche Recht*). Questo tipo di diritto riguarda la terza forma di oggetti del libero arbitrio che possono rientrare nel mio e tuo esterno, e quindi essere considerati dal diritto.<sup>259</sup> Tali oggetti sono: 1. una cosa fisica fuori di me, di cui si occupa il diritto cosale (*das Sachenrecht*),<sup>260</sup> 2. “l'arbitrio di un altro a una determinata azione (*praestatio*)”, oggetto del diritto personale (*das persönliche Recht*),<sup>261</sup> e 3. la condizione di un altro in rapporto a me, trattato “dal diritto personale di natura cosale”.<sup>262</sup> Quest'ultimo riguarda il possesso di un oggetto come di una cosa (*als einer Sache*) e il suo uso come di una persona (*als einer Person*), e ha il compito di regolare i rapporti che avvengono all'intero della casa: il rapporto tra i due coniugi nel matrimonio (*das Eherecht*), quello dei genitori nei confronti dei figli (*das Elternrecht*) e quello del padrone di casa nei confronti di servi (*das Hausherren-Recht*).

Qui non si ha a che fare con cose, ma con persone che all'interno di tali rapporti vengono possedute e usate.<sup>263</sup> il rischio che si nasconde in ciò è che la persona, dotata di una dignità inalienabile, veda misconosciuto il proprio valore e venga utilizzata solo ed esclusivamente come mezzo. Il tentativo kantiano nel formulare il “diritto personale di natura cosale” consiste nel cercare una forma giuridica che consenta di utilizzare una persona come un mezzo, senza causarne la reificazione. In tal senso, la definizione di questa forma di diritto come “il diritto del possesso di un oggetto esterno come di una cosa e dell'uso dello stesso come di una persona”<sup>264</sup> esprime il senso della seconda formulazione dell'imperativo categorico della *Fondazione*: “Agisci in modo da trattare l'umanità, così nella tua persona come nella persona di ogni altro, sempre insieme come

---

non poter esercitare nessun tipo di dovere verso gli altri. I doveri verso se stessi sono pertanto la *conditio sine qua non* di qualsiasi tipo di dovere, tanto etico quanto giuridico (*Vorlesung*, 169 ss.; cfr. 135 ss.).

<sup>259</sup> MS, VI 276 – 284 (cfr. 94 – 103).

<sup>260</sup> *Ivi*, VI 260 – 271 (cfr. 74 – 86).

<sup>261</sup> *Ivi*, VI 271 – 276 (cfr. 87 – 93).

<sup>262</sup> *Ivi*, VI 276 – 284 (cfr. 94 – 103).

<sup>263</sup> Anche Buchda, *Das Privatrecht Immanuel Kants*, p. 56, sottolinea l'assoluta novità costituita dal “diritto personale di natura cosale” e sottolinea il fatto che esso non risulti dalla combinazione del diritto delle cose con quello personale, ma derivi dall'applicazione del diritto cosale alle persone.

<sup>264</sup> MS, VI 276 (cfr. 94 s.).

fine, mai semplicemente come mezzo.”<sup>265</sup> Kant definisce questo particolare diritto come una legge permissiva, che segue naturalmente dal diritto dell’umanità nella nostra propria persona, e grazie a cui è possibile acquisire una persona alla stessa maniera di una cosa, purché nell’uso sia salvaguardato il valore dell’umanità.<sup>266</sup>

A esemplificazione di questo tipo di diritto esporrò in questa sede il diritto matrimoniale (*Eherecht*),<sup>267</sup> che in maniera forse più chiara degli altri due, esprime il senso profondo dell’ “*auf dingliche Art persönliches Recht*”. Il filosofo interpreta l’*Eherecht* come deputato alla tutela della dignità della persona stessa: solamente al suo interno è infatti possibile che l’uomo e la donna facciano un uso dei propri organi sessuali che non li riduca a mere cose, ma li conservi come persone. Infatti, il piacere che deriva dall’atto sessuale sarebbe, secondo Kant, il fine per cui una persona concede una parte di sé ad un’altra. Un atto di tal genere renderebbe tuttavia l’individuo una cosa: la persona infatti costituisce un’unità assoluta e il fatto che dia una parte di sé per procurare piacere a un altro, implica il misconoscimento del valore assoluto dell’umanità e il suo uso come strumento in funzione del piacere. Il matrimonio, invece, si presenta come un contratto in cui le parti interessate non perdono il proprio valore nell’atto sessuale: il coniuge si dà all’altro come una cosa e perde la propria personalità,

---

<sup>265</sup> GMS, IV 429 (tr. it., 91).

<sup>266</sup> Osserva Ritter, *Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen*, p. 261: “È indicativo per il significato fondamentale del diritto dell’umanità nel pensiero del diritto kantiano - e allo stesso modo indicativo per il ruolo che diventa sempre più critico nelle fonti più tarde come concetto fondamentale sistematico -, il fatto che Kant fondi ancora, nella *Metafisica dei costumi*, in un passaggio poco preso in considerazione nell’introduzione al diritto personale di natura cosale l’intero diritto personale sul “diritto dell’umanità.”

<sup>267</sup> Nella *Dottrina della virtù* Kant inserisce tra i doveri perfetti verso se stessi il divieto riguardante la “profanazione di sé mediante voluttà” (*die wohllüstige Selbstschadung*). L’indagine di questo divieto nasce da un punto di vista diverso rispetto a quello del diritto matrimoniale: “Nella *Dottrina del diritto* viene dimostrato che l’uomo non potrebbe servirsi di un’altra persona per soddisfare questo piacere [scil. il piacere sessuale] senza una limitazione particolare mediante contratto giuridico, in cui due persone si costringono reciprocamente. Ma qui la domanda è se, in rapporto a questo godimento, viga un dovere dell’uomo verso se stesso, la cui violazione sia una profanazione (non semplicemente un disprezzo) dell’umanità nella nostra propria persona.” Kant sostiene che l’uso delle qualità sessuali al fine di produrre piacere sia qualcosa di innaturale per l’uomo e “la dimostrazione risiede nel fatto che, attraverso ciò, l’uomo getta via la propria personalità, perché si serve di sé meramente come mezzo per la soddisfazione degli impulsi animali.” Tale vizio è ancora più grave del suicidio perché in quest’ultimo, nonostante il fatto che venga gettato via se stesso, non è contenuto un molle abbandono agli istinti animali ma è richiesto coraggio, “in cui trova ancora posto sempre il rispetto per l’umanità nella propria persona.” Il fatto che, tuttavia, il divieto di “profanare se stessi mediante voluttà” faccia parte dei doveri di virtù, definiti come doveri di obbligazione larga e imperfetta, ovvero doveri che non indicano in maniera univoca l’azione da compiere, ma che lasciano uno spazio libero per l’agire, è particolarmente interessante perché lascia aperte una serie di domande riguardanti la difficoltà di individuare una misura la determinazione degli atti che concretamente sono oggetto di tale divieto (MS, VI 424 – 426; cfr. 280 - 283). Alla distinzione tra doveri perfetti e doveri imperfetti mi dedicherò nel prossimo capitolo (*Ibi*, II Capitolo, § I. 3. a. e § II. 1.).

ma al tempo stesso acquisisce la persona dell'altro coniuge, riacquisendo in questo modo la propria personalità.<sup>268</sup>

Anche il diritto penale (*das Strafrecht*) è interessante per la pista di ricerca che sto conducendo. Esso, infatti, non si deve occupare della pena naturale, non deve intervenire a punire i vizi, dal momento che “il vizio si punisce da sé”,<sup>269</sup> e tanto meno può essere utilizzato per ottenere un qualcosa di positivo per il criminale o per la società civile. Lo *Strafrecht* viene definito come un imperativo categorico,<sup>270</sup> e come tale possiede un carattere incondizionato, infatti

“non può essere inflitto mai meramente come mezzo, per promuovere un altro bene per il criminale o per la società civile, ma deve ogni volta essergli inflitto solo perché ha compiuto un crimine.”<sup>271</sup>

Tale caratteristica deriva dal fatto che chi viene punito è l'uomo: il criminale, nonostante l'atto compiuto, non perde mai il proprio valore di persona<sup>272</sup> e per questo non può mai essere utilizzato come mezzo, neppure se la pena è finalizzata al suo miglioramento o serve come monito per la società; il diritto penale tutela pertanto la sua personalità innata, anche se gli può essere tolta la personalità civile per decreto di un tribunale. In questo senso, Kant si oppone alle teorie che attribuiscono un valore educativo alla pena: certo, essa può avere una funzione di tale genere, ma solo in un secondo momento, dopo, cioè, che essa sia stata compiuta per se stessa, quindi

---

<sup>268</sup> “Quindi la concessione e l'acquisizione di un sesso per il piacere dell'altro sotto la condizione del matrimonio non solo sono ammessi, ma anche unicamente possibili” (*Ivi*, VI 278; *cfr.* 96).

<sup>269</sup> *Ivi*, VI 331 (*cfr.* 164).

<sup>270</sup> *Ibidem*. Sono del parere che la definizione del diritto come “imperativo categorico” non significhi che esso sia identico all’imperativo categorico nelle formulazioni della *Fondazione della metafisica dei costumi*, ma che possiede un’obbligazione categorica capace di portare la forma universale dell’imperativo della *Grundlegung* ad avere una valenza nei casi concreti della prassi giuridica (in questo senso Höffe, *Kategorische Rechtprinzipien* pp. 11 - 29, ha attribuito a questo tipo di imperativi la denominazione di *kategorische Rechtsprinzipien*).

<sup>271</sup> MS, VI 331 (*cfr.* 164).

<sup>272</sup> Penso sia interessante notare che, nella prospettiva kantiana, il rispetto che noi dobbiamo all’altro in forza dell’umanità nella propria persona è qualcosa che non gli può mai essere rifiutato, né quando si è macchiato dei più grossi crimini, né quando si sia dato ai più deplorevoli vizi: “Le cose stanno alla stessa maniera riguardo al rimprovero del vizio, che non deve mai giungere al pieno disprezzo e alla negazione dell’intero valore morale del vizioso, perché, secondo quest’ipotesi, egli non potrebbe mai venire migliorato, cosa che è incompatibile con l’idea di un uomo che, in quanto tale (come essere morale), non può mai perdere tutte le disposizioni al bene” (*Ivi*, VI 463 s.; *cfr.* 335).

solamente perché un uomo ha compiuto un crimine.<sup>273</sup> La categoricità del diritto penale porta Kant a individuare il principio e la misura con cui deve essere esercitato nel diritto del taglione (*Wiedervergeltungsrecht*). Non è questo il luogo per fare considerazioni sulla discutibilità di una scelta di tal genere, soprattutto negli esiti che maggiormente confliggono con la nostra sensibilità occidentale (mi riferisco alla pena di morte,<sup>274</sup> sostenuta dal filosofo di Königsberg in dichiarato contrasto con Beccaria).<sup>275</sup> È invece opportuno segnalare come tale misura, per quanto estrema possa apparire, risponde alla necessità di salvaguardare il valore assoluto della persona umana, che non può mai essere ridotta a mero mezzo per il raggiungimento di un qualche fine. Non solo nella *Dottrina della virtù*, quindi, ma anche in quella *del diritto* è presente la seconda formulazione dell'imperativo categorico. Il valore dell'umanità nella propria persona e in quella altrui è un costante punto di riferimento per la speculazione morale kantiana.

Tuttavia, il comando “Agisci in modo da trattare l'umanità, così nella tua persona come nella persona di ogni altro, sempre insieme come fine, mai semplicemente come mezzo”,<sup>276</sup> esercita due diversi tipi di costrizione nelle due *Lehren*. Tale formula è costituita da due parti: dal divieto di trattare gli altri solamente come mezzi e dal comando di trattarli anche come fini. La prima parte è negativa e svolge un'azione limitatrice nei confronti dell'azione umana, la seconda, invece, è positiva e la amplia, conferendovi uno scopo.<sup>277</sup> Da questo punto di vista, a ben vedere, la *Rechtslehre* esprime unicamente il divieto di trattare se stessi e gli altri come mezzi: tutti gli esempi considerati, infatti, mostrano come di fatto l'umanità nella propria persona e nella persona altrui costituisca qualcosa che pone dei limiti all'agire giuridico, che altrimenti rischierebbe di essere un mero meccanismo privo di qualsiasi tipo di valore.

Manca, d'altro lato, all'interno del *Diritto*, il comando positivo di assumere sé e gli altri come fini da promuovere. La *Dottrina della virtù*, invece, oltre a contenere il divieto di servirsi di sé e degli altri come di strumenti per scopi ulteriori, divieto che costituisce la base dei doveri perfetti verso se stessi e di quelli di rispetto nei confronti

---

<sup>273</sup> *Ivi*, VI 331 (cfr. 164).

<sup>274</sup> “Se lui però ha ucciso, allora deve morire” (*Ivi*, VI 333; cfr. 166).

<sup>275</sup> *Ivi*, VI 334 s. (cfr. 168 s.).

<sup>276</sup> GMS, IV 429 (tr. it., 91).

<sup>277</sup> A riguardo si veda anche Gregor, *Laws of Freedom*, p. 39 s.

degli altri,<sup>278</sup> fornisce all'agente un fine di ragione: nei doveri riguardanti la propria perfezione fisica e morale e in quelli di amore verso gli altri, al soggetto viene comandato di assumere come proprio fine tutto ciò che, nel rapporto con se stesso e con gli altri, compare come tale e di promuoverlo attivamente con azioni concrete.

## II. 4. “[...] l'idea della volontà di ogni essere razionale come volontà universalmente legislatrice.”<sup>279</sup>

Nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, il filosofo di Königsberg fa derivare direttamente dall'imperativo categorico contenente il divieto di trattare se stessi e gli altri esclusivamente come mezzi e il comando, invece, di agire nei propri confronti e in quelli altrui come nei confronti di fini, una terza formulazione, quella dell'*autonomia*. Le tre formule vengono indissolubilmente legate tra loro: la seconda formula è perfettamente compatibile con la prima, perché la limitazione della massima d'azione alla condizione della sua validità universale per ogni soggetto<sup>280</sup> comporta che il soggetto non deve mai essere posto a fondamento della massima semplicemente come mezzo, ma come sua suprema condizione limitatrice, ovverosia come fine. Di qui segue la terza formula perché ciò che rende il soggetto un fine è la capacità che le sue massime si pongano come legislazione universale, ovverosia la sua capacità di autonomia.<sup>281</sup>

Collegando la prima formulazione alla terza, risulta che la limitazione della massima dell'azione alla condizione della sua validità universale (prima formula), implica che il soggetto delle massime sia autonomo, dotato di una volontà universalmente legislatrice e quindi sommamente libera, sia nel dare a sé delle leggi, sia nell'essere svincolata da

---

<sup>278</sup> Penso sia interessante, a tale riguardo, accennare qui al fatto che Kant collega il divieto di trattare sé e gli altri come mezzi a un diritto: i doveri di rispetto verso gli altri, in chiusura alla *Metafisica dei costumi*, sono messi in relazione al diritto altrui, e nelle *Vorarbeiten zur Metaphysik der Sitten* i doveri perfetti verso se stessi sono legati al diritto dell'umanità nella propria persona. Penso sia interessante citare in nota questo passo della *Vorlesung zur Moralphilosophie*: “il principio dei doveri verso noi stessi non risiede nel favore di sé, ma nella stima di sé, il che significa, che le nostre azioni devono accordarsi con la dignità dell'umanità; come il principio del diritto si chiama *neminem laede*, qui si potrebbe dire *noli humanam naturam in te ipso laedere*.” (*Vorlesung*, 181; cfr. 143 s., corsivo mio).

<sup>279</sup> GMS, IV 431 (tr. it., 95).

<sup>280</sup> La prima formulazione, ricordo, è “Agisci soltanto secondo quella massima per mezzo della quale tu puoi al tempo stesso volere che essa divenga una legislazione universale” (*Ivi*, IV 421; tr. it., 75).

<sup>281</sup> *Ivi*, IV 437 s. (tr. it., 109 s.).

qualsiasi materia o interesse della legge. Il soggetto si qualifica, pertanto, come libero in senso positivo e negativo.<sup>282</sup>

L'autonomia diviene in questo modo il principio ultimo di tutte le leggi morali e della moralità stessa,<sup>283</sup> presentandosi come il concetto fondamentale del pensiero morale kantiano. A esso viene opposto il concetto di *eteronomia*, cioè la dipendenza della volontà, nel determinarsi ad agire, dalla propria tensione naturale alla felicità. Poiché il concetto di autonomia, intesa come facoltà del soggetto agente di essere universalmente legislatore, ovverosia di formulare massime che siano concepite, insieme, come leggi universali,<sup>284</sup> è il fulcro da cui scaturisce la morale, è legittimo domandarsi in che modo la terza formula dell'imperativo categorico, il principio dell'autonomia, compaia nella *Metafisica dei costumi*, opera che, come è già stato argomentato, ha il compito di applicare i principi puri a priori analizzati nella *Critica* agli oggetti particolari.

Per rispondere a questo interrogativo è necessario tenere presente il punto di riferimento indiscusso della speculazione del filosofo: il libero arbitrio umano e l'uomo in quanto essere razionale di natura (*vernünftiges Naturwesen*), limitato sia nella sua libertà esterna dalle azioni altrui, sia in quella interna dagli ostacoli che egli stesso si pone e rappresentati dalle inclinazioni sensibili, preferite alla legge morale nella propria determinazione all'azione. Penso che tale accorgimento sia importante nell'analisi del testo, sia in relazione alla *Dottrina del diritto* che a quella della *virtù*: entrambe le *Dottrine* sono espressione della ragion pratica, derivano dalla sua legislazione e rispondono alla sua pretesa di determinare la realtà dell'agire umano. In quanto tali, esse sono incondizionate e frutto dell'attività legislatrice della ragione, libera da qualsiasi interesse e capace di dare *a sé da sé* una legge altra rispetto a quella della realtà naturale. In questo senso, esse sono espressione dell'autonomia della *Vernunft* di cui tutti gli esseri razionali, incluso l'uomo, sono partecipi e portano in sé il principio dell'autonomia.

Il dovere di agire in modo che “la massima della tua azione possa diventare una legge universale”<sup>285</sup> (che riecheggia una delle varie formulazioni del principio

---

<sup>282</sup> KpV, V 33 (tr. it., 91 – 93).

<sup>283</sup> *Ibidem*.

<sup>284</sup> GMS, IV 440 (tr. it., 115 – 117).

<sup>285</sup> MS, VI 389 (cfr. 239).

dell'autonomia presentate da Kant nella *Fondazione*: “non scegliere se non in modo che le massime della propria scelta siano concepite nello stesso atto del volere, insieme, come leggi universali”)<sup>286</sup> viene presentato infatti come “il principio formale del dovere nell’imperativo categorico”, e come proprio, tanto della *Dottrina del diritto* quanto di quella *della virtù*. Questo è un elemento di analisi fondamentale. Entrambi i “sommi principi” delle *Lehren* di cui è composta la *Metafisica dei costumi* incarnano un’aspirazione alla legge universale, anche se in maniera differente: nel diritto in questo modo

“Agisci esternamente in modo che l’uso libero del tuo arbitrio *possa coesistere* con la libertà di ciascun altro *secondo una legge universale*”;<sup>287</sup>

nella *Tugendlehre* nella formula:

“Agisci secondo una massima dei fini *che l’averla possa essere* per ciascuno *una legge universale*.<sup>288</sup>”

Se si prendono in considerazione i due principi posti alla base delle due *Dottrine*, è possibile infatti individuare una differenza fondamentale: la *Rechtslehre* ordina al soggetto di prendere come punto di riferimento la legge universale e di fare un uso della propria libertà esterna conforme a tale legge, assumendo il principio negativo di non contrastarla. La legge, in questo senso, rimane estranea al soggetto e manca la richiesta, contenuta invece nella *Tugendlehre*, di assumere una massima che si possa qualificare come legge universale.<sup>289</sup> Nella *Dottrina della virtù* viene comandato di agire non solo in conformità a una legge valida per tutti e fornita da una volontà esterna, ma di produrre massime che siano al tempo stesso potenzialmente leggi universali.

<sup>286</sup> GMS, IV 440 (tr. it., 115 – 117).

<sup>287</sup> MS, VI 231 (cfr. 35), corsivo mio.

<sup>288</sup> *Ivi*, VI 395 (cfr. 247), corsivo mio.

<sup>289</sup> “Il concetto di dovere si trova immediatamente in relazione a una legge (anche se io astraggo ancora da ogni fine, come materia della legge), come indica il principio formale del dovere nell’imperativo categorico: «Agisci così che la massima della tua azione possa diventare una legge universale». Solo che, nell’etica, questo viene pensato come la legge della tua propria volontà, non della volontà in generale, che potrebbe essere anche la volontà di altri. In questo caso esprimerebbe un dovere di diritto che non appartiene al campo dell’etica. Le massime vengono qui considerate come quei principi soggettivi che si qualificano meramente come legge universale, cosa che è solamente un principio negativo (in generale non contrastare una legge)» (*Ivi*, VI 388 s.; cfr. 239).

Da questa analisi è prima di tutto possibile raccogliere un'indicazione riguardo al punto di vista assunto dalle due *Dottrine* nella loro funzione di fornire leggi per l'agire umano: mentre quella del *diritto* guarda alle azioni concrete nei rapporti intersoggettivi (la libertà esterna) e fornisce a esse leggi cui attenersi, quella della *virtù* formula leggi per le massime delle azioni affinché queste si qualifichino come leggi universali e il soggetto sia non solo sottoposto alla legge, ma autore della stessa. È dunque la *Dottrina della virtù* che comanda al soggetto di agire come legislatore universale, cioè secondo il principio di autonomia.

Tuttavia, specifica Kant, dal momento che la *Tugendlehre* esiste solamente in riferimento a un essere imperfetto, qual è l'uomo, che non è in grado di seguire la legge senza tentare di violarla, essa non implica solamente autonomia, ma anche *autocrazia*, ovverosia “la consapevolezza, dedotta giustamente dall'imperativo categorico, della facoltà di vincere le proprie inclinazioni riottose nei confronti della legge.”<sup>290</sup> Solamente la *Dottrina della virtù*, impone al soggetto di agire in conformità al dovere a motivo del dovere stesso,<sup>291</sup> e dunque di essere morale, dove per *moralità* il filosofo di Königsberg intende l'agire avendo come movente (*Triebfeder*) unicamente la legge (la sua forma legislatrice),<sup>292</sup> secondo il suo spirito (*Geist des Gesetzes*)<sup>293</sup> e dunque da agente autonomo. La *Rechtslehre*, invece, non si occupa assolutamente del movente, ma del fatto che la libertà esterna di ciascuno coesista con quella di ciascun altro, senza contrastare con la legge universale; essa *si accontenta* di chiedere, altrimenti detto, la *legalità* delle azioni, ovverosia che esse siano conformi alla “lettera della legge” (*Buchstabe des Gesetzes*).<sup>294</sup>

Non ho utilizzato a caso il termine “accontentarsi” riguardo alla *Dottrina del diritto*: il fatto che non richieda la moralità, ma semplicemente la conformità esteriore alla legge non significa che essa non porti in sé un'istanza di carattere morale, tanto meno che derivi da una ragione pragmatica, interessata all'individuazione di mezzi per il raggiungimento di determinati fini, invece che da una ragion pratica, che comanda categoricamente e incondizionatamente. Come è stato ampiamente argomentato dal percorso compiuto fino a questo punto, anche il diritto kantiano si inserisce nella

<sup>290</sup> *Ivi*, VI 383 (cfr. 232).

<sup>291</sup> *Ivi*, VI 390 s. (cfr. 241).

<sup>292</sup> KpV, V 33 (tr. it., 91 – 93).

<sup>293</sup> *Ivi*, V 72 (tr. it., 61).

<sup>294</sup> *Ibidem*.

speculazione avente al centro l'imperativo categorico e le sue numerose sfaccettature: esso è espressione dell'attività autonoma della ragione e la sua categoricità e indipendenza da qualsiasi fine o oggetto legato all'empiria ne sono testimonianza.<sup>295</sup>

In particolar modo, il diritto kantiano esprime costantemente la necessità di fare riferimento alla volontà comune legislatrice propria della condizione civile: nello stato naturale, è infatti la *conditio sine qua non* che legittima le acquisizioni che vi avvengono, poiché una volontà unilaterale non è in grado di imporre alcun tipo di obbligazione, a meno che non sia casuale. Viene richiesto dunque un *Wille* “onnilaterale” e “a priori, perciò necessariamente unito e quindi legislatore”,<sup>296</sup> che conferisca all'acquisizione un titolo razionale. Solo in virtù della volontà unita che si formerà in ambito civile ha senso parlare di acquisizione in ambito naturale, anche se solamente in maniera provvisoria.

Tale volontà assume poi, nella condizione civile, oltre che la funzione legislatrice, quella del potere esecutivo e giudiziario. Per questo, i cittadini fanno parte della volontà legislatrice e dello stato non come loro mere parti (*Teil*), ma come veri e propri membri (*Glieder*). Quest'ultimo termine ha una valenza di non poco conto all'interno del linguaggio kantiano: era stato utilizzato nella *Fondazione della metafisica dei costumi* per indicare una delle modalità con cui gli esseri razionali appartengono al regno dei fini (*Reich der Zwecke*), cioè all'unione sistematica di diversi esseri razionali secondo leggi comuni, mentre l'altra è rappresentata dal ruolo di capo (*Oberhaupt*):

“Egli vi appartiene come capo se, in quanto legislatore, non è sottoposto alla volontà di alcun altro. L'essere razionale deve sempre considerare se stesso come legislatore in un regno dei fini possibile attraverso la libertà della volontà, che lo sia poi come membro o come capo. Non può però pretendere il posto di quest'ultimo semplicemente grazie alla massima della sua volontà, bensì soltanto in quanto sia un essere del tutto indipendente senza bisogno e limitazione della sua facoltà adeguata alla volontà.”<sup>297</sup>

<sup>295</sup> Gregor, *Laws of Freedom*, p. 34 ss., sottolinea che, pur essendo lo scopo della *Dottrina del diritto* la libertà esterna e non l'autonomia morale, la base della libertà nei rapporti con le altre persone risiede nella capacità propriamente umana di scelta morale *autonoma*, e che è proprio l'autonomia a permettere la derivazione di tale proprietà.

<sup>296</sup> MS, VI 263 (cfr. 78).

<sup>297</sup> GMS, IV 433 s. (tr. it., 101).

Non è questa la sede in cui desidero prendere in considerazione tale affascinante concetto in relazione alla tematica che sto analizzando. Desidero qui, invece, sottolineare il significato del termine “membro” nella prospettiva della condizione civile presentata nella *Rechtslehre*: *Glied* del regno dei fini è l’essere razionale in qualità di legislatore universale e al tempo stesso in quanto sottomesso a quelle stesse leggi.<sup>298</sup> Non solo: nella *Critica del giudizio*, Kant utilizza il termine “membro” per indicare ciò che all’interno di un tutto non ha meramente la funzione di mezzo, ma anche di fine.<sup>299</sup>

Penso che proprio tali elementi siano utili nel tentativo di ricomporre la fisionomia del cittadino secondo il filosofo di Königsberg: esso non è un essere dal valore meramente strumentale, ma assoluto, quello del fine, e ciò che lo rende fine è la sua capacità di formulare universalmente leggi cui è parimenti sottoposto. In quanto esseri razionali autonomi, i cittadini riuniti costituiscono la volontà comune del popolo, autonoma e universalmente legislatrice.<sup>300</sup> Alcune precisazioni sono tuttavia d’obbligo: in ambito giuridico, l’autonomia del singolo individuo non può mai entrare in competizione o in disaccordo con quella della volontà universale; nonostante anch’esso sia dotato della facoltà di legiferare e di dare a sé la legge, è solo la prospettiva universale della volontà di tutti i membri dello stato che legittima le leggi e indica le azioni come giuste.<sup>301</sup> Nell’onnilateralità è data l’universalità e, con essa, la legittimità

---

<sup>298</sup> *Ibidem*.

<sup>299</sup> KU, V 375, nota (tr. it., 451). Penso sia interessante sottolineare che questo passo della terza *Critica* è una nota che Kant, occupandosi della finalità nella natura, pone alla sua asserzione “l’organizzazione della natura non ha nulla di analogico con qualsiasi causalità da noi conosciuta”. Al contrario è possibile spiegare in analogia con la natura un determinato collegamento: è l’unione di un popolo in uno stato. In esso, come negli organismi naturali, ogni parte è *Glied*, poiché è sia mezzo che fine al suo interno.

<sup>300</sup> È bene precisare che esiste in Kant una duplice accezione del termine “popolo”: esso indica, da un lato, una grandezza ideale che esprime la volontà riunita di tutti i cittadini, dall’altro, l’insieme empirico dei singoli cittadini. Nella prima accezione il popolo è depositario del potere sovrano/legislativo, nel secondo è invece suddito della legge; tale duplicità mette in evidenza la mancanza di “identità empirica del soggetto che dà la legge e del soggetto che ubbidisce” (cfr. G. Duso, *La libertà moderna e l’idea di giustizia*, in «Filosofia Politica», 15 (2001), pp. 5 – 28).

<sup>301</sup> Kant si esprime in vario modo a riguardo. Riporto qui in nota alcuni passi: “L’origine del potere supremo è dal punto di vista pratico insondabile per il popolo che vi soggiace, cioè il suddito non deve cavillare artificiosamente su questa origine come se fosse un diritto ancora contestabile sotto l’aspetto dell’obbedienza che gli si deve (*ius controversum*). Infatti, poiché il popolo, per poter giudicare in maniera legalmente valida sul potere supremo dello stato (*summum imperium*), deve essere considerato come già unito sotto una volontà generale legislatrice, non può e non ha il permesso di giudicare diversamente da come vuole l’attuale capo dello stato (*summus imperans*)” (MS, VI 318; cfr. 148). “Contro il supremo legislatore dello stato non c’è dunque nessuna resistenza del popolo conforme al diritto, perché solo attraverso la sottomissione alla sua volontà universalmente legislatrice è possibile una condizione giuridica. Non c’è quindi alcun diritto di sommossa (*seditio*), ancor meno di sollevazione (*rebellio*), e meno di tutti il diritto di compiere, con il pretesto dell’abuso di potere (*tyrannis*), degli attentati nei confronti del capo dello stato come individuo (*monarca*), rivolti contro la sua persona o

della legge, così come solo nell'unione dei tre poteri dello stato - legislativo (*gesetzgebende Gewalt*), esecutivo (*ausübende Gewalt*) e giudiziario (*urteilende Gewalt*) - lo stato trova la propria autonomia, ovverosia “si costituisce e si mantiene secondo leggi di libertà”.<sup>302</sup>

Tuttavia, la prospettiva della facoltà legislatrice universale rimane sempre qualcosa di estraneo al soggetto agente: prerogativa del punto di vista giuridico non è quella di comandare al soggetto di agire in conformità alla legge a motivo della legge stessa, ma quella di fornire una legge della pura ragione da non contrastare nel proprio agire.<sup>303</sup> Un'azione che fa della legge il proprio movente oltrepassa infatti ciò che “è dovuto” (*das Geschuldete*) e si colloca nell'orizzonte del “meritorio” (*das Verdienstliche*).<sup>304</sup> questo è l'ambito della *Dottrina della virtù*, che ordina di assumere come proprio fine anche il diritto, non solo *i fini che sono al tempo stesso doveri*:

---

addirittura contro la sua vita (*monarchomachismus sub specie tyrannicidii*)” (*Ivi*, VI 320; *cfr.* 150 s.). “Nessuno subisce una pena perché l'ha voluta, ma perché ha voluto un'azione punibile, perché non esiste nessuna pena, quando ad uno accade ciò che vuole, ed è impossibile voler essere puniti.- Dire: voglio essere punito, se ho ucciso qualcuno, non significa nient'altro che: io mi sottometto assieme a tutti gli altri alle leggi, che, naturalmente, se ci sono criminali nel popolo, saranno anche leggi penali. Io, in quanto co-legislatore che detta la legge penale, non posso essere la stessa persona, che, in quanto suddito, viene punita secondo la legge, perché come tale, cioè come criminale, è impossibile che io possa avere voce nella legislazione (il legislatore è santo). Se dunque io redigo una legge penale contro di me come contro un criminale, allora è in me la pura ragione giuridicamente legislatrice (*homo noumenon*) che, insieme a tutti gli altri nella società civile, sottmette alla legge penale me, in quanto capace di commettere crimini, quindi come una persona diversa (*homo phaenomenon*)” (*Ivi*, VI 335; *cfr.* 169).

<sup>302</sup> *Ivi*, VI 318 (*cfr.* 148).

<sup>303</sup> Nonostante questa scissione tra la volontà legislatrice universale autonoma e la volontà del singolo in ambito giuridico, non penso sia corretta l'interpretazione di Bobbio, *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*, pp. 102 - 110, secondo cui uno degli elementi di differenza tra diritto e morale consisterebbe nel fatto che la volontà morale è una volontà autonoma, mentre quella giuridica è eteronoma. A ciò sarebbe poi collegata, secondo lo studioso, la categoricità dell'imperativo etico, e l'ipoteticità di quello giuridico. Ma per Kant l'eteronomia della volontà e l'ipoteticità dell'imperativo sono collegati al principio della propria felicità, al fatto, cioè, che la volontà, nell'agire secondo la legge, ricerchi la propria felicità e che l'imperativo indichi come obbligatori i mezzi per raggiungere la felicità. La *Dottrina del diritto* non si caratterizza in questo modo. In primo luogo, come ho argomentato nel corso dell'intero capitolo, i doveri giuridici sono a pieno titolo imperativi categorici e non prescrivono mezzi in vista della propria felicità, ma leggi della libertà per la convivenza delle libertà individuali. In secondo luogo, al pari di quelli etici, derivano dall'attività legislatrice autonoma della ragione, che rimane certo, esterna, rispetto a quella del singolo (che può agire secondo qualsiasi fine desideri, non solo a motivo della legge) e che solo nella prospettiva della collettività si può dire autonoma. Ciò tuttavia non è un motivo sufficiente per definire la volontà giuridica come una volontà eteronoma: essa è autonoma, ma non richiede, come quella etica, che il singolo si riconosca in essa. Tale identificazione del singolo con la volontà legislatrice collettiva è *indifferente* alla legislazione giuridica.

<sup>304</sup> “Anche se la conformità delle azioni al diritto (essere un uomo retto) non è nulla di meritorio, la massima di queste azioni come doveri, cioè il rispetto per il diritto, è certo meritoria. In questo modo infatti l'uomo si pone come fine il diritto dell'umanità o anche degli uomini e così amplia il suo concetto di dovere oltre a quello di debito (*officium debiti*): perché un altro può pretendere da me, come suo diritto, certamente azioni secondo la legge, ma non può assolutamente pretendere da me che questa legge contenga anche, al tempo stesso, il movente verso quelle azioni” (MS, VI 390; *cfr.* 241).

“Compire azioni semplicemente perché sono doveri e rendere il principio del dovere stesso, da qualsiasi legislazione esso venga, movente sufficiente dell’arbitrio è la peculiarità della legislazione etica. Così ci sono certo doveri direttamente-etici, ma la legislazione interna rende anche i rimanenti tutti e complessivamente doveri indirettamente-etici.”<sup>305</sup>

È dunque l’etica che richiede all’individuo di agire autonomamente in senso pieno, non solo secondo o non-in-contrastò con leggi di ragione, di cui esso partecipa in quanto essere razionale, ma riconoscendo la propria volontà come universalmente legislatrice e facendo delle leggi il proprio movente.

---

<sup>305</sup> *Ivi*, VI 220 s. (cfr. 22 s.).

## Considerazioni finali

Nel corso dell’analisi condotta in questo capitolo è stata tracciata una linea di continuità tra la *Metafisica dei costumi* e le opere morali precedenti, che permette di superare l’ampio arco di tempo che separa la *Fondazione* e la *Critica della ragion pratica* dallo scritto del 1797 e, al tempo stesso, di individuare la collocazione assegnata da Kant nel suo sistema filosofico alla metafisica morale. Nel muoversi in questo senso, l’indagine ha voluto approfondire i segnali forniti dal filosofo di Königsberg nelle proprie opere morali, lì dove, a più riprese, allude ad un parallelismo esistente tra ciò che lega la *Critica della ragion pura* e i *Principi metafisici della natura* da un lato, e il rapporto esistente tra *Fondazione* e seconda *Critica*, e *Metafisica dei costumi* dall’altro.

Elemento chiave per la comprensione sono risultate l’*Architettonica della ragion pura* e la *Prefazione* ai *Principi metafisici della scienza della natura*, che hanno permesso di evincere la concezione kantiana della metafisica, sia fisica che morale. Essa si compone di una parte *trascendentale*, che nel proprio processo conoscitivo è indifferente alla natura degli oggetti conosciuti, e in una parte che conosce la natura particolare e possiede un *minimum* empirico (contenuto tuttavia interamente nel concetto dell’oggetto conosciuto). La parte *trascendentale* della metafisica della natura viene identificata, in entrambi i testi, con la *Critica della ragion pura*, mentre la seconda con i *Principi metafisici della scienza della natura*. Il parallelismo indicato sia nella *Fondazione* che nella *Metafisica dei costumi* con le opere teoretiche, ha permesso di individuare anche all’interno della metafisica morale un’articolazione di tal genere: in questa prospettiva la *Fondazione* e la seconda *Critica* ne rappresenterebbero la parte trascendentale, mentre l’opera del 1797 svolgerebbe il ruolo dei *Principi*, della dottrina particolare.

Particularità non significa empiria: Kant è sempre attento a non assumere nella propria speculazione elementi di carattere empirico o antropologico, consapevole di rischiare, altrimenti, “l’eutanasia di tutta la morale.”<sup>306</sup> Proprio per questo, come è stato messo in evidenza nella seconda sezione del capitolo,<sup>307</sup> egli ha posto alla base delle due dottrine due elementi particolari di carattere “trascendentale”: il *possesso intelligibile (intelligibeler Besitz)* e il *fine che è al tempo stesso un dovere (Zweck, der zugleich*

---

<sup>306</sup> MS, VI 378 (cfr. 225).

<sup>307</sup> Cfr. *Ibi*, I. Capitolo, § II. 1. e § II. 2..

*Pflicht ist*). Tali elementi permettono di prendere in considerazione la concretezza dell’agire umano, in diversi ambiti di libertà, e di fornirgli delle leggi dotate della razionalità e dell’universalità proprie dei principi dei principi puramente a priori.

La comprensione della *Metafisica dei costumi* non può pertanto misconoscere, come invece fanno i sostenitori della tesi dell’indipendenza,<sup>308</sup> la relazione che Kant stesso rimarca a più riprese nei propri testi, anche a diversi anni di distanza, e deve tener conto di un legame reale tra gli scritti del periodo critico e quelli dell’età avanzata. Questo legame non è solamente formale, non riguarda cioè soltanto il posto occupato dal testo in questione nel sistema speculativo kantiano, ma si carica di notazioni contenutistiche, soprattutto riguardo al rapporto con l’imperativo categorico, se si prendono in considerazione alcuni spunti contenuti nella *Prefazione ai Principi metafisici* del 1786.

In questo senso, il riferimento alla materia e alla *Tavola delle categorie* hanno rappresentato un importante elemento per l’approfondimento dell’analisi. Così come i *Metaphysische Anfangsründe der Naturwissenschaft*, anche la *Metafisica dei costumi* non appartiene alla parte trascendentale della metafisica, ma applica a una materia particolare il principio generale elaborato nelle opere che la precedono. Tale materia si qualifica nell’*Introduzione alla Metafisica dei costumi* come l’atto del libero arbitrio (*Akt der freien Willkür*), un agire che nasce dall’indipendenza dalle inclinazioni sensibili (libertà negativa) e dalla sottomissione della proprio principio soggettivo alla legge morale (libertà positiva).

Per essere valido un sistema metafisico, che si voglia presentare come scientifico, deve considerare il proprio oggetto secondo la *Tavola delle categorie*, sostiene Kant; tant’è che sia i *Principi metafisici della scienza della natura* sia la *Metafisica dei costumi* considerano il proprio oggetto secondo le categorie. Tuttavia, se l’uso delle categorie è lecito in ambito teoretico, come può esserlo sul piano morale, dove non si tratta di conoscere un oggetto, ma di riunire il molteplice dei desideri sotto un unico principio? Il dilemma che viene così sollevato è il medesimo espresso nella *Critica della ragion pratica*, dove viene risolto introducendo un particolare insieme di categorie: la *Tavola delle categorie della libertà*.

L’analisi ha portato alla luce il risalto attribuito dal filosofo di Königsberg alle categorie della modalità: queste si presentano infatti come la chiave per il passaggio

---

<sup>308</sup> Cfr. *Ibi*, Introduzione, pp. 12 – 16.

dalla metafisica morale *trascendentale* a quella particolare, mediando il rapporto tra il fenomeno morale (l'atto del libero arbitrio) e il principio morale generale, espresso nella formula dell'imperativo categorico. Le categorie della modalità (il lecito e l'illecito, il dovere e ciò che è contrario al dovere, il dovere perfetto e imperfetto) infatti, si interrogano sulla permissibilità, verità o possibilità dell'atto rispetto alla legge morale e, costituiscono ciò con cui ha a che fare la *Metafisica dei costumi* come sistema dei doveri, o delle *leggi di libertà*.

Tale espressione qualifica sia i doveri giuridici che quelli etici, definiti come le forme che la condizione di validità universale impone alla massima deve assumere nei confronti di un arbitrio che non vi aderisce di buon grado. In questo senso, i due tipi di doveri rappresentano una *forma*, una *traduzione* dell'imperativo categorico nella formula: “Agisci secondo una massima che possa valere al tempo stesso come legge universale”. In quanto tali sono leggi morali, cioè leggi che implicano nella determinazione dell'azione la considerazione della massima e la sua sottomissione a un *test* di ragione che ne verifichi una valenza universale.

Così non solo la speculazione della *Metafisica dei costumi* si pone in continuità con il progetto speculativo espresso nel periodo critico, non solo è permeata dalla terminologia e da affermazioni che portano con sé uno scavo analitico e argomentativo che affonda le proprie radici nella *Fondazione della metafisica dei costumi* e nella *Critica della ragion pratica*, ma l'imperativo categorico costituisce l'essenza stessa dei doveri che essa espone e delle due parti in cui si compone: esso viene infatti presentato come il principio supremo della *Dottrina dei costumi* e si trova alla base dei due ambiti della morale di cui l'opera si occupa assumendo, nella *Rechtslehre*, la forma “Agisci esternamente in modo che l'uso libero del tuo arbitrio possa coesistere con la libertà di ciascun altro secondo una legge universale”,<sup>309</sup> e nella *Tugendlehre* “Agisci secondo una massima dei fini che l'averla possa essere per ciascuno una legge universale.”<sup>310</sup> L'imperativo categorico costituisce dunque il principio generale comune da cui discendono etica e diritto e, al tempo stesso, applicato ai loro ambiti particolari, rappresenta il principio dei doveri etici e di quelli giuridici.

Quest'interpretazione appare possibile sin dall'*Introduzione alla Metafisica dei costumi*, dove vengono fornite le nozioni fondamentali sui cui poi verrà sviluppato

---

<sup>309</sup> MS, VI 231 (cfr. 35).

<sup>310</sup> *Ivi*, VI 395 (cfr. 247).

l'intero sistema, e dove risulta centrale, a mio avviso, il ruolo svolto dall'imperativo categorico. Procedendo nella lettura del testo è possibile notare come l'imperativo rimanga una costante di riferimento fondamentale per le due *Dottrine* in cui l'opera si compone: questo non solo perché i principi della *Rechts-* e *Tugendlehre* sono imperativi categorici (dicendola alla maniera di Höffe, sono imperativi di diritto e di virtù al singolare), ma anche perché i doveri particolari di cui si compongono le differenti *Dottrine* o sono definiti imperativi categorici, o hanno una rilevanza - e quindi un legame molto stretto con esso - per l'imperativo categorico stesso. Nella *Dottrina del diritto*, ad esempio, il dovere di mantenere la parola data e il diritto penale vengono indicati come imperativi categorici,<sup>311</sup> così come il dovere di ragione di tendere al raggiungimento del massimo accordo della costituzione con i principi giuridici<sup>312</sup> e il dovere di obbedire all'autorità.<sup>313</sup> L'imperativo categorico è poi ciò che dimostra la libertà dell'uomo,<sup>314</sup> concetto su cui si fonda sia la *Dottrina del diritto* che la *Dottrina della virtù*,<sup>315</sup> dunque tutto l'impianto della morale kantiana. Nella *Tugendlehre*, d'altro lato, l'imperativo in questione costituisce il punto di vista principale per la caratterizzazione dei doveri di virtù come *fini che sono al tempo stesso doveri*.<sup>316</sup>

Condivido quindi l'interpretazione di Höffe<sup>317</sup> che individua due piani fondamentali all'interno dei quali si colloca l'imperativo categorico nell'opera del 1797: il primo (prima filosofia morale o etica fondamentale, *erste Moralphilosophie* o *Fundamentalethik*) svilupperebbe l'imperativo categorico universale, il secondo (seconda filosofia morale, *zweite Moralphilosophie*) si occuperebbe invece dell'applicazione dell'unico imperativo ai due aspetti fondamentali della prassi umana, cioè a quello personale e a quello istituzionale. All'interno, poi, della "seconda filosofia

<sup>311</sup> *Ivi*, VI 273 e 331 (cfr. 90 e 165).

<sup>312</sup> *Ivi*, VI 318 (cfr. 148).

<sup>313</sup> *Ivi*, VI 371 (cfr. 215).

<sup>314</sup> "Non deve stupire che i principi teorетici del mio e tuo esterno si smarriscono nell'intellegibile e non rappresentino nessuna conoscenza ampliata, perché il concetto di libertà, su cui si fondano, non è suscettibile di alcuna deduzione teoretica della sua possibilità e può essere inferito soltanto dalla legge pratica della ragione (dall'imperativo categorico), come da un fatto della ragione" (*Ivi*, VI 252; cfr. 64). "Che però loro (noi uomini) siano liberi, lo dimostra l'imperativo categorico, dal punto di vista morale e pratico" (*Ivi*, VI 280, nota; cfr. 99).

<sup>315</sup> "Questa distinzione, su cui si fonda in generale anche la somma partizione della *Dottrina dei costumi*, si basa sul fatto che il concetto della libertà, che è comune ad entrambe, rende necessaria la divisione dei doveri in doveri di libertà esterna ed esterna, delle quali solamente l'ultima è etica" (*Ivi*, VI 406; cfr. 260).

<sup>316</sup> L'espressione *Zweck, der zugleich Pflicht ist* compare per la prima volta nel testo kantiano in MS, VI 381 (cfr. 229).

<sup>317</sup> Höffe, *Kategorische Rechtprinzipien*, pp. 11 - 29.

morale” esisterebbe un ulteriore livello, che considererebbe la filosofia morale nelle sue parti particolari e di cui farebbero parte i principi concreti, come il divieto di suicidio, di mentire o la giustizia penale, a cui Kant attribuisce un’obbligazione categorica. Secondo lo studioso, al secondo livello della morale apparterrebbero un imperativo categorico giuridico e uno etico *al singolare* (*kategorischer Rechtsimperativ im Singular* e *kategorischer Tugendimperativ im Singular*), e, d’altro lato, un imperativo categorico *al plurale*, quindi principi categorici giuridici ed etici (*kategorische Rechtsprinzipien* e *kategorische Tugendprinzipien*).

Tale stretto legame tra imperativo categorico, doveri di diritto e di virtù solleva non poche perplessità: stando al contenuto della *Fondazione* e della seconda *Critica*, l’imperativo categorico si rivolge alla massima dell’azione. Sembra quindi plausibile sostenerne la rilevanza fondativa per l’etica, ma non per il diritto, occupandosi quest’ultimo di leggi per le azioni e non dei loro principi soggettivi. Per superare tale *impasse*, l’indagine si è affidata a un’indicazione contenuta nei *Lavori preparatori alla metafisica dei costumi*, dove vengono presentati gli imperativi categorici che si trovano a fondamento della *Dottrina del diritto* e di quella *della virtù*:

“L’imperativo categorico: «agisci secondo la massima dell’accordo della tua libertà con quella di ciascuno secondo una legge universale» lascia indeterminato quale fine abbia l’uomo - quello invece: «agisci in modo che tu possa volere che la tua massima debba diventare una legge universale» è un imperativo che si riferisce a un fine che noi dobbiamo avere o che dobbiamo porci.”<sup>318</sup>

La mia argomentazione ha tentato di mostrare, a partire da questo passo e dal suo confronto con il principio sommo della *Dottrina dei costumi* (“Agisci seguendo una massima che al tempo stesso possa valere come legislazione universale”)<sup>319</sup> come la condizione fondamentale del diritto e dell’etica sia costituita da tale principio, risultato della speculazione della *Fondazione della metafisica dei costumi* e della *Critica della ragion pratica*, e come esso imponga alla massima dell’azione di assumere la validità di

---

<sup>318</sup> VMS, XXIII 257.

<sup>319</sup> MS, VI 226 (cfr. 29).

una legge universale, tanto nella *Rechtslehre* quanto nella *Tugendlehre*.<sup>320</sup> Un filo rosso collega pertanto la *Metafisica dei costumi*, la *Fondazione* e la seconda *Critica*, opere che si fanno portatrici dell’istanza della ragione di determinare l’agire umano, un agire che è tanto più libero quanto più è dettato da essa.<sup>321</sup> Dal momento che la vita umana non è altro che la facoltà di agire in conformità alle proprie rappresentazioni,<sup>322</sup> la pretesa razionale di controllo su tale agire deve avvenire sulle rappresentazioni dell’uomo, non direttamente sulle sue azioni. Per questo la ragione interviene sull’arbitrio, ovverosia sulla facoltà preposta alla produzione delle massime, che, così, divengono ciò che primariamente deve essere considerato sia per definire un’azione giusta sia per poterla considerare buona.

Ma se, certo, il test di universalizzabilità vale sia per l’etica che per il diritto, è parimenti in rapporto ad esso che si può individuare una prima differenza tra i due ambiti: la massima è conforme al diritto se si pone sotto la legge universale e ha come proprio contenuto l’accordo della propria libertà con quella di ciascun altro. Se invece la massima può essere voluta come legge universale, è etica. Diritto ed etica si presentano, quindi, come differenti, non solo in rapporto all’ambito di applicazione dell’imperativo categorico, ma si distinguono rispetto alla diversa *pretesa* mossa nei confronti del soggetto, agente in ambiti diversi della libertà, dall’imperativo categorico: nella *Rechtslehre* è richiesto infatti che la massima si sottoponga a questa “prova della ragione”, *mutuando* la propria universalità dalla legge cui si è sottomessa; nella *Tugendlehre*, invece, è comandato alla massima di sottoporsi al test, *volendo* al tempo stesso essere una legge universale: bisogna *poter volere* che la propria massima sia universale perché l’azione sia morale. Nel rapportarsi, pertanto, alla loro radice comune, nelle due *Dottrine* si verifica uno scarto, che è rinvenibile anche in riferimento alle altre due formulazioni dell’imperativo categorico.

La seconda sezione del capitolo ha infatti mostrato come sia il principio dell’umanità, che il principio dell’autonomia siano gli elementi costitutivi della morale kantiana nella sua articolazione in diritto ed etica. Anche in riferimento ad essi è possibile rintracciare, da un lato, un innegabile legame tra le due *Dottrine* (la

<sup>320</sup> Nei *Lavori preparatori alla Metafisica dei costumi* Kant ha espresso ciò chiaramente con queste parole: “Giusto, *iustum*, è quell’azione libera *la cui massima* può coesistere con la libertà di ciascuno secondo una legge universale.” (VMS, XXIII 262).

<sup>321</sup> In questo senso sono d’accordo con la posizione di Müller (cfr. *Ibi*, § 2).

<sup>322</sup> MS, VI 211 (cfr. 11).

derivazione comune dell'imperativo categorico) e, al tempo stesso, due differenze fondamentali: la prima in riferimento a principio dell'umanità, la seconda a quello dell'autonomia.

La seconda formulazione dell'imperativo categorico, infatti, ordina al soggetto di non trattare mai l'umanità nella propria e nell'altrui persona solamente come mezzo, ma anche al tempo stesso come fine. Questo comando è presente, come ho avuto modo di mostrare, sia nella *Rechtslehre* che nella *Tugendlehre*, ma in forme differenti: la *Dottrina del diritto* fa proprio il divieto di usare la propria e l'altrui persona come mezzo e assume l'umanità, non come “fine degli uomini (soggettivo), ossia come un oggetto che da sé ci si ponga effettivamente come fine, bensì come fine oggettivo, che, in quanto legge, qualsiasi sia il fine che vogliamo avere, deve costituire la suprema condizione limitativa di ogni fine soggettivo”.<sup>323</sup> In questo senso, il punto di vista giuridico si mostra sulla stessa lunghezza d'onda della spiegazione del principio dell'umanità contenuta nella *Fondazione della metafisica dei costumi*; l'etica, invece, non si limita ad esprimere un comando negativo (un divieto) nei confronti dell'agente, ma ne formula uno di carattere positivo: assumere sé e gli altri come fini delle proprie azioni, promuovendo la propria perfezione e la felicità altrui.

Anche il principio dell'autonomia è presente in entrambi i sistemi morali, e anche in relazione ad esso è stato riscontrato uno scarto fondamentale tra le due *Lehren*: l'autonomia che viene comandata in ambito giuridico dalla ragione non può mai essere raggiunta dal singolo arbitrio, perché, in tale dimensione, solo l'onnilateralità propria della “volontà unita del popolo” è garante dell'universalità della legge. Al singolo non viene richiesto di agire come se la propria volontà fosse universalmente legislatrice, ma di agire in maniera tale che “l'uso libero” dell'arbitrio “possa coesistere con la libertà di ciascun altro secondo una legge universale”;<sup>324</sup> la legge, in altri termini, rimane esterna rispetto al soggetto, è propria di una volontà diversa dalla sua, pur facendone esso al tempo stesso parte. Il diritto non pretende, quindi, che l'uomo agisca in conformità alla legge a motivo della legge stessa, ma che il suo agire sia *legale*, cioè conforme alla “lettera della legge” (*Buchstabe des Gesetzes*). Diverso è, invece, il comando della *Tugendlehre*: prevede che la legge venga considerata dal soggetto morale come prodotto della propria volontà, non di una volontà in generale, che potrebbe essere anche la

---

<sup>323</sup> GMS, IV 431 (tr. it., 95).

<sup>324</sup> MS, VI 231 (cfr. 35).

volontà di qualcun altro.<sup>325</sup> Essa chiede pertanto all'individuo di agire autonomamente in senso pieno, così che la propria volontà di singolo si riconosca come universalmente legislatrice, non solo *secondo* o *non-in-contrast* con la legge della volontà universale, di cui esso partecipa in quanto essere razionale.

Riassumendo, nel corso di questo capitolo è emerso che l'imperativo categorico costituisce il principio sommo della *Metafisica dei costumi* come opera unitaria, rappresenta il principio sia del diritto che dell'etica e costituisce la forma dei doveri morali particolari. Esso è dunque la radice comune di *Rechtslehre* e *Tugendlehre* e ciò attraverso cui esse si strutturano e, in quanto tale, costituisce un piano che ho definito “metaetico e metagiuridico” rispetto ai due ambiti della morale. Tale piano contiene gli elementi terminologici e contenutistici primi fondamentali, a partire dai quali è possibile sviluppare delle teorie morali (etica e giuridica) e considerare i diversi modi in cui nell'ambito del particolare le azioni assumono una rilevanza di carattere morale. Riconoscere ciò e assumere tale prospettiva significa individuare nell'etica e nel diritto kantiani la rivoluzione copernicana operata da Kant in ambito pratico: le leggi naturali non determinano l'uomo nell'agire, ma la sua ragione produce i principi che gli consentono di scardinare l'ordine naturale e di istaurarne uno morale, di libertà. Ciò non significa assolutamente che le leggi della natura vengano soppresse o che l'uomo si erga a signore della realtà fenomenica che lo circonda, ma piuttosto che la legislazione autonoma di ragione permette di realizzare nel mondo dato e sulle cui leggi non è possibile incidere, una realtà di libertà, emancipata dal meccanismo del determinismo naturale.

Mi preme sottolineare questo aspetto e, in particolare, il fatto che esso interessa *tanto l'etica quanto il diritto*: anche il sistema giuridico rientra nella causalità libera di ragione e nella pretesa che l'uomo, tramite l'imperativo categorico, agisca da libero. L'ordine prospettato dal diritto non è e non deve essere considerato come un mero meccanismo per garantire a ciascuno la possibilità di raggiungere i propri scopi, la propria felicità: certo, lo spazio di libertà assicurata a ciascuno ha ciò come *conseguenza*, ma non è questo il suo principio fondante. Ne è testimonianza il fatto che il sistema giuridico non è un'insieme di imperativi ipotetici, ma possiede un principio derivante dall'imperativo categorico e un insieme di doveri che si qualificano come

---

<sup>325</sup> *Ivi*, VI 389 (cfr. 239).

imperativi categorici. Il principio fondamentale del diritto risiede piuttosto nel fatto che l’uso esterno della libertà umana sia sano, cioè che avvenga secondo principi autonomi di ragione che permettono la convivenza di diverse libertà, a prescindere dagli scopi soggettivi di ciascuno e dello stato, e nel rispetto del diritto innato che ogni agente in virtù della propria umanità possiede.

Le differenze fondamentali tra *Rechts-* e *Tugendlehre*, che indubbiamente esistono e a cui ho accennato nel corso della mia analisi in riferimento alle tre formule dell’imperativo categorico, non sono assolutamente da ascriversi a un diverso rapporto che intercorre tra esse e al piano “metaetico e metagiuridico”, ma sono dovute ai diversi ambiti di libertà, cui le due dimensioni della morale fanno riferimento: la libertà interna e quella esterna. Un’analisi di questi due ambiti e del loro significato è quindi opportuna per approfondire l’indagine intrapresa. Per questo motivo il punto di vista che ho deciso di adottare nel prossimo capitolo è quello della libertà.

## **Etica e diritto. La prospettiva della libertà**

### **Considerazioni preliminari**

#### **a. Criteri, obiettivi e fasi dell'indagine**

L'analisi svolta fin qui ha messo in luce come diritto ed etica kantiani rappresentino lo sviluppo della speculazione *metaetica* e *metagiuridica* contenuta nelle opere precedenti alla *Metafisica dei costumi*. La prospettiva assunta ha permesso di individuare elementi comuni alla due *Doctrine*, rispondenti alla medesima pretesa di ragione di determinare l'azione umana mediante una legislazione svincolata dalle leggi che dominano il meccanismo naturale del mondo fenomenico. L'analisi che mi accingo ora a introdurre vuole assumere una prospettiva diversa, che permetta di mettere in luce, da un lato, le caratteristiche specifiche delle due *Lehren* e, dall'altro, quelle che le pongono in una correlazione intrinseca. Tale prospettiva, come già accennato in chiusura al primo capitolo è quella della libertà, la cui importanza per la *Metafisica dei costumi* viene messa in evidenza nelle primissime pagine dell'opera, lì dove i doveri morali sono definiti come un insieme di leggi della libertà (*Gesetze der Freiheit*).

Il mio intento in questo capitolo è di pormi dal punto di vista delle diverse libertà d'azione, di quella interna e di quella esterna, nel tentativo di analizzare le peculiarità delle legislazioni che regolano i due ambiti e di individuare le loro differenze specifiche ed eventuali affinità. Poiché, ancora una volta, la trattazione kantiana dei diversi tipi di doveri risulta di difficile comprensione, come nel capitolo precedente mi sono affidata a una lettura incrociata della *Metafisica dei costumi* con altri testi, soprattutto del *Nachlass* kantiano. Gli strumenti maggiormente utilizzati sono stati la *Lezione di*

*filosofia morale*,<sup>326</sup> la *Metafisica dei costumi Vigilantius*, i *Lavori preparatori alla Metafisica dei costumi*. So bene che il valore di questi testi non può essere considerato al pari di quello delle opere date alle stampe, ma, contenendo essi al loro interno le “tracce” della maturazione speculativa kantiana, costituiscono un importante ausilio per la comprensione dei risultati espressi nell’opera del 1797.

L’indagine si comporrà di due momenti. Il primo prenderà in considerazione i doveri di diritto e quelli di virtù e analizzerà i diversi criteri utilizzati dal filosofo di Königsberg per qualificarli e distinguerli. Essi verranno presentati alla luce di due differenze principali tra i tipi di doveri, differenze che permetteranno di assommare a sé numerosi elementi concettuali: la diversità della legislazione e il diverso modo dell’obbligazione. La differenza della legislazione verrà analizzata sulla base di tre aspetti: il movente, la costrizione e il fine. La trattazione del diverso modo dell’obbligazione, invece, permetterà di fare alcune precisazioni semantiche riguardo agli aggettivi con i quali Kant qualificò le *Rechts-* e *Tugendpflichten*: perfetto-imperfetto, stretto-largo, positivo-negativo.

Il secondo momento, invece, si concentrerà su un particolare gruppo di doveri della *Metafisica dei costumi*, cioè sui doveri perfetti verso se stessi (*vollkommen* *Tugendpflichten*), che rappresentano un’anomalia nella divisione kantiana dei doveri. Il sistema dei doveri viene presentato dal filosofo di Königsberg, infatti, come composto da doveri giuridici (doveri di diritto), qualificati come *perfetti* (*vollkommen*), *stretti* (eng) e *negativi*, e da doveri etici (doveri di virtù), diversi dai primi in quanto *imperfetti*, *larghi* e *positivi*. Kant tuttavia inserisce tra questi ultimi un gruppo di doveri *perfetti*; tale inserimento è sempre risultato di difficile comprensione e ha spinto gli studiosi a individuare diversi modelli interpretativi che permettessero di fornirvi una giustificazione.

La mia analisi tenterà di comprendere, innanzitutto, il significato della loro qualificazione come *perfetti*, per verificare la legittimità o meno della loro appartenenza all’etica. Gli interpreti hanno sempre ricondotto l’aggettivo “perfetto” alla facoltà del dovere di determinare il modo e il grado *dell’azione da compiere*; in questo senso, solo un dovere giuridico può essere *vollkommen*, dato che l’etica non si rivolge all’azione, ma alle massime. Se *vollkommen* sta a indicare il fatto che il dovere ordini di compiere

---

<sup>326</sup> Mi riferisco all’*Ethik Kaehler*, già utilizzata nell’analisi del capitolo precedente. Ricordo che lo scritto viene citato secondo l’edizione di Stark, *Vorlesung zur Moralphilosophie*.

un determinato atto, la presenza di doveri perfetti nell’etica non pare quindi legittima. In secondo luogo, tenterò di comprendere la possibilità o meno di interpretare i doveri perfetti di virtù come doveri derivanti dal diritto dell’umanità, diritto cui Kant accenna in apertura alla *Rechtslehre*, ma che esclude dalla sua trattazione.<sup>327</sup>

L’indagine specifica dei doveri morali alla luce della distinzione di due differenti ambiti in cui è possibile far uso della libertà, necessita di una comprensione preliminare del concetto kantiano di libertà in relazione alla struttura dell’azione. Per questo, le due sezioni che compongono il capitolo verranno precedute da una breve, ma il più possibile completa analisi introduttiva di tali concetti.

### **b. La libertà, la struttura dell’azione umana, l’uso interno ed esterno della libertà**

Da un punto di vista kantiano la libertà è imprescindibile per l’azione per tre motivi fondamentali: 1. è condizione di esistenza della *legge* morale universale valida per tutti gli esseri razionali; 2. è condizione dell’*imperativo categorico*, cioè della “traduzione” della legge in una forma comprensibile per l’essere razionale finito e imperfetto che è l’uomo; 3. è condizione dei *doveri particolari* (doveri etici e giuridici). La sua centralità per i principi morali è stigmatizzata dall’espressione con cui i doveri morali stessi vengono indicati da Kant: leggi di libertà. Stante questa espressione, potrebbe sembrare che la libertà rappresenti un aspetto che accomuna *Rechtslehre* e *Tugendlehre*, piuttosto che un elemento di distinzione, e che volerlo assumere come prospettiva di analisi sia una pretesa illegittima che conduce inevitabilmente all’errore. Sennonché, lo stesso Kant indica la libertà come principio di separazione tra la *Dottrina del diritto* e quella *della virtù*:

“Questa distinzione [scil. la distinzione tra la *Dottrina della virtù* e la *Dottrina del diritto*], su cui si fonda in generale anche la somma partizione della *Dottrina dei costumi*, si basa sul fatto che il concetto della libertà, che

---

<sup>327</sup> MS, VI 236 – 238 (cfr. 43 – 45).

è comune ad entrambe, rende necessaria la divisione dei doveri in doveri di libertà esterna ed interna, delle quali solamente l'ultima è etica.”<sup>328</sup>

L'elemento comune alle due *Dottrine* come loro *ratio essendi*<sup>329</sup> costituisce quindi anche il principio della loro separazione. Ciò è dovuto al fatto che, come ampiamente argomentato nel capitolo precedente, la *Metafisica dei costumi*, pur procedendo a priori, non considera la realtà morale in generale, ma ha a che fare con una realtà particolare, legata all'attività dell'arbitrio nella sua produzione di massime per le azioni. In riferimento a ciò, è possibile individuare un uso interno e uno esterno della libertà.<sup>330</sup>

Prima di analizzare il significato dell'espressione “uso interno ed esterno della libertà”, desidero soffermarmi nell'analisi di che cosa significhi “leggi della libertà”, in maniera diversa rispetto al primo capitolo: mentre lì la questione riguardava l'indagine di che cosa Kant indichi con essa e la risposta - imperativi di divieto e di comando, leggi morali – ha permesso di mostrare che i doveri etici e giuridici derivano e incarnano, al tempo stesso, l'imperativo categorico di ragione, qui desidero considerare la domanda “cosa significa leggi *di libertà*”, spostando l'attenzione sul genitivo che accompagna il termine *leggi*. In altre parole, è un genitivo oggettivo o soggettivo? Tali leggi sono prodotte dalla libertà o hanno per oggetto la libertà?

Innanzitutto, bisogna considerare che per Kant la libertà dell'essere razionale finito che è l'uomo si caratterizza in forma negativa e positiva, cioè come indipendenza dalle inclinazioni sensibili e come capacità della ragion pratica di fornire da sé leggi per l'agire alla facoltà di desiderare.<sup>331</sup> Nell'opera del 1797, quest'ultima forma della libertà viene attribuita alla volontà (*Wille*), mentre quella negativa all'arbitrio (*Willkür*).<sup>332</sup> Il concetto kantiano di libertà, positiva e negativa insieme, coincide infatti con quello di “libertà della facoltà di desiderare secondo principi (*Begehrungsvermögen nach Begriffen*)”, che l'uomo, unico tra gli esseri viventi sulla terra ma al pari degli altri esseri razionali, possiede. Tale facoltà tuttavia - che può essere chiamata in generale

---

<sup>328</sup> *Ivi*, VI 406 s. (cfr. 260).

<sup>329</sup> In quanto leggi morali, anche i doveri di diritto e quelli di virtù rientrano in quel rapporto di reciprocità tra legge morale e libertà, per cui la legge è *ratio cognoscendi* della libertà, mentre la libertà è *ratio essendi* della legge morale (KpV, V 4, nota; tr. it., 39).

<sup>330</sup> MS, VI 214 (cfr. 15).

<sup>331</sup> *Ivi*, VI 213 (cfr. 14).

<sup>332</sup> *Ibidem*.

volontà o facoltà volitiva, intendendo con ciò l'insieme di *Wille* e *Willkür*<sup>333</sup> – nell'uomo non vuole se stessa: a differenza degli altri esseri dotati di ragione, caratterizzati da un *Wille* santo che agisce di buon grado secondo principi che esso stesso si dà, quello umano è caratterizzato da una sorta di schizofrenia, per cui la volontà rifiuta le leggi da essa prodotte e tende ad agire seguendo i richiami degli impulsi sensibili. Quella umana non è tuttavia per questo una volontà diabolica,<sup>334</sup> ma è piuttosto caratterizzata da una radicale tendenza al male (*Hang zum Bösen*), inteso come inversione dell'ordine dei moventi e scelta di seguire le inclinazioni sensibili anziché la legge morale.<sup>335</sup>

Perché la libertà sia possibile e realizzabile, è necessaria non solo un'attività legislatrice comune a ogni essere razionale (autonomia), ma anche una presa di distanza dell'arbitrio dalle inclinazioni sensibili, la decisione di seguire il principio morale e la disciplina nel mantenere la decisione presa (autocrazia).<sup>336</sup> In questo senso, la *Freiheit* ha come condizione di possibilità la spontaneità legislatrice razionale e una facoltà di scelta<sup>337</sup> capace di rendersi indipendente dalle inclinazioni sensibili e di accogliere, come fondamento di determinazione, “la forma della validità della massima dell'arbitrio come legge universale.”<sup>338</sup>

Un ulteriore aspetto da sottolineare in relazione alla libertà è la sua non-coincidenza con la *libertas indifferentiae*, cioè con la facoltà di scelta per o contro la legge morale;

---

<sup>333</sup> Volontà e arbitrio, come sottolineato anche da L. W. Beck in *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, The University of Chicago Press, Chicago 1960, pp. 198 – 203, non sono due facoltà volitive, ma rappresentano due funzioni differenti della medesima volontà umana: quella legislatrice e quella esecutrice.

<sup>334</sup> Così scrive Kant nella *Religione entro i limiti della sola ragione*: “Quindi, per fornirci la causa del male morale nell'uomo, la sensibilità contiene troppo poco; giacché essa, eliminando i motivi (*Triebfeder*) che possono derivare dalla libertà, fa dell'uomo un semplice animale; una ragion che dispensi dalla legge morale e, per così dire, perversa (una volontà assolutamente cattiva), contiene invece troppo poco, perché, in tal modo, l'opposizione contro la legge sarebbe elevata a motivo (giacché il libero arbitrio non si può determinare senza alcun motivo) e così si farebbe del soggetto un essere diabolico. *Ma l'uomo non è né l'una né l'altra cosa*” (*Relig.*, VI 35; tr. it., 90, parentesi mia).

<sup>335</sup> *Ivi*, VI 19 – 53 (tr. it., 77 – 104). Sulla questione del male radicale nella natura umana si consideri il testo di F. Chierighin, *Il problema della libertà in Kant*, Pubblicazioni di Verifiche 17, Trento 1981 e di E. Weil, *Das radikale Böse, die Religion und die Moral*, in E. Weil, *Probleme des kantischen Denkens*, Dunker & Humblot, Berlin 2002, pp. 125 - 148.

<sup>336</sup> MS, VI 383 (cfr. 232).

<sup>337</sup> *Power of choice* o *choice* è la traduzione utilizzata da Gregor per rendere in inglese il termine *Willkür*, mentre *will* è la traduzione di *Wille*. Effettivamente, la traduzione del primo termine rispecchia la caratterizzazione dell'arbitrio kantiano, ma ne lascia inespresso un aspetto fondamentale: la *Willkür* non solamente è in grado di scegliere tra i principi razionali e le inclinazioni sensibili, ma rappresenta il potere esecutivo, ciò che mette in atto la legge di ragione.

<sup>338</sup> MS, VI 214 (cfr. 14).

essa viene, piuttosto, caratterizzata come decisione univocamente indirizzata alla legge e a lasciarsi determinare solamente da essa.<sup>339</sup> Ciò è dovuto alla peculiarità della facoltà volitiva umana, che, pur essendo ragion pratica legiferante e al tempo stesso facoltà esecutrice delle leggi prodotte, non riconosce né sé né i principi prodotti autonomamente. La scelta di lasciarsi determinare dalla legge morale coincide quindi con un ritorno a sé della facoltà volitiva e, con ciò, con il riconoscimento della propria capacità legislatrice libera. Non è, dunque, moralmente irrilevante la scelta dei principi che devono determinare l'azione: l'unica scelta tramite cui la facoltà volitiva è capace di essere sé e, solo così, libera è quella per la legge morale, mentre qualsiasi altro tipo di scelta la conduce a una situazione di incapacità e di non-libertà.

Poiché tuttavia la *Willkür* umana è sempre soggetta all'influenza delle inclinazioni sensibili ed è costitutivamente fragile nei confronti del loro potere di attrazione,<sup>340</sup> sono necessari degli imperativi che facciano forza sull'arbitrio perché segua la legge e sia libero. Strettamente legato al concetto di libertà umana è perciò quello di obbligazione (*Verbindlichkeit*), che rende necessaria un'azione e necessita ad essa.<sup>341</sup> La connessione tra libertà e obbligazione trova un'espressione efficace in queste parole della *Vorlesung zur Moralphilosophie*:

“La libertà è, da un lato, quella facoltà che conferisce a tutte le altre facoltà un'utilizzabilità infinita, è il grado sommo della vita, è quella caratteristica che è una condizione necessaria che sta a fondamento di tutte le perfezioni. [...] Se tuttavia prendo in considerazione la libertà presso gli uomini così che non ci sia qui nessun principio soggettivamente necessitante della conformità delle azioni alle regole, ciò non sarebbe libertà. Cosa ne

<sup>339</sup> *Ivi*, VI 226 s. (cfr. 29 s.). L'analisi di Beck sulla *Critica della ragion pratica* (*A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, p. 203) interpreta l'arbitrio come libero sia quando compie il dovere per il dovere, sia quando agisce secondo il principio morale ma in maniera prudenziale, sia quando assume un principio opposto a quello morale. Una tale caratterizzazione della libertà della *Willkür* deriva dal fatto che Beck intende la liberà negativa come spontaneità, ovvero come “facoltà di iniziare una serie causale nella natura”, senza considerare che per Kant tale spontaneità non è neutrale nei confronti della legge morale, ma coincide con la facoltà di iniziare nel mondo fenomenico una serie causale secondo la legge morale stessa.

<sup>340</sup> *Relig.*, VI 29 s. (tr. it., 85).

<sup>341</sup> Nella *Metafisica dei costumi* essa viene definita come “la necessità di un'azione libera sotto un imperativo categorico di ragione” (MS, VI 222; cfr. 24), mentre nella *Lezione di filosofia morale* viene sottolineato il fatto che l'obbligazione non contiene solamente la necessità dell'azione (*Notwendigkeit der Handlung*), ma anche il “fare necessaria l'azione (*Notwendigmachug der Handlung*)” (*Vorlesung*, 29; cfr. 19 s.).

consegue? Se la libertà non viene ristretta da regole obiettive, ne proviene il più grande disordine selvaggio, perché non si sa se l'uomo userà le sue forze per distruggere se stesso e l'intera natura. Presso la libertà posso pensare qualsiasi mancanza di regole, se non viene necessitata obiettivamente; questi motivi necessitanti oggettivamente, che limitano la libertà, devono trovarsi nell'intelletto.”<sup>342</sup>

Veniamo ora alla domanda che ha dato avvio alla riflessione sul concetto kantiano di libertà. Le leggi contenute nella *Metafisica dei costumi* sono in primo luogo *prodotte* dalla libertà, ovverosia dalla ragion pratica pura nella sua attività legislatrice autonoma. In questo senso il genitivo è soggettivo: la libertà produce i doveri etici e quelli giuridici. Al tempo stesso, tuttavia, il genitivo è anche oggettivo: i doveri hanno come oggetto la libertà dell'arbitrio e rappresentano pretese di libertà che la ragion pura pratica muove sui diversi ambiti in cui esso opera. Le leggi scaturenti dalla spontaneità legislatrice di ragione (genitivo soggettivo), in altri termini, sono volte a determinare l'arbitrio negli ambiti in cui si realizza la sua libertà in maniera tale che, nella produzione di massime per le azioni, la *Willkür* assuma come fondamento di determinazione la legge morale (genitivo oggettivo). I doveri morali derivano pertanto dalla libertà della volontà, operano sulla e sono finalizzate alla libertà dell'arbitrio.

L'uso di tale libertà conosce una forma interna e una esterna, rispondenti alla struttura che l'azione umana assume nel pensiero kantiano, struttura, per la verità, mai messa per iscritto da Kant in maniera sistematica, ma comunque ricavabile dai suoi testi di filosofia morale. Per poter comprendere il senso della divisione della libertà in esterna e interna, penso sia rilevante tuttavia tentare di tracciarne un'immagine.<sup>343</sup>

L'azione viene definita come la “determinazione della forza di una sostanza come causa di un determinato accidente.”<sup>344</sup> Non è questa la sede per affrontare le questioni legate ai concetti di sostanza e accidente nella speculazione kantiana; ciò che qui mi preme sottolineare è che nella *Critica della ragion pura* il termine “sostanza” viene indicato come “ciò che non può essere pensato come nient'altro che come soggetto e

---

<sup>342</sup> *Vorlesung*, 177 (cfr. 140 s.).

<sup>343</sup> Sul concetto kantiano di azione si consideri G. Tomasi, *Libertà, ragione e moralità: a proposito del concetto kantiano di azione*, «Verifiche», 15 (1986), pp. 243 – 279.

<sup>344</sup> PM, XXVIII 2.1, 57 s.

che non esiste come nient’altro che come soggetto”. Poiché solamente un essere pensante può esistere “come nient’altro che come soggetto”, solo l’essere pensante esiste come sostanza;<sup>345</sup> la sostanza è, quindi, un soggetto pensante, cui è intrinsecamente legata una causalità.<sup>346</sup> L’uomo, come essere razionale di natura (*vernünftiges Naturwesen*), è una sostanza in possesso di un tipo particolare di causalità: la libertà. La manifestazione fenomenica di tale causalità è costituita dall’azione,<sup>347</sup> che è libera in senso pieno del termine solo se viene determinata da principi prodotti dalla ragione.

Tali principi hanno una valenza universale e rappresentano il fondamento oggettivo secondo cui l’uomo deve agire indipendentemente dai propri fini particolari. La relazione tra la legge e l’azione non è tuttavia immediata, ma mediata, a causa di una scissione tra i *principi secondo cui l’uomo deve agire* e quelli *in base a cui egli effettivamente agisce*, tra leggi e massime. A motivo di ciò, per poter determinare l’azione, è necessario che la legge trovi un modo per avere influenza sui principi soggettivi dell’agire, così che quest’ultima sia qualificabile come libera: solo quando il soggetto assume la legge di ragione come principio di produzione delle massime, l’azione osservabile esternamente è espressione dell’attività legislatrice libera.

In base alla struttura appena schizzata, è possibile notare che l’azione si compone di due elementi: quello dell’assunzione di un principio soggettivo in base a cui agire e quello dell’atto vero e proprio osservabile fenomenicamente. Essi sono due tipi diversi di azione e riguardano due usi differenti della libertà, il primo interno, il secondo esterno. L’individuazione di due diverse forme di azione e di libertà non implica tuttavia l’esistenza di una separazione invalicabile che li svincola l’una dall’altra, poiché nell’agire concreto queste diverse forme sono intrecciate tra di loro: ogni azione osservabile esternamente ha alle sue spalle la scelta di un principio soggettivo sulla cui base agire, e ogni azione interna ha una manifestazione fenomenica.<sup>348</sup> Essi sono,

---

<sup>345</sup> KrV, B 411 (tr. it., 603); a riguardo si consideri anche *Proleg.*, IV 335 (tr. it., 187).

<sup>346</sup> PM, XXVIII 2.1, 57 s.

<sup>347</sup> *Idee*, VIII 17 (tr. it., 22).

<sup>348</sup> Mi discosto dall’interpretazione di Tomasi, *Libertà, ragione e moralità: a proposito del concetto kantiano di azione*, p. 258, secondo cui l’agire fenomenico non sarebbe altro che il modo di apparire della volontà e del suo carattere, la manifestazione di che tipo di uomo l’individuo decida di essere. La scissione tra la massima dell’azione e il modo in cui l’azione si realizza fenomenicamente è tale, per Kant, che l’azione non può dire quale sia la massima dell’agente: se, certo “l’omicidio fa del suo autore un omicida”, un atto di beneficenza non fornisce alcuna garanzia sul fatto che il soggetto sia realmente

dunque, due momenti diversi ma contemporanei dell’agire in generale. Chi è in grado di considerarli isolatamente è lo sguardo del filosofo che si interroga sull’agire e sui suoi principi e, nel tentativo di portare l’analisi in profondità, ne separa le componenti e le indaga mettendone in evidenza gli elementi moralmente rilevanti.

Penso che questo sia un elemento importante per l’analisi dei diversi tipi di libertà e delle due legislazioni morali che li riguardano: la scelta kantiana di attribuire alla libertà il ruolo di principio di distinzione dei doveri coincide a mio parere con l’individuazione di due differenti punti di vista, dai quali considerare l’agire e fornirvi leggi. La libertà esterna è lo spazio che viene spalancato dai rapporti reciproci tra gli uomini. Essa riguarda un insieme di soggetti indipendenti nei confronti di una volontà necessitante, costretti dagli altri a niente di più di ciò cui essi stessi reciprocamente possono costringere, dotati della facoltà di essere signori di se stessi e di fare agli altri ciò che non va a detimento del loro (la libertà come diritto innato).<sup>349</sup> Nelle loro relazioni reciproche, tali soggetti hanno influenza gli uni sugli altri<sup>350</sup> e il diritto interviene nel conferire una *forma* a tale influsso reciproco, in modo che le diverse libertà individuali coesistano secondo leggi universali.<sup>351</sup> La caratteristica dell’ “essere esterno” riguarda le azioni con cui la *Dottrina del diritto* ha a che fare, il soggetto che impone le leggi e il tribunale che interviene a giudicare in caso si verifichi una loro violazione. La *Rechtslehre* è, infatti, l’insieme delle leggi per le azioni che possono essere imposte da un attore esterno al soggetto e su cui un giudice altro rispetto alla coscienza dell’agente può esprimere la propria sentenza.

La libertà interna si riferisce, invece, al principio secondo cui le azioni vengono compiute e al fine che l’agente assume nelle proprie massime; tale attenzione si esprime attraverso il comando di un fine oggettivo di ragione, capace di contrastare i diversi fini forniti dalle inclinazioni naturali e di portare l’agente ad agire secondo leggi razionali.<sup>352</sup> Come già esposto nel capitolo precedente, esso è rappresentato dall’uomo e si traduce in due *fini che sono al tempo stesso doveri*, la propria perfezione e la felicità altrui. La caratteristica dell’ “essere interno” interessa, nella *Tugendlehre*, l’atto di

---

benevolo e quindi virtuoso, o si comporti in tal modo per ottenere fama o riconoscimento, quindi spinto da un principio egoistico.

<sup>349</sup> MS, VI 237 s. (cfr. 44 s.).

<sup>350</sup> *Ivi*, VI 230 (cfr. 34).

<sup>351</sup> Il diritto viene infatti definito come “la quintessenza delle condizioni sotto cui l’arbitrio dell’uno può essere unito insieme all’arbitrio dell’altro secondo una legge universale di libertà” (*Ivi*, VI 230; cfr. 34 s.).

<sup>352</sup> *Ivi*, VI 380 s. (cfr. 228 s.).

assunzione del fine, che non può essere osservato esternamente ma accade nel soggetto, i doveri di virtù, che il soggetto stesso si impone mediante un atto di autocostruzione (*Selbstzwang*), e, infine, l'istanza di fronte a cui l'agente deve rendere ragione in caso di trasgressione del dovere, ovvero il tribunale interno, la coscienza.

Presentati i due ambiti d'uso della volontà, procederò ora all'analisi dei doveri giuridici ed etici, secondo lo schema esposto nell'introduzione.

## **I Sezione**

### **Doveri di diritto e doveri di virtù. Tra separazione e coimplicazione**

#### **I. 1. Doveri di diritto e doveri di virtù, criteri di distinzione**

La distinzione tra doveri etici e giuridici, che si rivolgono ai due diversi tipi di libertà appena analizzati, avviene in base a dei criteri particolari, la cui combinazione permette a Kant di individuare due differenti angoli visuali, da cui considerare l'azione e fornirvi leggi. Nella *Metafisica dei costumi* tali criteri sono presentati in quest'ordine:

1. i doveri di diritto sono leggi per l'uso esterno della libertà, quelli etici per l'uso interno di essa;
2. le *Rechtspflichten* sono doveri per le azioni, le *Tugendpflichten* si riferiscono, invece, alle massime delle azioni;<sup>353</sup>
3. l'accordo con i doveri giuridici si chiama *legalità*, quello con i doveri etici *moralità*;<sup>354</sup>
4. la legislazione etica pretende che il movente dell'azione sia l'idea del dovere, mentre quella giuridica astrae dalla considerazione del movente.<sup>355</sup> La differenza fondamentale tra i due tipi di doveri risiede nel diverso *modo della legislazione*;<sup>356</sup>
5. i doveri di diritto si riferiscono alla *forma* delle azioni, quelli di virtù alla *materia*; in questo senso
6. i concetti legati alle due legislazioni sono rispettivamente quello di costrizione (*Zwang*)<sup>357</sup> e di fine (*Zweck*);<sup>358</sup>
7. i doveri etici sono quelli che non possono essere esterni, i doveri giuridici sono quelli che invece possono *anche* esserlo;<sup>359</sup>
8. il principio sommo del diritto è una proposizione che deriva analiticamente dalla libertà esterna, mentre quello etico è sintetico.<sup>360</sup>

---

<sup>353</sup> MS, VI 388 s. (cfr. 239 s.).

<sup>354</sup> *Ivi*, VI 214 e 219 (cfr. 15 e 21).

<sup>355</sup> *Ivi*, VI 218 s. (cfr. 19 s.).

<sup>356</sup> *Ivi*, VI 220 (cfr. 22).

<sup>357</sup> *Ivi*, VI 231 – 233 (cfr. 36 – 38).

<sup>358</sup> *Ivi*, VI 381 (cfr. 229).

<sup>359</sup> *Ivi*, VI 220 (cfr. 22).

9. i doveri di diritto sono di obbligazione stretta, quelli etici sono di obbligazione larga e proprio perciò sono chiamati doveri imperfetti.<sup>361</sup> I due tipi di *Pflichten* differiscono anche per un diverso *modo dell'obbligazione*.

Seguendo le caratteristiche esposte nell'elenco, è possibile sostenere in generale che le *Rechtpflichten* si riferiscono all'uso esterno della libertà, all'azione e alla sua forma e ordinano in maniera stretta e perfetta tramite una costrizione esterna al soggetto; essi sono pertanto *stretti* e *perfetti*. Le *Tugendpflichten* sono invece legate all'uso interno della volontà, riguardano la massima dell'azione - ovverosia che il dovere diventi non solo ciò a cui l'agente è obbligato, ma anche il motivo per cui esso agisce - e comandano l'assunzione nella massima di un fine oggettivo. Tale comando viene esercitato in maniera larga e imperfetta, cosicché i doveri etici sono qualificati come larghi e imperfetti.<sup>362</sup>

Tuttavia Kant, a dispetto di questa classificazione, presenta la *Tugendlehre* come composta di doveri non solo imperfetti ma anche perfetti, producendo nella *Dottrina dei doveri* un'anomalia che, per essere compresa, necessita un'analisi dei termini in questione. Tale anomalia mi spinge a pensare che non sia possibile individuare nella speculazione kantiana un'identificazione univoca tra *Rechtpflicht* - dovere stretto - dovere perfetto, da un lato, e *Tugendpflicht* - dovere largo - dovere imperfetto, dall'altro. Ma procediamo con ordine.

Nell'analisi che segue, presenterò i criteri assunti da Kant nella *Metafisica dei costumi* alla luce di due differenze tra doveri di diritto e doveri di virtù che permettono di assommare in sé numerosi elementi concettuali:

1. la diversità della legislazione,
2. il diverso modo di obbligazione.

---

<sup>360</sup> *Ivi*, VI 396 s. (cfr. 247 s.).

<sup>361</sup> *Ivi*, VI 390 (cfr. 240).

<sup>362</sup> *Ibidem*.

## I. 2. La diversità della legislazione

Il primo criterio di distinzione tra etica e diritto è costituito dalla differenza di legislazione, differenza riconducibile a tre elementi che, in diverso modo, compaiono all'interno delle due *Dottrine*: il movente (*Triebfeder*), la costrizione (*Zwang*) e il fine (*Zweck*). Analizziamo il significato di questo criterio e i suoi elementi.

### I. 2. a. La *Triebfeder*

“Ad ogni legislazione (sia che essa prescriva azioni interne o esterne, e queste o a priori attraverso la semplice ragione, oppure attraverso l'arbitrio di un altro) appartengono due parti: in primo luogo la legge, che rappresenta obiettivamente come necessaria l'azione che deve accadere, cioè che rende l'azione dovere; in secondo luogo un movente, che lega soggettivamente il fondamento di determinazione dell'arbitrio all'azione con la rappresentazione della legge; perciò questa è la seconda parte: che la legge rende il dovere movente. [...] Ogni legislazione può dunque essere diversa in rapporto al movente”.<sup>363</sup>

Kant concepisce ogni legislazione morale, di qualsiasi tipo sia, come costituita da legge (*Gesetz*) e movente (*Triebfeder*): la prima comanda l'azione come dovere, il secondo unisce nel soggetto il fondamento di determinazione dell'arbitrio con la rappresentazione della legge. Tale articolazione è comprensibile alla luce della distinzione tra il principio di determinazione oggettivo e quello soggettivo dell'azione, presente nella speculazione morale kantiana in maniera esplicita a partire della *Fondazione della metafisica dei costumi*.<sup>364</sup> I due diversi principi prendono qui il nome di motivo (*Bewegungsgrund*) e di movente (*Triebfeder*) e stanno a indicare “il fondamento oggettivo del volere” e “il fondamento soggettivo del desiderare”, ciò che

---

<sup>363</sup> MS, VI 218 (cfr. 19 s.).

<sup>364</sup> Precedentemente all'opera del 1785 i due termini non conoscevano una distinzione rigorosa. Nella *Vorlesung zur Moralphilosophie*, ad esempio, Kant distingue tra il principio del giudizio morale (*principium der Diudication*) e il principio dell'esecuzione (*principium der Execution* o *Triebfeder*): il primo risiede nell'intelletto, il secondo nel cuore e coincide con il sentimento morale. Il principio del giudizio rappresenta il motivo oggettivo in base a cui avviene l'azione: “L'intelletto è la facoltà della regola delle nostre azioni. Se queste concordano con la legge universale, allora concordano anche con l'intelletto e hanno motivi (*BewegungsGründe*) dell'intelletto.” Il sentimento morale, invece, coincide con la facoltà di essere affetti dal giudizio morale e si verifica quando l'azione avviene effettivamente in base al giudizio sull'azione e solamente esso definisce la bontà o malvagità di un'azione (*Vorlesung*, 55 – 73; cfr. 42 - 53). I due termini vengono presentati con lo stesso significato di quello che verrà loro poi attribuito nella *Fondazione* e nella seconda *Critica*. Tuttavia, nel corso della lezione, Kant utilizza i termini *Triebfeder* e *Bewegungsgrund* in maniera differente: con il primo indica, nella maggior parte dei casi, gli impulsi sensibili, mentre con il secondo il principio soggettivo di esecuzione dell'azione.

determina qualsiasi volontà razionale ad agire e ciò che spinge effettivamente la facoltà volitiva umana all'azione.

La separazione tra il principio di determinazione oggettivo e quello soggettivo ha la sua origine in relazione all'esistenza della “volontà di un essere la cui ragione non è già per sua natura necessariamente conforme alla legge oggettiva.”<sup>365</sup> Per questo particolare tipo di volontà, cioè per quella umana, il riconoscimento razionale del dovere non è un motivo sufficiente per compierlo, ma è necessaria la spinta di elementi di altra natura. Tale spinta viene fornita dal movente, principio di esecuzione dell'azione che, grazie alla sua soggettività, permette la realizzazione della legge morale. È bene sottolineare che il richiamo alla soggettività non implica una “caduta” della filosofia morale kantiana nell'empiria e l'assunzione di elementi patologici e contingenti, ma esprime la presa in considerazione degli elementi che fanno parte del soggetto morale umano e della sua facoltà volitiva in generale.

Nella *Metafisica dei costumi* quest'ultima viene definita come una facoltà di desiderare secondo concetti (*Begherungsvermögen nach Begriffen*), o facoltà di fare o non fare a piacimento (*Vermögen nach Belieben zu tun oder zu lassen*), il cui fondamento di determinazione all'azione si trova nella facoltà di desiderare stessa, non nell'oggetto cui l'azione è direzionata. Poiché, secondo Kant, “il desiderare (*das Begehrn*) è sempre legato per prima cosa al piacere o al dispiacere”,<sup>366</sup> la facoltà volitiva umana non è concepibile come estranea a una certa forma di piacere o dispiacere; ciò, però, non nel senso che il piacere è causa della determinazione della volontà umana, ma l'effetto.<sup>367</sup>

Questa relazione assume un ruolo particolarmente importante nella *Critica della ragion pratica*, dove viene sottolineata la necessità che la morale non fornisca alla volontà umana esclusivamente un principio di determinazione oggettivo (la legge morale nella forma dell'imperativo categorico), ma anche un fondamento di determinazione soggettivo, un movente appunto, in grado di muovere il soggetto a compiere non solo ciò che letteralmente dice la legge, ma anche ad agire in conformità

---

<sup>365</sup> KpV, V 72 (tr. it., 161).

<sup>366</sup> MS, VI 211 (cfr. 11).

<sup>367</sup> Sulla stessa linea interpretativa si trovano L. W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*; R. McCarty, *Motivation and Moral Choice*, «Kant-Studien», 85 (1994), pp. 15 – 31; L. M. Grenberg, *Feeling, Desire and Interest in Kant's Theory of Action*, «Kant-Studien», 92 (2001), pp. 153 – 179.

allo spirito di essa. Ciò viene individuato in un particolare tipo di sentimento: quello del rispetto per la legge (*Achtung für das Gesetz*), che nasce dall'incontro tra la legge morale e la volontà umana. Propriamente detto, alla luce della separazione operata nella *Metafisica dei costumi* ma non presente nella seconda *Critica*, in tale incontro è chiamato in gioco l'arbitrio, non la volontà: il *Wille* coincide infatti con la ragion pratica e conosce unicamente il fondamento di determinazione oggettivo, rappresentato dalla legge da esso stesso prodotta, mentre l'arbitrio è costitutivamente sia determinabile dalla legge che influenzabile dalle inclinazioni sensibili. Per farvi presa, la legge non può unicamente affidarsi a un principio di carattere razionale-oggettivo, ma necessita di un principio che abbia influenza su ciò che di soggettivo caratterizza l'arbitrio: la sua apertura alla sensibilità.

L'intervento operato sulla sensibilità umana è duplice: la legge umilia il principio dell'amor di sé, l'egoismo, che ciascun essere umano possiede e che coincide con la tendenza a lasciarsi determinare dalle inclinazioni sensibili; il dispiacere prodotto non è fine a se stesso, ma è correlato, anzi è un tutt'uno con un sentimento di piacere derivante dalla consapevolezza, nell'uomo, della propria origine soprasensibile, del proprio essere autore della medesima legge morale che lo umilia. Piacere e dispiacere insieme costituiscono il rispetto per la legge morale, sentimento di origine razionale e non patologica poiché la causa della sua determinazione risiede nella legge di ragione. Tale sentimento non è poi di carattere estetico, ma pratico e la sua caratteristica fondamentale risiede nel suo legame con l'azione e con un certo tipo di attività umana.

Questo aspetto può essere spiegato alla luce di un confronto con il sentimento estetico del sublime (*Erhaben*), posto dallo stesso Kant in relazione al rispetto per la legge.<sup>368</sup> I due sono accomunati dalla non-patologicità della loro origine e dalla presenza, in essi, di un polo negativo (*Unlust*) e di uno positivo (*Lust*); i concetti in questione sono inoltre universali e necessari e propri di un essere limitato, qual è l'uomo. Sublime e rispetto sono caratterizzati dalla medesima dinamica: l'esperienza della propria limitatezza risveglia nel soggetto umano, da un lato, la consapevolezza della propria finitudine, dall'altro, quella della propria non riducibilità al finito e al sensibile e dell'appartenenza ad un ordine diverso da quello fenomenico. In questo

---

<sup>368</sup> KU, V 257; tr. it., 169.

modo l'uomo acquisisce una concezione di sé che trascende il suo essere *homo phaenomenon*, e lo qualifica come *homo noumenon*.<sup>369</sup>

Come il sentimento del sublime, anche il rispetto non schiaccia l'uomo sotto il peso della sublimità della legge, ma, a differenza dell'*Erhaben*, la *Achtung* non si limita a *far percepire* la propria appartenenza a una realtà altra rispetto a quella sensibile: il rispetto per la legge risveglia nell'individuo la consapevolezza di essere lo stesso autore della legge che lo umilia nella propria fenomenicità. La consapevolezza della propria attività legislatrice universale produce una seconda attività tramite cui il soggetto si autotrascende: egli matura un “interesse pratico per l’azione”<sup>370</sup> ed è spinto ad agire in base alla legge morale, dando così origine ad una serie di azioni che non seguono, almeno non nella loro determinazione, l’ordine naturale. Il rispetto per la legge, pertanto, come effetto del prodotto dell’attività legislatrice di ragione e come spinta all’azione, si dimostra come intimamente legato all’attività umana tanto nella sua origine quanto nelle sue conseguenze.

Esiste un ulteriore elemento che lega la *Achtung* all’attività umana: l’umiliazione prodotta dalla legge sulle inclinazioni non nasce dall’esperienza di una limitatezza costitutiva del soggetto, come avviene per l’immaginazione nel sublime, ma è l’effetto di una limitazione *imposta* dalla legge di ragione sulle inclinazioni naturali, di una vera e propria attività di *costrizione*.<sup>371</sup> A causa della fragilità connaturata all'uomo e della sua incapacità di seguire una volta per tutte il principio oggettivo, tale costrizione non può cessare: il rispetto viene provato da un animo naturalmente predisposto ad essere affatto dal concetto del dovere,<sup>372</sup> ma in cui la predisposizione naturale necessita di un

---

<sup>369</sup> KU, V 257 - 260; tr. it., 195 - 201, e KpV, V 74 s.; tr. it. 163 s.

<sup>370</sup> GMS, IV 413 nota (tr. it., 59). Nella *Fondazione* l’interesse viene definito come “la dipendenza da principi della ragione di una volontà determinabile in modo contingente” e l’interesse pratico viene qualificato come una presa di interesse per l’azione, senza tuttavia agire per interesse.

<sup>371</sup> Penso sia significativo, a riguardo, considerare i termini utilizzati da Kant per indicare il limite proprio dei due sentimenti: nel caso dell’immaginazione si parla infatti di *Grenzen*; esempio dell’uso di questo termine è il seguente passo della *Critica del giudizio*: “ci sentiamo nell’animo esteticamente chiusi entro limiti (fühlen wir uns im Gemüth als ästhetisch in Gränzen eingeschlossen)” (KU, V 259; tr. it., 201). Per indicare il limite delle *Neigungen* il termine utilizzato è, invece, *Schrank*, come testimonia questo passo della *Critica della ragion pratica*: “Ora all’amor proprio la ragion pura pratica reca semplicemente offesa, perché limita (*einschränkt*) questo, in quanto si fa sentire in noi naturalmente e prima della legge morale, alla condizione di andare d’acordo con questa legge” (KpV, V 73; tr. it., 163). I due termini stanno ad indicare due diversi tipi di “limiti”: il primo infatti esprime dei confini che non chiudono definitivamente, ma che permettono di lanciare uno sguardo al di fuori di essi, il secondo indica invece un limite invalicabile, oltre il quale l'uomo non può assolutamente andare.

<sup>372</sup> MS, VI 399 – 403 (cfr. 250 – 255). Per una breve esposizione del ruolo svolto dalla sensibilità umana nell’agire morale si consideri A. Reath, *Kant’s Theory of Moral Sensibility*, «Kant-Studien», 80 (1989),

continuo esercizio e di una sempre rinnovata lotta contro ciò che porta a non assumere la legge come fondamento di determinazione.<sup>373</sup> Ciò assume una particolare rilevanza per la legislazione morale: il rispetto non è semplicemente un sentimento che può o non può essere suscitato nell'agente nell'entrare in contatto con la legge, ma un vero e proprio principio di determinazione, pur valido solamente per il soggetto umano, che la legislazione deve fornire oltre al principio oggettivo per essere eseguita. Data la fragilità umana e la necessità che l'agente morale sia costantemente costretto, tale principio non può essere mai omesso.

L'articolazione, tratteggiata nell'*Introduzione alla Metafisica dei costumi*, della legislazione morale in legge e movente (detto nei termini del periodo critico, in principio oggettivo e soggettivo di determinazione) risponde a questa necessità. È significativo notare come tale composizione sia attribuita tanto all'etica quanto al diritto: in entrambe le *Dottrine* la legge di ragione necessita di uno “sprone” che spinga l'arbitrio umano ad agire in base ad essa. L'indicazione fornita da Kant, secondo cui le due *Lehren* si differenzierebbero in base al movente (*Triebfeder*), complica tuttavia il quadro di analisi: sembrerebbe che la differenza tra diritto ed etica consista nel fatto che, mentre il primo non prende in considerazione il principio di determinazione soggettivo e ne permette altri, oltre al rispetto della legge, la peculiarità dell'etica consiste nella determinazione del movente morale.

Per sciogliere questa difficoltà interpretativa è bene fare alcune precisazioni. Innanzitutto, che il diritto non si occupi del fatto che l'idea del dovere sia il movente dell'azione, non implica l'inclusione di altri fondamenti di determinazione oggettiva

---

pp. 284 - 302; N. Sherman, *Making a Necessity of Virtue. Aristotle and Kant on Virtue*, Cambridge University Press, Cambridge 1997; A. Ponchio, *Quando l'universale incontra il soggettivo. Finalità ed emozioni nel pensiero etico di Kant*, in *Rileggere l'etica tra contingenza e principi*, a cura di I. Tolomio, Cleup, Padova 2007, pp. 221 – 233.

<sup>373</sup> MS, VI 380 (cfr. 228 s.). Riguardo la concezione kantiana della virtù, si faccia riferimento a W. E. Schaller, *Kant on Virtue and Moral Worth*, «The Southern Journal of Philosophy», 15 (1987), pp. 559 - 573; J. B. Schneewind, *Autonomy, Obligation and Virtue: An Overview of Kant's Moral Philosophy*, in P. Guyer (ed. by), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, pp. 309 - 341; M. J. Gregor, *Kant on Obligation, Right, and Virtue*, «Jahrbuch für Recht und Ethik», 1 (1993), pp. 69 - 102; O. O'Neill, *Kant's Virtues*, in R. Crisp (ed. by), *How Should One Live? Essays on the Virtues*, Oxford University Press, Oxford 1996, pp. 77 - 97; R. N. Johnson, *Kant's Conception of Virtue*, «Jahrbuch für Recht und Ethik», 5 (1997), pp. 365 - 387; A. M. Esser, *Eine Ethik für Endliche. Kants Tugendlehre in der Gegenwart*, Frommann - Holzboog, Stuttgard – Bad Canstatt 2004; A. Ponchio, *La dimensione agonica e umana della virtù nella Metafisica dei costumi di Kant*, «Studia Patavina», 54 (2007), pp. 135 – 161; M. Betzler (edit. by), *Kant's Ethics of Virtue*, Walter de Gruyter, Berlin – New York 2008; T. E. Hill Jr., *Kantian Virtue and 'Virtue Ethics'*, in *ibidem*, pp. 29 – 58; M. Baron, *Virtue Ethics, Kantian Ethics, and the "One Thought Too Many"*, in *ibidem*, pp. 245 – 277.

oltre alla legge: come è stato ampiamente sottolineato e analizzato nel capitolo precedente, la legge giuridica è legge morale e, in quanto tale, prevede che il soggetto agisca autonomamente, cioè secondo la legge prodotta dalla propria ragion pratica. Il fatto che le due legislazioni si differenzino in rapporto al movente, e non alla legge, ne è testimonianza.<sup>374</sup> Riguardo alla *Triebfeder*, il testo del 1797 presenta alcune particolarità: mentre nella *Critica della ragion pratica* era stata identificata unicamente col rispetto per la legge, qui Kant presenta due tipi di moventi, quello interno, la *Achtung*, e quello esterno, la costrizione (*Zwang*), il primo appartenente alla legislazione etica, il secondo a quella giuridica.<sup>375</sup>

Entrambe le legislazioni forniscono dunque all'agente un movente e ciò riguardo a cui differiscono non consiste nella sua presenza o meno, quanto nel tipo di *Triebfeder* cui fanno riferimento: mentre i doveri di virtù prevedono che l'idea del dovere muova internamente il soggetto all'azione, quelli di diritto individuano lo sprone ad agire secondo la legge in qualcosa di esterno rispetto al soggetto stesso. Per i *Rechtspflichten* il riferimento al movente interno non è *rilevante* né per determinare l'individuo né per definire un'azione giusta o sbagliata secondo le leggi del diritto. Significativa dal punto giuridico è, piuttosto, la possibilità di una costrizione esterna, che garantisca l'osservanza della legge e la conformità ad essa dell'azione. La legislazione giuridica comanda, pertanto, che il soggetto agisca avendo come fondamento di determinazione oggettivo la legge, lascia indeterminato il principio soggettivo interno e ne individua uno esterno, lo *Zwang*; quella etica, invece, ordina che il fondamento oggettivo di determinazione e quello soggettivo si identifichino.<sup>376</sup>

---

<sup>374</sup> Nella prospettiva kantiana, infatti, come “legge” (*Gesetz*) non è definito qualsiasi principio di azione, ma esclusivamente quello che abbia carattere di incondizionatezza, necessità, oggettività e universalità: l'imperativo categorico. Gli altri imperativi, dell'abilità e della prudenza, non forniscono che mere regole (*Regeln*) o consigli (*Ratschläge*) (GMS, IV 416 – 417; tr. it., 63 - 67). Il fatto, dunque, che nelle due legislazioni Kant individui la legge come elemento costitutivo, indica la categoricità degli imperativi etici e giuridici.

<sup>375</sup> Ciò viene espresso da Kant anche nella *Vorlesung zur Moralphilosophie* con queste parole: “Tutte le obbligazioni, i cui motivi siano soggettivi o interni, sono obbligazioni etiche. Tutte le obbligazioni, i cui motivi siano oggettivi o esterni, sono in senso stretto giuridiche; le prime sono obbligazioni del dovere, le altre obbligazioni della costrizione. La differenza tra diritto ed etica non risiede nel modo dell'obbligazione, ma nei motivi a soddisfare l'obbligazione” (*Vorlesung*, 51; *cfr.* 38).

<sup>376</sup> Scrive Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, pp. 179 – 180 a riguardo: “la legislazione giuridica non è una legislazione etica dimezzata, no, il punto di distinzione risiede nella sostituzione del movente interno con il movente esterno. La legislazione giuridica, cioè, *rinuncia* a fornire una norma per la modalità del compimento della legge” (corsivo mio).

Mi preme sottolineare che il rapporto tra diritto e movente interno è da intendersi nel senso di una *non rilevanza*. In questo senso, il fatto che venga lasciato al soggetto lo spazio di assumere qualsiasi principio di esecuzione desideri, non significa che il diritto *fornisca* altri fondamenti di determinazione soggettiva interna: ciò sarebbe inconcepibile da un punto di vista kantiano perché, in questo modo, i doveri di diritto, che sono leggi morali, diventerebbero un insieme di imperativi della prudenza.<sup>377</sup> La prospettiva giuridica semplicemente non considera la *innere Triebfeder* e si concentra sulla prestazione del soggetto, su ciò che egli fenomenicamente fa. La legislazione etica invece concentra la propria attenzione su ciò che spinge internamente l'uomo ad agire, senza accordare al suo effetto fenomenico una particolare rilevanza. In questo senso, mentre i doveri di diritto possono essere chiamati “doveri di prestazione”, quelli di virtù sono “doveri della *Gesinnung*”: i primi vengono portati a compimento quando viene compiuta l’azione ordinata da essi, “sia che le *Gesinnungen* siano conformi o contrarie, sia che si serva l’autorità volentieri o contro voglia”; i doveri di virtù, invece, sono compiuti quando ci si “prende cura della seria *Gesinnung* di eseguirlo appieno, anche se non se ne è capaci.”<sup>378</sup>

La diversa rilevanza assunta nelle due *Dottrine* dal movente interno implica che la bontà dell’azione non dipende tanto dalla sua conformità esteriore alla legge, ma dal fatto che l’idea del dovere ne sia il movente; la sua giustezza non fa invece riferimento all’intenzione dell’agente, ma all’obbedienza esterna alla legge. Questa differenza è espressione di un legame esistente tra le due legislazioni e la coppia concettuale legalità-moralità (*Legalität-Moralität*):<sup>379</sup> l’accordo con la legislazione etica viene infatti indicato da Kant come *moralità*, mentre quello con la legislazione giuridica *legalità*.<sup>380</sup> Tale relazione non è tuttavia da scambiarsi per un’identificazione univoca tra etica e moralità, da un lato, e diritto e legalità, dall’altro.<sup>381</sup> Per comprendere ciò è necessario analizzare il significato dei due concetti appena introdotti.

Nella *Critica della ragion pratica* la legalità è definita “conformità dell’azione alla legge”, qualsiasi sia il movente del soggetto, e la moralità “conformità alla legge a

<sup>377</sup> GMS, IV 414 – 420 (tr. it., 59 – 73).

<sup>378</sup> VMS, XXIII 251.

<sup>379</sup> MS, VI 219 (cfr. 21).

<sup>380</sup> *Ivi*, VI 214 (cfr. 15).

<sup>381</sup> In particolar modo si consideri Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, pp. 175 – 180 e Höffe, »*Königliche Völker*«, pp. 105 – 118.

motivo della legge stessa”.<sup>382</sup> La separazione tra moralità e legalità è presentata, oltre che nella seconda *Critica*, anche in numerose *Reflexiones* precedenti ad essa, la cui analisi mi ha permesso di individuare un triplice significato espresso dai termini in questione. I due concetti indicano:

1. due *elementi* separabili nella considerazione della legge morale,
2. due *possibilità di realizzare la conformità alla legge*,
3. due *accordi dell'azione con le due diverse forme di legislazione*.

I due elementi separabili nella valutazione della legge sono la “lettera della legge” (*litera legis*,<sup>383</sup> *Buchstabe des Gesetzes*<sup>384</sup>), ovverosia l’azione prescritta dal comando morale (ad esempio, non rubare), e “l’anima della legge” (*anima legis*,<sup>385</sup> *Geist des Gesetzes*<sup>386</sup>), cioè il motivo morale (non rubare a motivo del dovere di non rubare). Le possibilità di realizzazione della legge sono rappresentate da un agire secondo la lettera della legge (compiere semplicemente l’azione prescritta) e da un agire non solo secondo la lettera, ma anche in conformità allo spirito della legge.<sup>387</sup> Gli accordi dell’azione con le diverse legislazione consistono nel fatto che *legalità* è indicata come l’accordo con i doveri di diritto, *moralità* con quelli di virtù.

Il termine *legalità*, pertanto, qualifica a) un aspetto della legge (l’azione verificabile fenomenicamente), b) un atteggiamento soggettivo ben definito (agire in conformità ad essa, senza assumerla come motivo della propria azione), c) l’azione conforme ad un determinato tipo di doveri, i *Rechtspflichten*. *Moralità*, dal canto suo, esprime a) l’anima della legge morale, il suo senso più profondo, b) la *Gesinnung* di agire secondo la legge a motivo della legge stessa, c) l’azione conforme ai doveri di virtù.

Alla luce di tale distinzione, è possibile individuare tre forme di *legalità*: in primo luogo quella che riguarda la conformità dell’azione alla legge (indipendentemente dal tipo di legge con cui si ha a che fare), cioè la forma esterna dell’agire verificabile intersoggettivamente e che si qualifica in maniera positiva rispetto all’ “essere contrario alla legge” (*Gesetzmäßigkeit versus Geseztwidrigkeit*); in seconda istanza, una forma di legalità è legata all’atteggiamento del soggetto nel compimento del dovere

---

<sup>382</sup> KpV, V 71 (tr. it., 161).

<sup>383</sup> *Vigilantius*, XXVII 2.1, 533.

<sup>384</sup> KpV, V 152 (tr. it., 299 – 301).

<sup>385</sup> *Vigilantius*, XXVII, 2.1, 533.

<sup>386</sup> KpV, V 152 (tr. it., 301).

<sup>387</sup> *Ivi*, V 71 (tr. it., 161).

(*Pflichterfüllungshaltung*)<sup>388</sup> e si caratterizza negativamente rispetto alla moralità; e infine “legalità” significa anche conformità a una specifica classe di doveri (quelli di diritto), che muovono nei confronti del soggetto una richiesta ben determinata (agire in base alla “lettera” della legge). Allo stesso modo, sono riconoscibili tre significati di moralità: il primo esprime l’adeguatezza dell’azione tanto alla lettera quanto allo spirito della legge; il secondo indica l’atteggiamento soggettivo che fa propria la motivazione di agire a motivo del dovere; il terzo consiste nell’accordo dell’azione con i doveri di virtù.

Il fatto che l’etica sia legata alla moralità e il diritto alla legalità non implica che le due legislazioni siano in relazione a tutti i significati di questi due concetti. L’ambito del diritto e la specificità del suo comando sono strettamente legati al primo significato del termine *Legalität*, ovverosia all’ordine che l’azione sia conforme alla “lettera” della legge. In questo senso, i doveri giuridici conferiscono all’azione una *forma*, implicante l’accordo con una volontà sovraindividuale, una certa pubblicità delle leggi e una dimensione di vicendevole costrizione. Ciò non significa che il diritto sia legato al secondo tipo di legalità, cioè al rapporto soggettivo tra la massima dell’azione e la legge: l’atteggiamento del soggetto nei confronti della legge non è infatti cosa che possa essere imposta dall’esterno, ma deriva dalla sua scelta libera. Tale atteggiamento riguarda la libertà interna, che si trova al di là delle possibilità di determinazione della legge giuridica.

Il legame del diritto con la legalità dell’azione indica, piuttosto, il particolare punto di vista assunto dal diritto nel considerare l’agire umano: la sua richiesta nei confronti dell’uomo è quella di un comportamento esterno conforme alla legge (*gesetzmäßig*). La giustezza dell’agire deriva quindi dalla sua adeguatezza alla legge, garantita da un

---

<sup>388</sup> Questa espressione come quella contenuta nella parentesi precedente è propria di Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, pp. 175 - 180. Anche F. Kaulbach, *Der Herrschaftsanspruch der Vernunft in Recht und Moral bei Kant*, «Kant-Studien», 67 (1976), p. 391, aveva espresso il medesimo concetto con queste parole: “Non dipende dai diversi contenuti della legge, ma dai diversi modi richiesti al soggetto di presa di posizione di fronte al contenuto del dovere (*auf die vom Subjekt geforderten Weisen des Stellungsnehmens gegenüber dem Pflichtinhalt*): se la volontà legislatrice pretende che il soggetto umano ad essa sottomesso compia il dovere a motivo del suo carattere di dovere, allora si è di fronte al caso della legislazione etica; se sono permessi altri moventi, oltre all’idea stessa di dovere, allora si tratta della legislazione giuridica.”

movente esterno, la costrizione, e l'accordo con quei doveri che prevedono la costrizione esterna (*Zwangspflichten*)<sup>389</sup> prende il nome di legalità.

Dell'atteggiamento soggettivo nella realizzazione della legge si occupa invece l'etica, cui compete il comando che l'azione sia internamente motivata dal dovere e la verifica che la determinazione della volontà avvenga secondo un *Triebfeder* interno, non meramente secondo la legalità.<sup>390</sup> Ciò non significa che i doveri etici vengano sempre e unicamente realizzati secondo moralità e che la determinazione interna della facoltà volitiva umana sia unicamente quella morale. Indicativo in questo senso è il paragrafo XI dell'*Introduzione alla Dottrina della virtù*<sup>391</sup> che individua un elemento materiale e uno formale nei doveri di virtù. L'elemento materiale consiste nell'assunzione di *fini che sono al tempo stesso doveri* (la propria perfezione e la felicità altrui), quello formale, invece, nella “libera determinazione della volontà” (*freie Willensbestimmung*), che può avvenire secondo moralità (la legge è al tempo stesso movente) o legalità (il fine è al tempo stesso movente). Nonostante Kant non approfondisca ulteriormente tale indicazione, sono del parere che essa indichi l'impossibilità di identificare univocamente etica e moralità: anche l'etica può conoscere forme di legalità.

Allo stesso modo, come ho sopra accennato, neppure i doveri di diritto sono associabili in senso assoluto alla legalità. Il motivo di ciò risiede nell'essenza stessa dei *Rechtspflichten*. Come ho dimostrato nel capitolo precedente, *Rechts- e Tugendpflichten*

---

<sup>389</sup> La definizione dei doveri di diritto come “doveri di costrizione” è contenuta tanto nella *Metafisica dei costumi Vigilantius*, quanto nei *Lavori preparatori alla Metafisica dei costumi*, dove vengono opposti alle *Zwangsfreiheiten* (libertà dalla costrizione), espressione con cui vengono indicati i doveri che non prevedono una costrizione esterna: i doveri etici.

<sup>390</sup> Bobbio, *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*, pp. 86 – 91, non distingue in maniera chiara i vari sensi in cui è possibile parlare di moralità e legalità e individua la differenza tra etica e diritto nella forma o nel “modo di obbligarsi. Si può benissimo pensare a un dovere che sia comune tanto alla morale che al diritto. Ciò che fa dell'azione conforme a questo dovere di volta in volta un'azione morale o giuridica è la diversa determinazione dell'azione: la medesima azione è morale se è stata compiuta unicamente per il rispetto del dovere, è meramente legale se è stata compiuta per un'inclinazione o per un calcolo. Il mantenere le promesse è un dovere: ma io compio un'azione morale se mantengo la promessa, non essendo determinato da altro impulso che dal dovere (devo perché devo); compio un'azione meramente giuridica se mantengo la promessa perché ne traggo vantaggio.” (pp. 90 - 91). In questo modo, tuttavia, da un lato, viene persa la ricchezza delle sfumature dei concetti kantiani di legalità e di moralità, dall'altro (e in modo a mio parere molto più rischioso) viene attribuita a un atteggiamento soggettivo (il modo in cui il soggetto si obbliga alla legge) la facoltà di fungere da *discrimen* tra due legislazioni morali oggettive. Ma, se così fosse, dove sta lo specifico delle leggi etiche rispetto a quelle giuridiche e viceversa? Dove iniziano le competenze delle une e finiscono quelle delle altre?

<sup>391</sup> MS, VI 398 (cfr. 250). Desidero sottolineare che, da quello che ho potuto analizzare nella mia lettura, Kant, sia negli scritti morali destinati alla stampa che nelle riflessioni che fanno parte del *Nachlass*, associa la coppia legalità-moralità solitamente alle azioni, mentre solo nell'undicesimo paragrafo della *Introduzione alla Dottrina della virtù* egli la riferisce alla determinazione della volontà (*Willensbestimmung*).

derivano dall'imperativo categorico, che muove nei confronti dell'uomo una pretesa di moralità. Anche i doveri della *Metafisica dei costumi* pertanto, in quanto imperativi categorici, portano con sé tale pretesa; la richiesta di agire avendo come movente la legge interessa quindi tutto l'ambito morale, sia quello giuridico che quello etico. Testimonianza di ciò è la particolare descrizione data all'etica nella *Metafisica dei costumi*:

“La legislazione etica [...] rende doveri anche le azioni interne, ma non esclude quelle esterne, anzi si estende a tutto ciò che è dovere in generale. [...] in quanto *doveri* assume come moventi nella sua legislazione anche i doveri che si fondano su un'altra legislazione, cioè su quella esterna.”<sup>392</sup>

Anche il compimento delle leggi giuridiche può dunque avvenire secondo moralità, tanto che i doveri giuridici sono definiti come “indirettamente etici”.<sup>393</sup> Ciò tuttavia non è una questione che riguarda il diritto ma l'etica: la conformità delle azioni al diritto è prevista dalla *Rechtslehre* e non conferisce nessun merito all'agente; il rispetto per il diritto (*Achtung für das Recht*), invece, è meritorio e costituisce la richiesta mossa dall'etica al soggetto. In ciò è possibile riconoscere un'ulteriorità della *Tugendlehre* rispetto alla *Rechtslehre*<sup>394</sup> poiché il rispetto per il diritto richiesto dall'etica estende il concetto del dovere oltre la legalità. Proprio per questo i doveri giudici sono qualificati come doveri “di debito” (*officia debiti, schuldige Pflichten*) e il loro adempimento non aumenta il valore morale dell'agente; quelli etici sono invece definiti “doveri di merito” (*officia meriti, verdienstliche Pflichten*) e sono caratterizzati dal fatto di conferire all'agente un certo valore morale.

Il riconoscimento di tale ulteriorità non implica l'attribuzione di una superiorità qualitativa all'etica rispetto al diritto: innanzitutto, i due ambiti si occupano di aspetti differenti dell'agire che non contrastano tra loro (libertà esterna e libertà interna). In secondo luogo, le leggi della *Dottrina della virtù* richiedono sempre, in prima istanza, che l'azione sia conforme alla legge (legalità): la moralità consiste infatti in un agire

---

<sup>392</sup> MS, VI 219 (cfr. 21).

<sup>393</sup> “Così ci sono certo doveri direttamente-etici, ma la legislazione interna rende anche i rimanenti tutti e complessivamente doveri indirettamente-etici” (*Ivi*, VI 221; cfr. 23).

<sup>394</sup> Höffe definisce la moralità come “superamento della legalità” (*Moralität als Überbietung von Legalität*).

secondo la legge (*gesetzmäßig*) a motivo della legge stessa, quindi l'adempimento della “lettera della legge” è la *conditio sine qua non* dell'adempimento del suo “spirito”. Ciò ha rilevanza nella relazione tra l'azione virtuosa e i doveri etici: per essere qualificata come virtuosa l'azione deve prima di tutto essere conforme alla “lettera” del dovere etico (fare del bene a qualcuno) e poi al suo spirito (farlo per dovere). Tale aspetto è tuttavia ancor più rilevante nel rapporto tra atti virtuosi e doveri giuridici: il compimento dei doveri di diritto è infatti il presupposto irrinunciabile per un agire buono, secondo i doveri meritori.<sup>395</sup> I doveri di virtù, nella prospettiva kantiana, possono essere compiuti solo se prima sono stati osservati quelli giuridici. La loro osservanza non può sostituire quindi quella dei doveri di diritto: i doveri di “debito” sono la condizione dell'esercizio di quelli di “merito”.<sup>396</sup> Ciò si traduce nel fatto che, mentre un'azione giusta non è necessariamente buona, un'azione buona è prima di tutto necessariamente giusta.

Un'ultima considerazione sul rapporto tra etica e diritto e la coppia concettuale moralità-legalità è importante. Nella prospettiva kantiana, tutte le leggi morali, indipendentemente dalla legislazione cui appartengono, conoscono una “lettera” e uno “spirito”: come si è appena analizzato, lo spirito dei doveri di diritto è, come quello dei *Tugendpflichten*, l'agire avendo come movente la legge. Allo stesso modo l'osservanza di qualsiasi tipo di dovere può essere secondo la “lettera” o secondo il suo “spirito”: i doveri di diritto, pur riferendosi solamente alla conformità dell'azione alla legge, possono essere compiuti a motivo del dovere, e i doveri etici, pur richiedendo moralità, possono venire eseguiti in maniera meramente legale.

La legislazione etica, come vedremo in maniera dettagliata successivamente, contiene leggi per le azioni interne, consistenti nell'assunzione di *fini che sono al tempo stesso doveri* (la propria perfezione e la felicità altrui). L'osservatore esterno non è in grado di verificare questo tipo di azioni, ma di coglierne solamente il riflesso fenomenico - la gratitudine nei confronti di un benefattore, la parsimonia, la moderazione nel bere e nel mangiare, la benevolenza nei confronti altrui etc. - di fronte

---

<sup>395</sup> Scrive Kant a riguardo nella *Vorlesung zur Moralphilosophie*: “Ma la condizione prima di tutti i doveri etici è questa: che venga prima di tutto soddisfatta la legislazione giuridica (*Vorlesung*, 78; cfr. 57). A riguardo, si consideri Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, p. 194 e Höffe, »*Königliche Völker*«, p. 111.

<sup>396</sup> Così si esprime Kant nella riflessione 6736 di filosofia morale. “Prima di ogni elogio delle regole della bontà, la nuca deve essere piegata sotto il giogo dei doveri di debito” (*Refl.* 6736, XIX 145).

a cui non può sapere se il soggetto agisca perché spinto dal dovere o da qualcos'altro. Solo la coscienza è in grado di rivelare all'agente quale sia il proprio movente.<sup>397</sup>

L'etica kantiana radicalizza, poi, tale incertezza riguardo alla moralità dell'azione: a dire la verità, neppure la coscienza riesce ad individuare con chiarezza che cosa muova l'agente:

“Le profondità del cuore umano sono insondabili. Chi si conosce abbastanza da poter sostenere, quando il movente a compiere il proprio dovere viene da lui avvertito, se tale movente derivi completamente dalla rappresentazione della legge o se piuttosto non vi contribuiscano alcuni altri stimoli sensibili, che sono volti a cogliere il vantaggio (oppure ad evitare il danno) e che in un'altra occasione potrebbero essere anche a servizio del vizio?”<sup>398</sup>

Di fronte a ciò, si spalanca la prospettiva della fede, di una fede moralmente fondata in un Dio che, unico scrutatore del cuore umano capace di conoscerne le profondità, è in grado di assicurare la certezza della moralità, ma di ciò mi occuperò nel terzo capitolo.

Le riflessioni fatte fin qui hanno mostrato che Kant, indicando nel movente la differenza tra la legislazione etica e quella giuridica, voleva intendere che esse prevedono due diverse *Triebfeder*, che spingono il soggetto all'azione, una interna e una esterna. Così, mentre eticamente il soggetto è costretto ad agire in conformità alla legge a motivo della legge stessa, da un punto di vista giuridico la conformità alla legge è garantita da una costrizione esercitata sull'agente da un soggetto eterno ad esso. Tale differenza permette di comprendere il rapporto intrattenuto dalle due legislazioni con la moralità e la legalità: mentre l'etica richiede la moralità interna delle azioni, lo *Zwang* previsto dal diritto spinge semplicemente alla loro legalità *esterna*, ovverosia alla loro adeguatezza alla “lettera” della legge. Questo tipo di *Legalität* non è necessariamente correlato a quella interna, consistente in un particolare atteggiamento del soggetto nella

<sup>397</sup> Di qui l'individuazione del primo comandamento di tutti i doveri verso se stessi nel comando: “conosci (scruta, sonda) te stesso, non secondo la tua perfezione fisica (l'idoneità o meno a tutti i fini che tu ti sia scelto o imposto), bensì secondo la perfezione morale in rapporto al tuo dovere - il tuo cuore -, se è buono o cattivo, se la fonte delle tue azioni è pura o impura, e che cosa, potendoti essere imputato come appartenente originariamente alla sostanza dell'essere umano oppure derivato (acquisito o concordato), costituisce lo stato morale” (MS, VI 441; cfr. 301 s.).

<sup>398</sup> *Ivi*, VI 447 (cfr. 310).

realizzazione del dovere che, come è stato messo in evidenza, può interessare tanto la legislazione giuridica quanto quella etica.

Come già accennato prima di iniziare queste riflessioni, gli altri due elementi che vengono individuati dal filosofo di Königsberg come differenze tra etica e diritto sono la costrizione (*Zwang*) e il fine (*Zweck*). Procediamo quindi nell’analisi di essi.

## I. 2. b. Lo *Zwang*

“Il concetto di dovere è già in sé il concetto di una necessitazione (costrizione) del libero arbitrio attraverso la legge, sia che questa costrizione sia esterna o un’auto-costrizione.”<sup>399</sup>

Il paragrafo precedente ha individuato nel concetto di costrizione (*Zwang*) quel movente esterno di cui necessariamente la legislazione giuridica si serve per determinare il soggetto ad agire conformemente a quanto ordinato. Tale concetto, tuttavia, nella *Metafisica dei costumi* non è semplicemente *uno* degli elementi che compongono la *Rechtslehre*, ma la sua rilevanza è di radicale importanza per il diritto, non solo perché “il diritto stretto può essere rappresentato come la possibilità di una costrizione reciproca universale che si accorda con la libertà di ciascuno secondo leggi universali”,<sup>400</sup> ma perché “diritto e potere di costringere significano una sola e medesima cosa.”<sup>401</sup> Il rapporto tra lo *Zwangsbegriff* e il *Rechtsbegriff*, in altri termini, non è meramente di carattere analogico,<sup>402</sup> ma di identità - è una questione di identificazione, non di rappresentazione – e la rilevanza del concetto di costrizione è tale che persino i doveri di diritto sono indicati con il termine *Zwangspflichten* (doveri di costrizione), in opposizione quelli di virtù chiamati *Zwangsfreiheiten* (libertà dalla costrizione).

Ciò non significa tuttavia che l’etica non sia collegata a tale concetto: come è espresso dalle parole citate in testa al paragrafo, il concetto di costrizione è contenuto in quello di dovere e pertanto è proprio di tutto il sistema dei doveri della *Metafisica dei costumi*. La “libertà dalla costrizione” implicata dalle *Tugendpflichten* non può coincidere, pertanto, con un’assenza di essa, dato che, per potersi esercitare, la libertà

---

<sup>399</sup> MS, VI 379 (cfr. 227).

<sup>400</sup> *Ivi*, VI 232 (cfr. 36), corsivo mio.

<sup>401</sup> *Ibidem*, corsivo mio.

<sup>402</sup> L’analoga per Kant esprime una somiglianza perfetta di due rapporti tra cose non completamente simili, non un’identificazione gli elementi differenti: “In filosofia l’analoga non è l’uguaglianza di due relazioni quantitative, ma di due relazioni qualitative, laddove, sulla base di tre termini dati, posso conoscere e posso dare a priori solo la relazione ad un quarto termine, ma non questo termine stesso – sebbene io poi possegga una regola per cercarlo nell’esperienza e un contrassegno per ritrovarvelo” (KrV, A 179/B 222; tr. it., 361). “Una tal conoscenza è la conoscenza per analogia: la quale parola non esprime, come in generale si intende, una somiglianza imperfetta di due cose, ma una somiglianza perfetta di due cose del tutto dissimili” (*Proleg.*, IV 358; tr. it., 231). L’analoga ha valore regolativo per la conoscenza e svolge una funzione molto importante nella comprensione di cose che non si conoscono, come Dio (PM, XXVIII 2.1, 310 s. e KpV, V 57; tr. it., 133) o la libertà (GMS, IV 459; tr. it., 153 - 155) attraverso elementi che si conoscono. Riguardo all’analoga nella filosofia kantiana, si consideri V. Melchiorre, *Analoga e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*, Mursia, Milano 1991, e L. Cozzoli, *Il linguaggio senza nome. Estetica, analogia e belle arti in Kant*, CLUEB, Bologna 1996.

umana necessita in primo luogo della costrizione. Ai doveri di virtù manca quel *determinato tipo* di *Zwang*, con cui il diritto ha invece a che fare. Procederò nella mia analisi considerando in che cosa consista in generale la costrizione, per poi individuarne i diversi tipi presenti nelle due legislazioni.

Il concetto di costrizione consiste generalmente in una necessitazione a un'azione compiuta dal soggetto malvolentieri<sup>403</sup> e può essere o morale, o fisico-meccanica. Nel primo caso lo *Zwang* avviene mediante la *rappresentazione della legge morale* o, altrimenti detto, attraverso motivi (*per motiva*) quindi in maniera razionale; nel secondo caso la costrizione viene operata patologicamente, cioè per mezzo dell'esercizio di una *forza fisica* esterna all'agente (attraverso stimoli).<sup>404</sup> Poiché la libertà peculiare dell'uomo si dimostra nella sua capacità di essere indipendente dalle inclinazioni sensibili, di determinarsi contro la legge della sensibilità e di costringersi al dovere tramite la rappresentazione della legge morale, la costrizione che il soggetto opera su se stesso, cioè quella interna (*innerer Zwang, Selbstdzwang, obligatio per arbitrium meum*), sembra essere l'unica forma di *Zwang* morale e l'unica forma di costrizione in cui l'agente è libero.

D'altro canto, poiché l'autocostrizione è peculiare dei doveri di virtù, si sarebbe indotti a pensare che lo *Zwang* esterno, previsto dalla legislazione giuridica, sia di carattere fisico-meccanico, o patologico. Costretto in questo modo, il soggetto non sarebbe però libero, sia perché subirebbe l'imposizione di una volontà esterna alla propria, sia perché la costrizione non avverrebbe secondo le leggi della libertà, ma conformemente a quelle fisico-meccaniche del regno della natura. I doveri di diritto non sarebbero pertanto leggi della libertà, ma parti di un meccanismo che inchioda l'uomo, al pari degli animali, al mondo fenomenico.

Tale prospettiva non è accettabile, in primo luogo, perché l'uomo possiede un arbitrio libero, la cui libertà consiste nel non essere necessitato ad agire per mezzo di stimoli, quindi nell'essere spinto all'azione in maniera non patologica.<sup>405</sup> Che il diritto sia una costrizione di carattere patologico non è ammissibile neppure se si considera lo

<sup>403</sup> Scrive Kant a riguardo che gli uomini “sono abbastanza non-santi, che il piacere può indurli a infrangere la legge morale, anche se ne riconoscono l'autorità, e, anche quando la seguono, a farlo malvolentieri [*ungern*] (con resistenza della loro inclinazione) ed è appunto ciò in cui consiste la costrizione” (MS, VI 379; *cfr.* 227 s.).

<sup>404</sup> *Vorlesung*, 45 (*cfr.* 32 s.).

<sup>405</sup> *Ibidem*. A riguardo, si consideri anche KrV, A 532/B 560 – A 534/B 562 (tr. it., 785 – 789), e MS, VI 213 (*cfr.* 14).

*status* di “leggi della libertà” proprio dei doveri della *Dottrina dei costumi* kantiana ampiamente argomentato sia nel primo capitolo che in apertura a questo, e se si analizzano le definizioni di costrizione fornite nell’opera del 1797. In due passi in particolare, uno nella *Rechtslehre* e l’altro nella *Tugendlehre*, viene esplicitato il concetto di *Zwang*. Nonostante la lunghezza, li riporto di seguito interamente per non tralasciare elementi rilevanti per l’analisi:

La resistenza (*Widerstand*) che viene opposta a un ostacolo (*Hindernisse*) di un effetto promuove questo effetto e si accorda con esso. Ora, tutto ciò che è ingiusto è un ostacolo della libertà secondo leggi universali; ma la costrizione (*Zwang*) è un ostacolo o una resistenza (*ein Hinderniß oder Widerstand*) opposta alla libertà. Di conseguenza, se un certo uso della libertà è esso stesso un ostacolo alla libertà secondo leggi universali (cioè ingiusto), allora la costrizione, che viene opposta ad esso, in quanto impedimento di un ostacolo alla libertà (*Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit*), si accorda alla libertà secondo leggi universali, cioè è giusta”.<sup>406</sup>

“Gli impulsi della natura contengono dunque impedimenti (*Hindernisse*) del compimento del dovere nell’animo dell’uomo e forze contrastanti (talvolta potenti), che egli, non in futuro ma subito (non appena vi pensa), deve giudicare di essere capace di combattere e di vincere mediante la ragione: cioè di poter fare ciò che la legge incondizionatamente comanda che egli debba fare. Ora, la capacità e il meditato proposito di resistere (*Widerstand zu thun*) a un nemico forte ma ingiusto è il coraggio (*fortitudo*) e, in rapporto al nemico della *Gesinnung* morale in noi, la virtù.”<sup>407</sup>

Questi passi della *Metafisica dei costumi* descrivono due tipi di costrizione, rispettivamente quella esterna e quella interna, che si dimostrano accomunate da alcuni elementi fondamentali: entrambe consistono in una resistenza (*Widerstand*) fatta dal

---

<sup>406</sup> MS, VI 231 (cfr. 36).

<sup>407</sup> Ivi, VI 380 (cfr. 228).

soggetto nei confronti di ciò che impedisce (*Hinderniß*) l'esercizio della sua libertà interna o esterna. In generale, la costrizione si qualifica come “impedimento di un ostacolo della libertà” che, venendo in aiuto alla libertà stessa, vi si accorda e la promuove. Poiché, come ampiamente analizzato precedentemente, la libertà umana non è mai una *libertas indifferentiae*, ma consiste nell'agire secondo la legge morale (legalmente o moralmente), tale “impedimento di un ostacolo della libertà” consiste nella negazione di una negazione della libertà, che afferma nuovamente la libertà in maniera positiva, cioè promuove l'agire determinato dalla legge di ragione.

La costrizione prevista da entrambe le *Dottrine* morali non può quindi contrastare la libertà e le sue leggi, né essere di carattere eterogeneo rispetto a esse: in altri termini, così come le leggi morali mirano a determinare la facoltà volitiva umana in base alla legge, non secondo impulsi sensibili, allo stesso modo lo *Zwang* contenuto in esse muove l'uomo esclusivamente mediante la rappresentazione della legge. La costrizione è pertanto morale sia per i doveri di virtù che per quelli di diritto. Riguardo all'ambito etico ciò non comporta alcuna difficoltà di comprensione, mentre la cosa risulta problematica in relazione all'ambito giuridico: come riesce una costrizione esterna a far presa sul soggetto tramite la rappresentazione della legge, e come può l'agente essere considerato libero, se subisce la costrizione di un altro individuo?

La questione non è sentita nell'opera del 1797, dove la caratterizzazione dello *Zwang*, fisico o morale, non viene problematizzata. La risposta a ciò è fornita piuttosto dal filosofo di Königsberg nella *Metafisica dei costumi Vigilantius* in cui viene spiegato come anche lo *Zwang* esterno possa essere di carattere morale.<sup>408</sup> In ambito giuridico a ogni diritto corrisponde un dovere, ovverosia la facoltà di un individuo di imporre, per preservare il proprio uso esterno della libertà (il proprio diritto), a un altro la legge morale secondo cui deve agire, cioè un dovere. Da un lato tale imposizione non può essere incontrollata, ma deve accordarsi con la legge universale della libertà,<sup>409</sup> dall'altro ciò che in essa deve far presa sull'agente è la rappresentazione del dovere, non

---

<sup>408</sup> *Vigilantius*, XXVII 2,1, 518 ss.

<sup>409</sup> Indicativa è la definizione stessa di diritto: “Il diritto è la quintessenza delle condizioni secondo cui l'arbitrio dell'uno può essere unito con l'arbitrio dell'altro secondo una legge universale di libertà” (MS, VI 230; *cfr.* 34 s., corsivo mio). Sulla stessa linea si pone ciò che viene espresso nella *Metafisica dei costumi Vigilantius*, dove la misura del diritto viene individuata “nell'accordo con le leggi universali della libertà” e, solo in base a tale accordo, un'azione viene definita giusta o ingiusta. Subito di seguito Kant aggiunge che lo stesso diritto di esercitare una costrizione esiste solo a patto di una sua coesistenza con le leggi di libertà (*Vigilantius*, XXVII 2,1, 254 s.).

la forza fisica di chi costringe, altrimenti l'imposizione stessa non si accorderebbe con le leggi della libertà. Spinto pertanto da una costrizione esterna mediante la rappresentazione del dovere, il soggetto, pur subendo tale costrizione, determina la propria volontà, non secondo impulsi fisici, ma conformemente all'idea della ragione e alla legge morale.

Tuttavia, poiché il soggetto umano non si lascia sempre costringere moralmente, è permesso che la legislazione esterna venga esercitata patologicamente,<sup>410</sup> cioè mediante sproni provenienti “da motivi di natura patologica che determinano l'arbitrio, le inclinazioni e le avversioni”.<sup>411</sup> In altre parole, anche la legge giuridica deriva dall'autonomia della ragion pratica, ma, poiché l'arbitrio umano è fragile, può intervenire nei rapporti intersoggettivi una costrizione esterna di carattere fisico ad agire in conformità ad essa.<sup>412</sup>

Sia la costrizione interna che quella esterna avvengono dunque mediante la rappresentazione della legge e sono, perciò, morali; ma, mentre lo *Zwang* etico deriva dal dovere ed è esclusivamente un'imposizione che il soggetto opera su se stesso (*Selbstzwang*), quello giuridico dipende dalla costrizione esercitata sull'agente da qualcun altro.<sup>413</sup> La presenza dello *Zwang* esterno è responsabile della denominazione dei doveri di diritto come “doveri di costrizione” (*Zwangspflichten*), mentre la sua assenza, non quella di uno *Zwang* in generale, permette di chiamare quelli di virtù “libertà dalla costrizione” (*Zwangsfreiheiten*).<sup>414</sup>

Tale dipendenza-indipendenza dallo *Zwang* esterno costituisce, pertanto, un criterio di distinzione tra doveri giuridici ed etici: i doveri legati a una costrizione e a una legislazione esterna sono *Rechtspflichten*, mentre quelli che conoscono esclusivamente una costrizione e una legislazione interne sono *Tugendpflichten*. Scrive in questo senso Kant dopo aver presentato i diversi tipi di moventi legati alle legislazioni morali e,

---

<sup>410</sup> *Vorlesung*, 50 (cfr. 37).

<sup>411</sup> MS, VI 219 (cfr. 20).

<sup>412</sup> A riguardo si consideri L. A. Mulholland, *Kant's System of Rights*, Columbia University Press, New York 1990, pp. 147 – 150, e Kersting, *Wohlgordnete Freiheit*, p. 186, che definisce la costrizione patologica come “la sostituzione meccanica della ragione motivante.”

<sup>413</sup> Kant si esprime in questo modo nella *Vorlesung zur Moralphilosophie*: “Obligatio externa est necessitatio moralis per *arbitrium alterius*. Obligatio interna est necessitatio per *arbitrium proprium*.” (*Vorlesung*, 49; cfr. 36).

<sup>414</sup> *Vigilantius*, XXVII 2.1, 523.

implicitamente, i due tipi di costrizione a essi correlati: “La legislazione etica [...] è quella che non può essere esterna; la giuridica è quella che può essere *anche* esterna.”<sup>415</sup>

Penso che tale affermazione sia importante, non solo perché permette di individuare uno dei criteri di distinzione tra i tipi di *Pflichten*, ma anche perché consente di riconoscere un elemento che li pone in relazione. Se si legge infatti la citazione con attenzione, ci si accorgerà facilmente che essa non si limita ad affermare “l’essere interna” della legislazione etica e “l’essere esterna” di quella giuridica, ma, come ho cercato di mettere in evidenza graficamente, dice che la legislazione giuridica *può essere anche* esterna. La potenzialità espressa dal verbo modale che regge la frase e l’avverbio “anche” sembrano significare che l’esteriorità da cui è caratterizzata la *Rechtslehre* è un qualcosa che si aggiunge a una sua preesistente interiorità. Ma Kant non approfondisce la questione. Il valore e il significato di ciò sono comprensibili solo mediante l’analisi di alcuni scritti del *Nachlaß*.<sup>416</sup>

Sia nella *Lezione di filosofia morale* che nella *Metafisica dei costumi Vigilantius*, all’obbligazione esterna e alla legislazione giuridica, che la contiene, viene attribuita un’ampiezza maggiore rispetto a quella interna e alla *Tugendlehre*:<sup>417</sup> la ragione di ciò risiede nel fatto che il *presupposto* perché un’azione sia imponibile esternamente è che essa sia già un’obbligazione interna.<sup>418</sup> I doveri giuridici, in altri termini, sono caratterizzati dal fatto che, oltre alla legislazione esterna, è presente anche una legge interna che spinge a realizzarli.<sup>419</sup> Essi implicano dunque un’obbligazione sia interna che esterna, mentre i doveri di virtù solo una interna; quest’ultima è tuttavia la *conditio sine qua non* di quella esterna.

Qual è il significato di ciò in riferimento al rapporto tra etica e diritto e ai loro rispettivi doveri? Esiste una precedenza e, con questa, una differenza qualitativa tra etica e diritto? Penso che la comprensione di ciò che Kant volesse intendere con i termini “costrizione interna” e “legge interna” utilizzati nei testi che ho preso in considerazione fornisca un aiuto per rispondere a queste domande. Un primo aspetto da

<sup>415</sup> MS, VI 220 (cfr. 22), corsivo mio.

<sup>416</sup> Mi riferisco in particolare alla *Vorlesung zur Moralphilosophie* e alla *Metafisica dei costumi Vigilantius*.

<sup>417</sup> Così Kant si esprime in *Vorlesung*, 49 s. (cfr. 36): “Le obbligazioni esterne sono più grandi (*grösser*) di quelle interne”.

<sup>418</sup> Queste sono le parole utilizzate nella *Lezione di filosofia morale*: “L’obbligazione esterna presuppone già che l’azione in generale sia sotto la moralità e perciò interna; perciò l’obbligazione esterna è per questo un’obbligazione, perché l’azione è già internamente un’obbligazione” (*Vorlesung*, 49; cfr. 36).

<sup>419</sup> *Vigilantius*, XXVII 2.1, 584.

considerare riguarda il fatto che, per il filosofo di Königsberg, il concetto di dovere, prima della sua caratterizzazione come dovere etico o giuridico, porta in sé quello di costrizione morale.<sup>420</sup> Come ho analizzato, tale costrizione, indipendentemente dal fatto che sia interna o esterna (e che quindi il dovere sia etico o giuridico), in quanto morale e non patologica avviene mediante la rappresentazione della legge. Queste parole estrapolate dalla *Critica della ragion pratica* esprimono ciò in maniera particolarmente efficace:

“Dovere, nome grande e sublime, che non contieni nulla che lusinghi il piacere, ma esigi sottomissione; né, per muovere la volontà, minacci nulla che susciti nell’animo ripugnanza o spavento, ma presenti unicamente una legge, che trova da se stessa accesso all’animo, e tuttavia ottiene a forza venerazione (anche se non sempre obbedienza); una legge davanti a cui tutte le inclinazioni ammutoliscono”.<sup>421</sup>

Dal momento che la rappresentazione della legge non è qualcosa di esterno all’uomo, ma avviene nell’entrare a contatto con il concetto di *Pflicht* nell’uomo stesso, il *Pflichtbegriff* è legato di per sé a una forma di costrizione interna. E la rappresentazione del dovere è la costrizione interna che funge da presupposto irrinunciabile per quella esterna: senza di essa non è possibile nessuna forma di costrizione morale. Penso che ciò costituisca un primo aspetto dell’espressione secondo cui l’obbligazione esterna ne contiene una anche interna.

Un secondo aspetto di tale espressione consiste nel fatto, mostrato nel paragrafo precedente, che in entrambi gli ambiti della morale l’imperativo categorico avanza nei confronti dell’agente una pretesa di moralità. Tale pretesa è intimamente legata al concetto di dovere, in quanto espressione dell’imperativo categorico di ragione,<sup>422</sup> e nella speculazione kantiana prende il nome di “principio etico”.<sup>423</sup> Riguardando la *forma* della *Gesinnung* nella realizzazione del dovere, cioè l’atteggiamento soggettivo

<sup>420</sup> MS, VI 379 (cfr. 227).

<sup>421</sup> KpV, V 86 (tr. it., 187).

<sup>422</sup> Il dovere viene definito nella *Metafísica dei costumi* (MS, VI 222; cfr. 25) come l’azione cui l’uomo è obbligato, ovverosia come la materia dell’obbligazione (*Verbindlichkeit*). Dal momento che quest’ultima non è altro che “la necessità di un’azione libera sotto l’imperativo categorico di ragione”, il dovere non è altro che l’azione libera cui si viene necessitati da un imperativo categorico di ragione.

<sup>423</sup> *Vigilantius*, XXVII 2.1, 541.

mantenuto dal soggetto nel compiere la legge, tale comando appartiene, infatti, propriamente all’etica come suo principio *formale*. Esso tuttavia non è legato esclusivamente ai doveri etici, ma si estende a tutto ciò che è dovere,<sup>424</sup> dunque anche ai doveri giuridici, in quanto portatori della pretesa di moralità propria dell’imperativo categorico. Il fatto che tale principio non sia rilevante per la *Rechtslehre* in sé e che non venga in essa considerato, non implica che sia assente nei suoi doveri: la sua presenza è reale, seppur *latente*. Le *Rechtspflichten*, in quanto doveri, contengono anche una legge interna che spinge a realizzarle: la costrizione giuridica ne contiene anche una etica, ma il punto di vista giuridico non vuole averne a che fare.

Esiste quindi una certa precedenza della costrizione interna rispetto a quella esterna, per cui la rappresentazione della legge, interna al soggetto, fonda di per sé qualsiasi forma di costrizione. Tale rappresentazione muove nei confronti dell’agente sempre una pretesa di moralità, indipendentemente dal fatto che la legislazione, cui il dovere rappresentato appartiene, si rivolga alle azioni interne o a quelle esterne; questa pretesa rimane inespressa nella legislazione giuridica, mentre viene portata a espressione dalla *Dottrina della virtù*. La precedenza della costrizione interna su quella esterna e il fatto che essa costituisca il presupposto irrinunciabile della sua esistenza non significa assolutamente una precedenza dell’etica sul diritto o dei *Tugendpflichten* sui *Rechtspflichten*: come ho cercato di mettere in evidenza nel corso della mia analisi, la costrizione interna e il *principium ethicum* sono aspetti essenziali del concetto di dovere in quanto tale e non di un particolar tipo di *Pflicht*. Per questo motivo, esse sono caratteristiche tanto dei doveri etici, quanto di quelli giuridici; la differenza specifica dei due tipi di doveri morali si gioca sul punto di vista che le due legislazioni decidono di assumere e sul particolar tipo di costrizione morale implicata da tale assunzione.

---

<sup>424</sup> MS, VI 219 – 221 (cfr. 21 – 23).

## I. 2. c. Lo Zweck

“Ci si può immaginare il rapporto del fine con il dovere in due modi: o, muovendo dal fine, rintracciare la massima delle azioni conformi al dovere, oppure all’ inverso, prendendo le mosse da quest’ ultima, rintracciare il fine che è al tempo stesso un dovere. La *Dottrina del diritto* segue la prima via. Viene lasciato al libero arbitrio di ciascuno il fine che egli intende porsi per la sua azione. [...] L’ etica invece prende una strada opposta.”<sup>425</sup>

Il terzo elemento che interviene nel determinare la differenza tra le legislazioni morali presentate nella *Metafisica dei costumi* è il fine (*der Zweck*). In quanto sempre finalisticamente indirizzato,<sup>426</sup> all’ agire umano appartiene costitutivamente il concetto del fine. I doveri morali dunque non possono sottrarsi dal confronto con esso. Come emerge dalla citazione posta in apertura al paragrafo, il rapporto tra il dovere e il fine differisce nelle due legislazioni: mentre il diritto lascia che il soggetto assuma il fine che preferisce e si concentra sulla determinazione *a priori* della massima (sull’ accordo della libertà dell’ agente con quella di ogni altro secondo una legge universale), l’ etica non lascia indeterminato lo *Zweck* dell’ agire e lo rende oggetto del proprio comando. In quanto contenuto dei doveri etici, il fine con cui l’ etica ha a che fare è un *fine che è al tempo stesso un dovere*; inoltre, poiché l’ assunzione di un fine cui indirizzare la propria azione non è un atto che possa essere imposto da un individuo esterno, ma una scelta del soggetto, il dovere etico è interno e imposto da una costrizione interna (*Selbstzwang*).<sup>427</sup>

Nel primo capitolo ho analizzato la rilevanza del concetto di fine per la *Dottrina della virtù*, l’ esigenza da cui nasce<sup>428</sup> e il fatto che esso introduca nella morale kantiana un elemento di carattere materiale, ma non per questo empirico. Il *fine che è al tempo stesso un dovere* (l’ uomo come fine in sé, sia nei rapporti con se stesso, sia in quelli con gli altri) rappresenta infatti il concetto di un *fine intelligibile*,<sup>429</sup> svincolato da qualsiasi tipo di condizione soggettiva, e costituisce uno degli elementi che consentono a Kant di costruire la *Metafisica dei costumi*, rispettando l’ esigenza di trovare una mediazione tra il piano teorico e quello reale capace di preparare una pratica morale non appiattita all’ antropologia.<sup>430</sup> Non desidero ora ritornare su quanto già detto, fornendone

<sup>425</sup> MS, VI 382 (cfr. 231).

<sup>426</sup> Scrive infatti Kant: “Il fine è un oggetto del libero arbitrio, la cui rappresentazione lo determina a un’ azione attraverso cui quello viene prodotto. Ogni azione ha dunque il suo fine” (MS, VI 384; cfr. 234).

<sup>427</sup> Ivi, VI 380 (cfr. 228).

<sup>428</sup> La determinazione interna dell’ arbitrio.

<sup>429</sup> Parallelamente al concetto di possesso intellegibile presente nella *Dottrina del diritto*.

<sup>430</sup> Cfr. Ibi, I Capitolo, § II. 2, pp. 87 – 96.

un’oziosa parafrasi, ma piuttosto mostrare le implicazioni della scelta del fine come criterio di distinzione tra la legislazione etica e quella giuridica.

In primo luogo, è bene porre l’attenzione sul fatto che, come il movente, il fine costituisce uno degli elementi intenzionali dell’azione. L’analogia dei rapporti esistenti tra il dovere di diritto e il movente, da un lato, e tra il dovere di diritto e il fine, dall’altro (il punto di vista giuridico considera irrilevanti il movente e il fine e lascia all’agente la libertà di assumere quelli che preferisca), potrebbe far concludere che *Triebfeder* e *Zweck* siano la stessa cosa. Tali concetti indicano, invece, due aspetti differenti dell’agire e la distinzione tra i due è significativa per comprendere la specificità delle due legislazioni, così come i possibili legami tra le due.

Come analizzato nel paragrafo ad essa dedicato, la *Triebfeder* morale è il *principio* di determinazione che spinge il soggetto a compiere l’azione ordinata dalla legge. Nella prospettiva kantiana può essere di due tipi: il principio di compiere il dovere per il dovere, cioè il movente interno, o quello esterno, consistente nella costrizione esercitata da un individuo diverso dall’agente sull’agente stesso. Nel confronto tra la legislazione etica e quella giuridica assume rilevanza il movente interno, poiché, mentre il diritto non se ne occupa, l’etica richiede al soggetto di agire a motivo della legge. Il fine è invece un *oggetto* che l’arbitrio vuole realizzare o raggiungere tramite la propria azione.<sup>431</sup> Esso rappresenta pertanto ciò in base a cui l’azione assume una determinata forma.

*Zweck* e *Triebfeder* rientrano nella massima dell’azione, principio effettivo in base a cui il soggetto agisce. Come il movente, la massima è un principio soggettivo, ma *Triebfeder* e *Maxime* non coincidono. Quest’ultima è infatti prodotta dall’arbitrio (che individua, tra quello oggettivo e quello sensibile, un principio di determinazione, sceglie un fine da raggiungere e i mezzi per farlo) ed è costituita da una parte descrittiva e una parte intenzionale.<sup>432</sup> Il movente rappresenta invece l’intenzione con cui il soggetto compie l’azione e costituisce, assieme al fine, la componente intenzionale della massima. Essi ricoprono nella massima due ruoli differenti: il movente è la spinta che

---

<sup>431</sup> MS, VI 384 (cfr. 231).

<sup>432</sup> Riguardo al concetto kantiano di massima, si consideri quanto scrive C. La Rocca, *L’etica verso il mondo. Kant e il problema della deliberazione morale*, in *Etica e mondo in Kant*, a cura di L. Fornesu, Il Mulino, Bologna 2008, pp. 123 - 143. Sempre su tale concetto, in particolare sul ruolo centrale attribuitogli da Kant all’interno della *Critica della ragion pratica*, si consideri Bacin, *Il senso dell’etica*, pp. 180 – 205.

l'individuo riceve per muovere all'azione e, nel caso dell'azione morale, consiste in un determinato atteggiamento assunto dal soggetto nei confronti della legge; il fine è invece l'oggetto cui l'azione mira. La *Triebfeder*, dunque, è una forza propulsiva verso l'azione e ciò che conferisce una forma *al principio in base a cui essa avviene*, cioè alla massima: se il movente è infatti morale, anche la massima è morale. Il fine, invece, rappresenta l'oggetto cui l'agente mira e in base a cui *l'azione*, in quanto mezzo in vista del fine, assume una determinata forma.

Pur essendo distinti, *Triebfeder* e *Zweck* sono legati: desiderare uno stato di cose *x* (ad esempio, la propria perfezione) implica che il movente dell'azione volta alla realizzazione di tale fine sia quello di produrre quello stato di cose *x*. Il rapporto tra i due non è di natura *logica*: tra movente e fine non esiste un rapporto di causa ed effetto. Qualificherei il loro legame come un rapporto di carattere *essenziale*. Mi spiego. Le azioni con cui ha a che fare l'etica kantiana non sono esterne, ma interne, coincidenti con l'assunzione della massima d'agire; il fine e il movente sono quindi da considerarsi in relazione a questo particolar tipo di azioni. Il movente delle massime etiche può essere per Kant solo l'imperativo categorico, il principio di compiere il dovere per il dovere, mentre il fine è un fine oggettivo, l'uomo. Il fine è posto da un atto del libero arbitrio che coincide con l'imperativo categorico stesso (movente dell'azione etica), d'altro lato, solo il fine oggettivo fonda la possibilità di un imperativo che determini la volontà in maniera incondizionata e assoluta.<sup>433</sup> Fine e movente etici pertanto si coimplicano in una relazione che fa dell'uno la condizione di esistenza dell'altro.

Il fatto che la legislazione etica fornisca un fine e che quella giuridica si occupi esclusivamente della forma dei rapporti esterni tra gli individui, potrebbe portare a individuare come ulteriore criterio di distinzione tra etica e diritto la coppia concettuale forma-materia. Tale criterio, tuttavia, se per certi versi è legittimo e viene suggerito dallo stesso autore,<sup>434</sup> non deve indurre a una lettura fuorviante, che vede nei doveri giuridici una serie di doveri che hanno a che fare esclusivamente con la forma, e in quelli etici un insieme di comandi che riguardano l'elemento materiale della determinazione delle azioni di dovere. In realtà, nella prospettiva kantiana, tanto i doveri giuridici quanto quelli etici dovevano possedere una forma e una materia.

---

<sup>433</sup> MS, VI 385 (cfr. 234).

<sup>434</sup> *Ivi*, VI 380 (cfr. 229).

Nella *Metafisica dei costumi Vigilantius*, Kant infatti individua nella forma e nella materia due modi di considerare i doveri, sia etici che giuridici.<sup>435</sup> L'elemento formale del dovere giuridico risiede nella limitazione della libertà, cioè nell'universale conformità a legge dell'azione; quello del dovere etico nel fatto che l'azione venga compiuta per dovere. L'elemento materiale del dovere etico è costituito, poi, dal fine dell'umanità nella propria persona e dal fine degli uomini. Per quanto riguarda i doveri giuridici, senza una specificazione ulteriore, viene espressa la necessità dell'esistenza di un fine capace di coesistere con la condizione della conformità universale al diritto. Il dovere di diritto pertanto viene diviso in dovere formale e dovere materiale, intendendo con quest'ultimo un dovere “etico-legale”, non un dovere legale in senso civile (*hier ethico legale, nicht legale in sensu civili*).<sup>436</sup>

Questa indicazione crea non poche difficoltà a chi tenti di fissare in maniera univoca una serie di criteri per la distinzione tra l'ambito etico e quello giuridico. Ma, d'altro lato, permette di portare più in profondità la comprensione della materia che sto trattando. L'affermazione della compresenza di forma e materia nei doveri etici consente di comprendere la coimplicazione esistente tra *Triebfeder* e *Zweck*, di cui ho parlato poco sopra. Tale compresenza si traduce nella distinzione tra il principio *ethicum*,<sup>437</sup> o obbligazione etica (*Tugendverpflichtung*)<sup>438</sup>, cioè l'ordine di fare il dovere per il dovere, e i principi *ethices*<sup>439</sup> o doveri di virtù (*Tugendpflichten*),<sup>440</sup> coincidenti con i diversi *fini che sono al tempo stesso doveri*.

---

<sup>435</sup> Anche nella *Metafisica dei costumi* vengono individuati un elemento formale e uno materiale dei doveri di virtù: secondo la forma essi 1. non possono appartenere a una legislazione esterna, 2. non si rivolgono alle azioni ma alle massime delle azioni, 3. devono essere pensati non come doveri larghi, ma stretti. Per quanto riguarda l'aspetto materiale “la dottrina della virtù non deve essere enunciata semplicemente come una dottrina del dovere in generale, quanto anche come dottrina del fine, cosicché l'uomo è costretto a pensare come proprio fine tanto se stesso quanto ogni altro uomo” (*Ivi*, VI 410; *cfr.* 264).

<sup>436</sup> *Vigilantius*, XXVII 2.1, 542 s.

<sup>437</sup> *Ivi*, XXVII 2.1, 541.

<sup>438</sup> MS, VI 410 (*cfr.* 264).

<sup>439</sup> *Vigilantius*, XXVII 2.1, 541.

<sup>440</sup> Scrive Kant: “Per quanto riguarda, poi, la differenza dell'elemento materiale da quello formale (della conformità alla legge dalla conformità al fine) nel principio del dovere, è da osservare che non ogni *obbligazione di virtù* (*obligatio ethica*) è un dovere di virtù (*officium ethicum s. virtutis*). In altre parole, che il rispetto per la legge in generale non fonda ancora un fine come dovere, perciò soltanto quest'ultimo costituisce un dovere di virtù. Esiste dunque soltanto un'unica obbligazione di virtù, mentre vi sono molti doveri di virtù, perché ci sono molti oggetti che per noi sono fini che è nello stesso tempo un dovere averli, mentre vi è una sola *Gesinnung* virtuosa, come motivo determinante soggettivo per compiere il proprio dovere, che si estende anche oltre i doveri di diritto, i quali, proprio per questo, non possono però chiamarsi doveri di virtù. Perciò ogni *divisione* dell'etica riguarderà soltanto i doveri di virtù. La scienza

Per quanto riguarda il diritto, è stato già sottolineato che non si occupa propriamente né del movente interno né del fine, ma semplicemente della forma delle relazioni dei soggetti nei loro rapporti reciproci.<sup>441</sup> Il fatto che, tuttavia, venga individuato un elemento materiale anche nei doveri giuridici, spinge a domandarsi in che senso sia possibile conciliare ciò con l'indicazione, più volte ribadita nella *Metafisica dei costumi*, secondo cui il diritto non si occupa del fine, ma esclusivamente della forma dei rapporti intersoggettivi esterni.

Sono del parere che ciò possa essere risolto, considerando in che modo l'elemento materiale rientri nei doveri di diritto. È ancora prematuro fare un'analisi dettagliata di ciò; basti per ora prendere in considerazione quanto espresso nel capitolo precedente riguardo al fine e al ruolo svolto nelle due *Dottrine* dalla seconda formulazione dell'imperativo categorico. L'elemento finalistico della morale kantiana, ovverosia “l'umanità nella mia persona e nella persona altrui” come fine in sé, è presente tanto nell'etica quanto nella *Dottrina del diritto*, ma in modo diverso: mentre, da un punto di vista etico, esso è assunto positivamente come qualcosa da promuovere e realizzare, da un punto di vista giuridico viene considerato negativamente, come *qualcosa contro cui non agire*. In questo senso il diritto non fornisce alcun fine, intendendo con fine un oggetto del libero arbitrio la cui rappresentazione determina ad un'azione che lo produce,<sup>442</sup> poiché non si occupa né della felicità dei propri cittadini né del loro perfezionamento morale. Tuttavia esso porta con sé il *valore* di un fine in sé, come elemento contro cui è vietato agire. Ma di ciò mi occuperò in maniera dettagliata successivamente.

La presenza del fine oggettivo di ragione anche nel diritto è per altro connaturato all'imperativo categorico, di cui i doveri giuridici sono espressione. Come è stato messo in evidenza nel capitolo precedente, Kant sostiene che l'azione umana è sempre finalisticamente orientata; se i fini delle azioni umane fossero relativi e si tramutassero in mezzi per fini ulteriori, i principi che guiderebbero le azioni umane sarebbero solamente imperativi ipotetici e verrebbe così meno la possibilità di un agire dettato da

---

riguardo al modo in cui si è obbligati, anche senza riguardo a una possibile legislazione esterna, è l'etica stessa, considerata in base al suo principio formale” (MS, VI 410; *cfr.* 264 s.).

<sup>441</sup> Ho scritto “non si occupa propriamente” perché, come ho messo il luce in precedenza, quella del movente e del fine non è la prospettiva propria della legislazione giuridica, ma nulla toglie che un dovere di diritto venga compiuto per dovere e che i doveri di diritto siano “indirettamente etici”.

<sup>442</sup> MS, VI 384 (*cfr.* 234).

principi incondizionati e dotati di un valore in sé, guidato cioè dall'imperativo categorico di ragione. Per la sua esistenza, pertanto, è necessaria quella di un fine in sé, di un fine oggettivo di ragione, individuato “nell'umanità nella mia persona e nella persona altrui”, di cui anche il diritto, derivante dalla legge morale categorica, è portatore. Nella seconda sezione di questo capitolo approfondirò quest'aspetto. Procediamo ora con l'analisi che ho iniziato riguardo al fine.

Etica e diritto si distinguono pertanto riguardo al fine, non tanto perché nel diritto manchi un elemento finalistico, ma perché esso non conosce la presenza di un fine positivo da promuovere. Tale presenza (nell'etica) e tale mancanza (nel diritto) qualificano i principi sommi delle due legislazioni come analitico e sintetico rispetto alla libertà esterna:<sup>443</sup> il principio del diritto è analitico perché gli elementi che lo costituiscono (la legge, la facoltà di realizzarla e la volontà che determina la massima) e il concetto di costrizione (sinonimo di diritto per Kant)<sup>444</sup> sono contenuti in quello di libertà esterna e non è necessario aggiungere nessun altro elemento per comprenderli. Il principio etico, invece, aggiunge il concetto del fine, dal quale quello di libertà esterna astraе, e si qualifica pertanto come sintetico rispetto a essa.

L'ulteriorità dell'etica rispetto al diritto anche in relazione al fine non deve far pensare ad una mancanza della legislazione giuridica rispetto a quella etica, ma indurre piuttosto a riconoscere un aspetto della ricchezza della morale kantiana nel suo complesso. Il fatto che il diritto non individui dei fini e che non si occupi né della felicità, né tanto meno della perfezione dei propri cittadini, ma semplicemente della forma delle loro relazioni (in modo che ciascuno, certo, all'interno della sfera garantita dal diritto pubblico, possa perseguire i fini che preferisca), evita la deriva del sistema giuridico da un lato in un meccanismo utilitaristico, o in un

“governo paterno (*imperium paternale*), dove dunque i sudditi, come figli minorenni, che non sanno decidere cosa sia loro veramente utile o dannoso, siano costretti a comportarsi in modo puramente passivo, così da

---

<sup>443</sup> *Ivi*, VI 396 (cfr. 247 s.).

<sup>444</sup> *Ivi*, VI 232 (cfr. 37).

dover aspettare dai giudizi del capo dello stato come debbano essere felici, e quando questi pure lo conceda loro, solo dalla sua bontà”.<sup>445</sup>

Dall’altro previene la formazione di un sistema totalitario, in cui lo stato eserciti una forma di controllo sulle coscienze dei soggetti. Che solo l’etica, in una dimensione interna al soggetto, sia preposta alla determinazione del movente e del fine, tutela da un lato l’etica da qualsiasi ingerenza da parte del diritto e della politica (come applicazione del diritto)<sup>446</sup> dall’altro evita che il diritto si riduca a un mero sistema che ricalca il meccanismo naturale nel fornire mezzi per il conseguimento di ciò cui naturalmente l’uomo tende: la propria felicità.

---

<sup>445</sup> *Gemeinspruch*, VIII 290 s. (tr. it., 138). Riguardo alla relazione tra istanza eudemonica e politica (come scienza applicata del diritto) e allo sviluppo della loro relazione reciproca nel pensiero kantiano, si consideri L. Scucimarra, *Kant e il diritto alla felicità*, Editori Riuniti, Roma 1997.

<sup>446</sup> Per la distinzione tra le competenze dell’etica e quelle del diritto Kant si esprime in maniera particolarmente efficace nella terza parte de *La religione entro i limiti della semplice ragione*, lì dove illustra il processo di formazione dello stato etico – civile e le sue differenze rispetto a quello giuridico – civile (*Relig.*, VI 93 – 100; tr. it., 133 - 138). Nel prossimo capitolo mi occuperò di questo aspetto della filosofia kantiana.

## I. 2. d. La diversità di legislazione. Alcune considerazioni

Nel corso di questa prima parte del capitolo ho analizzato il significato dell'indicazione kantiana secondo cui etica e diritto sarebbero in primo luogo differenti in relazione alla legislazione. Tale differenza è stata indagata alla luce di tre elementi che concorrono nel qualificare le due legislazioni morali: il movente, la costrizione e il fine. Mentre la legislazione giuridica ha a che fare esclusivamente con un movente esterno (la costrizione) e non impone al soggetto alcun fine in base a cui agire, quella etica si occupa del movente interno (il rispetto per la legge), implica un'autocostrizione e l'assunzione da parte del soggetto di determinati fini di ragione.

In primo luogo, la mia analisi ha voluto dimostrare come le diversità tra le due legislazioni siano essenzialmente dovute a due diversi punti di vista assunti dall'etica e dal diritto nella considerazione e nella determinazione dell'azione: che il diritto, ad esempio, non consideri il movente interno dell'agire morale non significa che i doveri di diritto non possano essere compiuti a motivo del dovere, ma che la prospettiva giuridica sceglie di non avere a che fare con quest'aspetto dell'azione e di lasciarlo all'indagine etica.

In secondo luogo, è interessante notare come i diversi punti di vista propri dei due sistemi di doveri si coimplichino in vario modo. Ciò è emerso prima di tutto dall'indagine sul ruolo del movente all'interno dei due sistemi di doveri, che ha permesso di tracciare un legame tra etica e moralità, da un lato, e diritto e legalità dell'altro, e di spiegarne le caratteristiche. Mentre il diritto si occupa della legalità delle azioni e del fatto che avvengano conformemente alla lettera della legge, non delle intenzioni, l'etica pone al centro della propria attenzione non solo che le azioni siano conformi alla legge, ma che avvengano per dovere. Di qui quella che ho definito “un'ulteriorità dell'etica rispetto al diritto”, ulteriorità che tuttavia non implica una sua superiorità qualitativa, poiché un'azione buona, nella prospettiva kantiana, deve prima di tutto essere un'azione giusta. Agire a motivo del dovere implica, come sua *conditio sine qua non*, un agire conforme alla lettera della legge e i doveri di virtù non possono essere legittimamente compiuti se prima non sono stati adempiuti quelli giuridici.

Un altro aspetto di tale coimplicazione è emerso nell'indagine relativa ai diversi tipi di costrizione con cui i due sistemi di doveri hanno a che fare e all'indicazione kantiana

secondo cui l'obbligazione esterna sarebbe più ampia di quella interna. L'obbligazione esterna infatti prevede sempre, oltre a quella esterna, anche una costrizione interna che per prima spinge a compiere una determinata azione. La costrizione interna diviene pertanto *conditio sine qua non* di quella esterna. Ciò, ancora una volta, non è indice di una superiorità dell'etica rispetto al diritto, ma di quella pretesa intrinseca al concetto di dovere (la pretesa di compiere il dovere a motivo del dovere) di cui la prospettiva giuridica sceglie di non occuparsi, ma che è presente, seppur *latente*, in essa.

Un ultimo elemento di indagine importante riguardo al rapporto tra etica e diritto è fornito dall'analisi sul fine. Come messo in luce poco sopra, il fatto che il diritto non imponga agli agenti alcun fine, da un lato, salvaguarda il diritto da derive utilitariste, paternalistiche e totalitariste, dall'altro, tutela l'etica da qualsiasi tipo di ingerenza dello stato. Il diritto tuttavia, occupandosi della forma dei rapporti esterni e garantendo a ciascuno, in accordo con la legge universale, uno spazio in cui esercitare la propria libertà, crea la possibilità perché ciascuno possa coltivare, entro quello spazio, la libertà interna regolata dall'etica. Ciò permette di individuare un terzo aspetto della coimplicazione reciproca tra sistema giuridico e sistema etico: il diritto crea le premesse indispensabili perché ciascuno possa agire eticamente. Ciò tuttavia non implica un asservimento del diritto ai fini dell'etica: la separazione netta tra i due ambiti operata da Kant fuga qualsiasi dubbio. È più una collaborazione, un concerto di forze quella che si può individuare tra i due.

Passiamo ora a considerare la seconda diversità individuata da Kant tra etica e diritto, quella nel modo dell'obbligazione.

### I. 3. Il diverso modo di obbligazione

Oltre che per una diversità di legislazione, che si traduce nei differenti ruoli giocati in etica e diritto dai tre elementi considerati nei paragrafi precedenti, i doveri etici e quelli giuridici differiscono per il *modo dell'obbligazione* in essi contenuta. Tale diversità consiste non solo nel fatto che l'obbligazione etica sia interna, mentre quella giuridica esterna, ma è rintracciabile, a mio parere, anche attraverso le seguenti coppie concettuali: perfezione-imperfezione e strettezza-larghezza dell'obbligazione. Ciò si traduce, sinteticamente, nell'identificazione dell'obbligazione giuridica con quella perfetta e stretta (in virtù della quale le *Rechtspflichten* vengono definite perfette e strette), e di quella etica con quella imperfetta e larga (per cui le *Tugendpflichten* sono imperfette e larghe).

Obiettivo di questa seconda parte sarà l'analisi del significato di quanto brevemente esposto e delle sue implicazioni per il sistema dei doveri kantiano. Nel fare ciò sono del parere che indagare la qualificazione dei doveri di diritto come perfetti e di quelli di virtù come imperfetti sia importante per la comprensione tanto delle specificità dei diversi doveri morali kantiani, quanto delle peculiarità dei doveri del sistema kantiano rispetto alla tradizione filosofica cui il filosofo di Königsberg si era formato.

Non condivido, pertanto, la posizione della O'Neill che non riconosce alla coppia concettuale perfezione-imperfezione alcuna importanza ai fini della comprensione delle *Pflichten* kantiane. La studiosa infatti sostiene che “la dottrina della *Metafisica dei costumi* può essere discussa con successo senza alcuna ulteriore indagine sulla distinzione perfetto/imperfetto.”<sup>447</sup> Il motivo di tale rifiuto deriva dalla mancanza di univocità semantica posseduta dai due aggettivi nel *corpus* kantiano. Particolare rilievo invece viene conferito alla coppia concettuale stretto-largo, riguardo alla quale vengono riconosciuti due sensi in cui un dovere può essere definito stretto o largo: in riferimento all'obbligazione (“*narrow or wide in obligation*”, stretto o largo nell'obbligazione) o alla richiesta (“*duty of narrow or wide requirement*”, dovere di richiesta stretta o larga). In questo senso, i doveri di obbligazione stretta indicherebbero come obbligatoria un'azione o un'omissione, quelli di obbligazione larga mostrerebbero come obbligatorio un fine. D'altro lato, i doveri di richiesta stretta verrebbero realizzati mediante un

---

<sup>447</sup> O'Neill, *Acting on principle*, pp. 47 - 49.

determinato atto o da una determinata omissione, mentre quelli di richiesta larga tramite l'assunzione e lo sviluppo di determinati atteggiamenti.

Tali elementi sarebbero, aggiunge la studiosa, reciprocamente svincolati: che un dovere sia di obbligazione stretta non implica necessariamente che anche la sua richiesta sia stretta (cioè il fatto che il dovere indichi come obbligatoria un'azione non implica necessariamente che esso venga realizzato dal compimento di quella determinata azione) e, viceversa, un'obbligazione larga non implica di necessità che il dovere sia largo anche in rapporto alla richiesta (cioè un dovere che indichi come obbligatorio un fine non viene di necessità realizzato mediante l'assunzione di un determinato atteggiamento morale). Da questo punto di vista, i doveri giuridici sarebbero stretti sia in riferimento all'obbligazione che alla richiesta, quelli etici sarebbero o larghi sia nell'obbligazione che nella richiesta (doveri imperfetti di virtù) o larghi nell'obbligazione e stretti nella richiesta (doveri perfetti di virtù).

L'individuazione di due sensi in cui si può parlare di strettezza e larghezza del dovere, permette alla O'Neill di spiegare l'esistenza, tra i doveri etici, dei doveri perfetti di virtù, di cui mi occuperò successivamente, e d'altro lato, di sostenere che, poiché la distinzione tra dovere perfetto e imperfetto coincide ma non si identifica con quella tra dovere stretto e largo nella richiesta, non è necessario analizzarla ulteriormente ai fini della comprensione della *Dottrina dei costumi* kantiana. Sono del parere che, per quanto brillante e allettante appaia la soluzione della O'Neill, non sia possibile liquidare così rapidamente e semplicisticamente<sup>448</sup> la qualificazione dei doveri giuridici come perfetti e di quelli etici come imperfetti.<sup>449</sup>

Piuttosto, il fatto che essi ritornino continuamente nei testi, sia in quelli dati alle stampe che in quelli del *Nachlaß*, e che vengano utilizzati per qualificare i doveri morali è segno della loro importanza per la comprensione della *Dottrina dei costumi*, nonostante la non omogeneità dei significati a essi attribuiti. D'altro lato, è indice del tentativo kantiano di rimanere nel solco della tradizione filosofica da cui tali termini derivano e, contemporaneamente, di emanciparsi da essa. Più che un modello che

---

<sup>448</sup> Come fa ad esempio affermando che "Kant dà poco peso alla divisione" (O'Neill, *Acting on Principle*, p. 48).

<sup>449</sup> *Ibidem*. La studiosa individua tre significati attribuiti alla coppia concettuale perfetto/imperfetto: nella *Vorlesung zur Moralphilosophie* indicano rispettivamente i doveri etici e quelli giuridici, nella *Fondazione* i doveri perfetti sono quelli che non permettono nessuna eccezione fatta a favore delle inclinazioni, infine, nella *Metafisica dei costumi* la distinzione perfetto/imperfetto coincide con quella stretto/largo.

permetta di far rientrare in una cornice di plausibilità le anomalie del sistema, è necessaria quindi un'analisi e una pulizia dei termini in questione. A tale proposito, mi si permetta di osservare che Kant non parla mai di doveri larghi o stretti in relazione alla richiesta, ma esclusivamente di doveri larghi e stretti in rapporto all'obbligazione.

Assumendo la distinzione tra doveri perfetti e imperfetti (*vollkommene e unvollkommene Pflichten*), Kant si pone in continuità con la tradizione giusnaturalistica, secondo cui il dovere perfetto è correlato al diritto di un'altra persona di costringere colui che è soggetto al dovere, mentre quello imperfetto non possiede tale correlazione.<sup>450</sup> Anche nei testi del filosofo di Königsberg i due tipi di *Pflicht* sono legati alla presenza e alla mancanza di un'obbligazione *per arbitrium alterius*,<sup>451</sup> ma, oltre a questo, la perfezione e l'imperfezione dei doveri possiedono un significato ulteriore, riguardante il modo in cui l'obbligazione viene esercitata. L'imperfezione e la perfezione della *Verbindlichkeit* vengono infatti identificate con la sua larghezza e

<sup>450</sup> Mi sembra che la tradizione naturalistica sia unanime nel considerare l'obbligazione e il dovere perfetto come esterni e legati al diritto altrui di costringere il soggetto agente, qualora non compia ciò a cui è obbligato, mentre l'obbligazione imperfetta come interna e mancante della correlazione a uno *jus cogendi* esterno. Tanto Thomasius (C. Thomasius, *Institutiones Jurisprudentiae Divinae*, Halae 1717, e *Fundamenta Juris Naturae et Gentium*, Scientia Verlag, Aalen 1979 (2. Neudruck der 4. Aufl. Halle 1718)), quanto Wolff (C. Wolff, *Jus naturae methodo scientifica pertractatum, Pars prima, Jus Naturae Methodo Scientifica Pertractatum, Pars Prima*, Renger, Francoforti 1740, § 235 ss.) e Achenwall (G. Achenwall, *Prolegomena Iuris Naturalis: in Usum Auditorum*, Gottingae Suptibus Victorinii Bosiengelii 1758, § 98 ss.) definiscono infatti come perfetta quell'obbligazione connessa con la facoltà di costringere qualcun altro (*jus cogendi*), qualora questi non soddisfi la propria obbligazione. Dall'obbligazione perfetta deriva il *diritto perfetto*, cioè la facoltà posseduta, dal soggetto morale, di costringere colui che non compie l'azione cui è obbligato nei suoi confronti, e il *dovere perfetto*, ovvero l'obbligazione passiva implicante la costrizione da parte di qualcun altro qualora il soggetto non compia una determinata azione. L'obbligazione imperfetta invece non è connessa a tale *jus cogendi* e da essa derivano doveri imperfetti. Secondo Wolff, all'obbligazione perfetta corrisponde l'obbligazione esterna, mentre a quella imperfetta l'obbligazione interna (*Jus naturae methodo scientifica pertractatum, Pars prima*, § 655). Baumgarten (A. G. Baugarten, *Initia Philosophiae Practicae Prima Acroamaticae*, Impensis Carl. Herm. Hemmerde, Halae Magdeburgicae 1760, § 50 ss.) definisce come interne quelle obbligazioni che non sono estorcibili, mentre esterne e perfette quelle obbligazioni che vengono invece estorte; queste ultime obbligazioni sono definite anche come *cogentes*, mentre le prime come *suasoriae, consilia*. Ancora Baumgarten (*Jus Naturae*, Impensis Carl. Herm. Hemmerde, Halae Magdeburgicae 1763, §§ 125-126) definisce i doveri esterni come quei doveri che ogni uomo possiede nei confronti degli altri uomini e nei quali ciascun uomo ha il diritto stretto di estorcere una determinata azione a qualcun altro. Tali doveri vengono detti doveri perfetti, mentre i doveri imperfetti sono quelli che non sono accompagnati dalla facoltà di costringere. Pufendorf (S. Pufendorf, *Samuelis Pufendorfii De Jure Naturae et Gentium Libri Octo*, Junghans, Londini Scanorum 1672) definisce invece ciò che noi dobbiamo in maniera perfetta, come ciò che ha come obiettivo l'esistenza della società (*ad esse societatis*), mentre ciò a cui siamo chiamati in maniera imperfetta, come ciò che ha come fine il benessere della società stessa (*ad bene esse societatis*). Sul rapporto tra il diritto kantiano e la tradizione filosofica si consideri K. Bärthlein, *Die Vorbereitung der Kantschen Rechts- und Staatsphilosophie in der Schulphilosophie*, in *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*, hrsg. von H. Oberer und G. Seel, Königshausen & Neumann, Würzburg 1988, pp. 221 – 271.

<sup>451</sup> Nella *Vorlesung zur Moralphilosophie* Kant riprende la definizione classica di obbligazione esterna e interna con queste parole: “*obligatio externa est necessitatio moralis per arbitrium alterius, obligatio interna est necessitatio moralis per arbitrium proprium*” (*Vorlesung*, 49; cfr. 36).

strettezza: essa può essere infatti o stretta (*eng*) o larga (*weit*) a seconda che determini o meno il modo e il grado dell'azione da realizzare.<sup>452</sup> In questo senso, mentre l'obbligazione etica non specifica il grado e il modo in cui deve avvenire l'azione e si rivolge esclusivamente alla *Gesinnung* con cui viene compiuta, lasciando al soggetto una certa ampiezza (*latitudo*) per la realizzazione concreta dell'agire, quella giuridica specifica inequivocabilmente il grado e il modo della prestazione e non lascia, a riguardo, alcuna possibilità di scelta all'agente.<sup>453</sup>

“Perfezione” sta dunque a significare, da un lato, il fatto che l'obbligazione viene esercitata esternamente al soggetto, dall'altro, che il modo e il grado dell'azione vengono da essa definiti; “imperfezione”, dal canto suo, significa che l'obbligazione è interna, e che il modo e il grado dell'azione non sono determinati. Non solo. Nella prospettiva kantiana i doveri stretti e perfetti sono doveri negativi, mentre i doveri larghi e imperfetti si presentano come positivi. I doveri perfetti, stretti e negativi rappresentano poi delle leggi per le azioni, mentre quelli imperfetti, larghi e positivi esprimono un ordine nei confronti delle massime delle azioni. Le *Rechtspflichten* vengono identificate con il primo tipo di doveri: perfetti, stretti, negativi e per le azioni; le *Tugendpflichten* con il secondo: imperfetti, larghi, positivi e per le massime.

Come già accennato in apertura al capitolo, esiste tuttavia un'anomalia nel sistema, poiché vengono introdotti tra i doveri di virtù anche una serie di doveri perfetti verso sé,<sup>454</sup> che sembrano non poter rientrare in alcun modo nello schema tracciato da Kant. Tale anomalia spinge a pensare che non esista una identificazione univoca tra le caratteristiche attribuite ai doveri di diritto e a quelli di virtù, e fa nascere l'esigenza di un'indagine riguardo ai termini in questione,<sup>455</sup> che permetta di comprendere i significati attribuiti loro dal filosofo di Königsberg.

Non è mia intenzione compiere in questa sede un'analisi puntigliosa di tutti i diversi passi in cui essi compaiono, analisi che, per quanto indubbiamente d'aiuto per la

---

<sup>452</sup> *Vigilantius*, XXVII 2.1, 536 e VMS, XXIII 393 s.

<sup>453</sup> *Ibidem*.

<sup>454</sup> MS, VI 421 – 437 (cfr. 277 – 305).

<sup>455</sup> Anche la Gregor, *Laws of Freedom*, pp. 95 – 112, sottolinea che “dall'individuazione da parte di Kant di doveri perfetti verso se stessi è chiaro che l'obbligazione stretta non è identica con la legislazione giuridica. I termini “stretto e largo”, da una parte, e “etico e giuridico”, dall'altra, si riferiscono a due cose diverse.” La studiosa identifica la perfezione con la strettezza del dovere e l'imperfezione con la larghezza (p. 97) e, pur riconoscendo la necessità di svincolare l'essere perfetto e stretto dal dovere giuridico e l'essere imperfetto e largo da quello etico, non si avvede della necessità di svincolare anche la perfezione dalla strettezza e l'imperfezione dalla larghezza per una comprensione il più possibilmente esaustiva dei doveri kantiani.

comprensione, potrebbe risultare pedante e noiosa; desidero piuttosto fornire qui il risultato dell'indagine che ho compiuto nel corso del mio studio, argomentandolo. Nella mia ricerca non ho preso particolarmente in considerazione quelle pagine della *Fondazione della metafisica dei costumi* che fanno riferimento ai doveri perfetti e imperfetti. Nell'opera del 1785 Kant definisce “perfette” le *Pflichten* che non permettono alcuna eccezione a favore delle inclinazioni sensibili, mentre “imperfette” quelle che la permettono; le *vollkommene Pflichten* sono poi identificate con doveri stretti e inderogabili (*strenge, enge, unnachlässlichen Pflichten*), mentre le *unvollkommene* con doveri larghi e meritori (*weite e verdienstliche Pflichten*). Kant specifica poi di intendere con “stretti” quei doveri nei confronti dei quali una massima contraria non è assolutamente pensabile come legge universale, mentre con “larghi” quelli in relazione ai quali una massima contraria è pur pensabile, ma non può essere assolutamente voluta come legge universale.<sup>456</sup>

La mia scelta di non considerare queste indicazioni è dovuta al fatto che sia nei testi precedenti alla *Fondazione* che in quelli successivi ad essa, pur rimanendo l'identificazione tra doveri perfetti e doveri stretti e tra quelli imperfetti e quelli larghi, non è possibile né ritrovare la definizione di dovere imperfetto come dovere che permette un'eccezione a favore delle inclinazioni, né la definizione di dovere stretto o largo attraverso la prova di una “contraddizione nel pensare” o “nel volere”<sup>457</sup>.

Interessante in queste pagine della *Fondazione* è però quanto scritto in una nota a piè pagina, secondo cui, accanto ai doveri perfetti (stretti) esterni, ne esisterebbero anche di perfetti interni:

“Qui si deve notare bene che io mi riservo interamente la partizione dei doveri per una futura *Metafisica dei costumi*, e la presente è posta qui solo per comodità. Del resto, intendo per dovere perfetto quello che non concede nessuna eccezione a vantaggio dell'inclinazione; del fatto che io non abbia soltanto *doveri perfetti* esterni, ma anche interni, ciò che contrasta con l'uso

---

<sup>456</sup> GMS, IV 421 – 424 (tr. it., 75 – 81).

<sup>457</sup> Secondo O'Neill, *Acting on Principle*, pp. 59 – 93, invece, il test della contraddizione nel pensiero (*contradiction in conception*) sarebbe contenuto nel principio sommo della *Dottrina del diritto*, mentre quello della contraddizione nella volontà (*contradiction in tre will*) nel principio della *Dottrina della virtù* (cfr. Introduzione, nota 33).

seguito dalle scuole, non credo però di dover dar conto, perché il mio scopo è indifferente che ciò mi sia concesso o meno.”<sup>458</sup>

La medesima indicazione ricorre nella *Vorlesung zur Moralphilosophie*,<sup>459</sup> nella *Metafisica dei costumi Vigilantius*<sup>460</sup> e nei *Lavori preparatori alla Metafisica dei costumi*<sup>461</sup> dove a più riprese viene sottolineata l'esistenza di doveri stretti sia interni che esterni, così come di quella di doveri larghi sia interni che esterni. Anche nella *Metafisica dei costumi* è possibile individuare una traccia di tale indicazione lì dove viene posta una differenza tra i doveri di diritto (identificati con quelli perfetti) interni e esterni: i primi sono legati a un diritto innato, i secondi a uno acquisito.<sup>462</sup> La presenza di due tipi di doveri di diritto, o perfetti, è un primo elemento, indice dell'impossibilità di un'identificazione tra “essere esterno”, perfezione e giuridicità del dovere, e d'altro lato tra “essere interno”, imperfezione e eticità di esso.

In generale la perfezione dei doveri è legata a una correlazione dovere-diritto, che, per alcune *Pflichten* esiste, per altre no, intendendo con “diritto” non una facoltà morale in generale, ma la facoltà di costringere (*ius cogendi, Befügnis zu zwingen*).<sup>463</sup> I doveri perfetti sono quelli legati al diritto del soggetto di costringere chi si oppone a compiere

<sup>458</sup> GMS, IV 421, nota (tr. it., 75).

<sup>459</sup> *Vorlesung*, 169 ss. (cfr. 135 ss.).

<sup>460</sup> *Vigilantius*, XXVII 2.1, 581 e 585. Nella *Metafisica dei costumi Vigilantius* (XXVII 2.1, 583) si trova anche la seguente distinzione:

| “Doveri di diritto   | doveri di virtù   |
|--|---|
| ed entrambi sono   |   |
| <i>interni</i>   | <i>esterni</i>  |
| a. sia <i>stretti</i> o <i>doveri di diritto interni</i> , cioè il diritto dell'umanità nella nostra propria persona   | a. sia <i>stretti</i> o <i>doveri di costrizione esterni</i> , cioè il diritto degli uomini verso gli altri |
| b. sia <i>larghi</i> o <i>doveri di virtù interni</i> , cioè il fine dell'umanità nella nostra propria persona, o quel fine che a noi pone l'umanità e che quindi noi dobbiamo avere.” | b. sia <i>larghi</i> o <i>doveri di virtù esterni</i> , cioè il fine verso altri uomini.                    |

<sup>461</sup> In essi infatti si leggere: “La *Dottrina del diritto*, come dottrina dei doveri stretti (sotto determinate leggi), è la o dottrina del diritto interno o di quello esterno, tramite cui viene limitata a. la libertà internamente o b. esternamente” (VMS, XXIII 385). A riguardo si consideri anche VMS, XXIII 395.

<sup>462</sup> MS, VI 237; cfr. 44.

<sup>463</sup> Così si trova infatti espresso nella *Metafisica dei costumi*: “A ogni dovere corrisponde un diritto, considerato come facoltà (*facultas moralis generatim*), ma non a ogni dovere corrispondono diritti di un altro a costringere qualcuno (*facultas giuridica*); questi ultimi piuttosto si chiamano in particolare doveri di diritto” (Ivi, VI 383; cfr. 231).

il dovere nei suoi confronti, quelli imperfetti non conoscono tale diritto di costringere. Fin qui Kant rimane nel solco della tradizione,<sup>464</sup> mentre prende nettamente le distanze da essa nell'individuare il depositario di questo tipo di diritto: o una persona altra rispetto a colui che è soggetto alla costrizione o un'istanza interna a esso (l'umanità nella propria persona).<sup>465</sup> I doveri collegati a questo *ius cogendi* senza una distinzione di chi possegga tale diritto, sono definibili doveri di diritto *in senso largo*: *in senso largo* tutti i doveri correlati al diritto di costringere, quindi tutti i doveri perfetti, sono doveri di diritto. Esiste tuttavia anche un *senso stretto* in cui si può parlare di *Rechtpflichten*, cioè quando la facoltà di costringere è propria di un individuo *esterno* rispetto al soggetto agente. *In senso stretto*, dunque, i doveri di diritto sono legati al diritto di costringere *esternamente* un individuo diverso da sé a osservare un dovere nei propri confronti, e questo particolar tipo di correlazione dovere-diritto viene scelto da Kant come criterio per attribuire perfezione alle *Rechtpflichten* e imperfezione alle *Tugendpflichten*.

In altre parole, tutti i doveri correlati ad un diritto di costringere *in generale* sono doveri perfetti e, poiché il concetto di diritto si identifica con la facoltà di costringere, tutti i doveri correlati ad un diritto di costringere sono definibili *in generale* come doveri di diritto. *In senso stretto*, tuttavia, non tutti i doveri perfetti appartengono alla legislazione giuridica, dal momento che essa è composta esclusivamente dai doveri correlati ad una costrizione esterna (*per arbitrium alterius*);<sup>466</sup> possono quindi essere definiti come giuridici solo quei doveri collegati al diritto di costringere qualcuno *esternamente*. I doveri giuridici non abbracciano pertanto tutti i doveri perfetti e i doveri perfetti non sono esclusivamente i doveri giuridici *in senso stretto*:<sup>467</sup> sono doveri di

---

<sup>464</sup> Anche M. Riedel, *Moralität und Recht in der Schulphilosophie des 18. Jahrhundert*, in *Recht und Ethik. Zum Problem ihrer Beziehung im 19. Jahrhundert*, hrsg. von J. Blühdorn und J. Ritter, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1970, pp. 83 – 96, individua l'origine del dovere perfetto kantiano nel concetto wolffiano di *jus perfectum* secondo cui „*jus perfectum dicitur, quod conjunctum est cum jure cogendi alterum*“ (*Philosophia practica universalis I*, § 235).

<sup>465</sup> *Vigilantius*, XXVII 2.1 581 e VMS, XXIII 350.

<sup>466</sup> Scrive Kant a riguardo nella *Metafisica dei costumi Vigilantius* (*Vigilantius*, XXVII 2.1, 581) che non ogni dovere di diritto è un dovere correlato a una costrizione nei confronti di qualcun altro, per il fatto che esistono doveri di diritto a cui si è costretti senza che qualcun altro eserciti tale costrizione.

<sup>467</sup> Nella *Metafisica dei costumi Vigilantius* Kant distingue terminologicamente i doveri di diritto *in senso largo* da quelli *in senso stretto* indicando i primi come *Rechtpflichten* (doveri di diritto), i secondi come *rechtliche Pflichten* (doveri giuridici): tutti i doveri cui corrisponde una costrizione esterna rispetto al soggetto, sono doveri di diritto (*Rechtpflichten*), ma non tutti i doveri di diritto sono anche doveri giuridici (*rechtliche*). Solo quei doveri cui corrisponde una costrizione esterna sono giuridici, mentre

*diritto in senso stretto* tutti i doveri *perfetti in senso stretto*, cioè quelli correlati ad uno *ius cogendi* altrui. Quelli *perfetti in senso ampio* appartengono invece al *diritto in senso ampio*.

L'analisi delle caratteristiche attribuite ai diversi tipi di doveri viene complicata dal fatto che la loro perfezione e la loro imperfezione vengono messe in relazione alla strettezza e alla larghezza dell'obbligazione. Perciò, come espresso in apertura al paragrafo, che il dovere sia perfetto o imperfetto non indica solo la correlazione o meno con un diritto di costringere internamente o esternamente, ma anche il fatto che l'obbligazione alla base del dovere determina il modo e il grado di ciò che viene ordinato. Inoltre, la strettezza e larghezza del dovere sono poste in relazione al fatto che esso ordina azioni per le azioni o per le massime delle azioni.<sup>468</sup> Strettezza e larghezza dell'obbligazione sono collegate dunque a due elementi separabili riguardanti la forma dell'obbligazione:

1. la facoltà di determinare o meno il modo e il grado di ciò che viene ordinato,
2. la relazione all'azione o alla massima dell'azione.

La separazione di questi elementi è di aiuto per la comprensione della materia di cui mi sto occupando: il punto di vista assunto per attribuire la strettezza ai doveri è dato infatti dalla combinazione della capacità di determinare in maniera inequivocabile l'azione, mentre la larghezza è propria di quei doveri che si collocano al di fuori di questa prospettiva e rappresentano leggi per le massime delle azioni. I primi doveri sono rigorosi, inderogabili e non lasciano alcuno spazio alla scelta dell'agente riguardo il da farsi; i secondi lasciano invece indeterminate la modalità e il grado dell'azione.

Tale indeterminatezza non deve far pensare a una remissività dei doveri larghi, cui, per altro, il filosofo di Königsberg dovette pensare nel corso della propria riflessione: oscillò infatti più volte tra l'attribuzione di un certo lassismo ai doveri di virtù, in quanto doveri larghi<sup>469</sup> - il che non gli permise per lungo tempo di attribuire loro lo

---

quelli non correlati a tale costrizione esterna sono definibili solo come "di diritto", ma *in senso largo* (*Vigilantius*, XXVII 2.1, 582, corsivo mio).

<sup>468</sup> Scrive infatti Kant a riguardo: "poiché a fondamento di ogni dovere deve esserci una legge, questa legge nell'etica non può essere una legge del dovere data per le azioni, ma semplicemente per le massime delle azioni (da ciò segue che) il dovere etico deve essere pensato come dovere largo, non come stretto" (MS, VI 410; *cfr.* 264).

<sup>469</sup> VMS, XXIII 343. Il medesimo lassismo è individuabile nella definizione della *Fondazione*, secondo cui i doveri imperfetti sarebbero quelli che permettono eccezioni nei confronti delle massime.

*status* di leggi, ma solo quello di regole<sup>470</sup> - e il riconoscimento ai doveri imperfetti e all’etica (come sistema dei doveri imperfetti) di una rigorosità pari a quella dei doveri perfetti. Ciononostante, la *Dottrina dei costumi* definitiva del 1797 presenta i doveri imperfetti e larghi a tutti gli effetti come leggi di libertà, e quindi dotati di una rigorosità e di una strettezza pari a quelle dei doveri perfetti e stretti, pur possedendo una certa ampiezza riguardo alle azioni.<sup>471</sup> Anche la *Vorlesung zur Moralphilosophie*<sup>472</sup> e la *Metafisica dei costumi Vigilantius* avevano riconosciuto alla legge etica esattezza e rigorosità; in particolar modo il secondo scritto, individua nei doveri di virtù la medesima capacità di obbligare in maniera rigorosa dei doveri di diritto, qualora si consideri la loro forma o “il modo dell’obbligazione”.<sup>473</sup> Tuttavia tale attribuzione sembra contrastare con l’indicazione secondo cui il modo dell’obbligazione etica è largo.

Questa difficoltà è superabile ponendo attenzione ai due elementi che concorrono nel definire la strettezza e la larghezza dell’obbligazione: la capacità di determinare inequivocabilmente e la relazione alla massima o all’azione. Per qualificare un dovere come stretto, Kant sceglie un punto di vista ben determinato: stretto è il dovere che *determina il grado e il modo dell’azione*. In questo senso i doveri di diritto sono doveri stretti, mentre quelli di virtù sono larghi. Se tuttavia venisse cambiata la prospettiva e assunta quella della massima dell’azione, la relazione tra doveri di diritto e doveri di virtù si rovescerebbe: quelli etici, infatti, se da un lato lasciano libero il soggetto di realizzare l’azione come preferisca, non permettono in nessun modo che il principio soggettivo d’azione lasci spazio alle inclinazioni sensibili nella determinazione dell’arbitrio.<sup>474</sup> In altri termini, le *Tugendpflichten*, pur essendo larghe in rapporto all’azione, determinando in maniera univoca la massima sono in relazione a

---

<sup>470</sup> In questo senso Kant è in linea con la tradizione giusnaturalistica che definisce i doveri esterni come vere e proprie leggi (*leges*), mentre i doveri interni come consigli (*consilia*). A riguardo, si consideri A. G. Baumgarten, *Initia philosophiae practicae primae*, § 61.

<sup>471</sup> MS, VI 390 (cfr. 240).

<sup>472</sup> *Vorlesung*, 108 (cfr. 86).

<sup>473</sup> *Vigilantius*, XXVII 2.1, 585.

<sup>474</sup> “Se la legge può ordinare solo le massime delle azioni, non le azioni stesse, è segno del fatto che lascia per il suo adempimento (osservanza) un certo margine (*latitudo*) al libero arbitrio, nel senso che non può stabilire precisamente in che modo e in che misura mediante l’azione si debba operare in vista del fine che è al tempo stesso un dovere. In ogni caso, per dovere largo non si intende la concessione di deroghe alle massime delle azioni, bensì soltanto il permesso di limitare una massima di dovere con un’altra (per esempio l’amore universale per il prossimo con l’amore per i genitori), e tramite ciò il campo della prassi virtuosa risulta di fatto ampliato” (MS, VI 390; cfr. 240).

quest'ultima perfette e strette; le *Rechtpflichten*, invece, sono strette nella determinazione dell'azione ma, lasciando indeterminata la massima secondo cui l'agente deve agire, sono in relazione a essa larghe ed imperfette.

Esiste pertanto una strettezza peculiare dei doveri di diritto e una peculiare di quelli di virtù e, proprio a motivo di essa, entrambi i tipi di *Pflichten* sono leggi a tutti gli effetti. Questa strettezza deriva dal loro essere imperativi categorici, come dimostrato nel capitolo precedente; in quanto tali, comandano incondizionatamente e rigorosamente senza possibilità di eccezioni di fronte al loro comando, che nel diritto ha per oggetto l'azione, nell'etica invece la massima dell'azione.<sup>475</sup> Proprio per questo, mutando la posizione mostrata nella *Fondazione*, la *Metafisica dei costumi* specifica che la larghezza dei doveri etici non si riferisce assolutamente a sconti fatti in favore delle inclinazioni sensibili, quanto al fatto che venga lasciato all'arbitrio uno "spazio di gioco" (*Spielraum*) nel quale liberamente, attraverso una limitazione vicendevole delle massime, si possa decidere il come e il quanto dell'azione in vista del *fine che è al tempo stesso dovere*. Ma, lo ripeto ancora una volta, il punto di vista scelto da Kant per attribuire la strettezza a un dovere è unicamente quello dell'azione.

Anche riguardo alla coppia di aggettivi stretto-largo è possibile quindi rintracciare un *senso ampio* e uno *stretto*: "stretto" è *in senso ampio* ciò che determina in maniera univoca; *in senso stretto*, l'aggettivo indica ciò che determina in maniera univoca *l'azione da compiere*. "Largo" è ciò che non determina in maniera univoca, ma, in *senso più ristretto*, è ciò che *non determina in maniera univoca l'azione*.

L'essere stretto e largo necessitano, in secondo luogo, di essere svincolati da un'ulteriore caratteristica attribuita ai doveri giuridici ed etici, cioè, rispettivamente, dal loro essere negativi e affermativi. Queste ultime qualificazioni indicano due modi diversi in cui si esplica l'obbligazione: un dovere è negativo quando assume la forma di un divieto, cioè quando limita (*einschränkt*) l'uso della libertà, mentre è positivo

---

<sup>475</sup> A riguardo, sostiene Kersting: "Ciò che si trova a fondamento del dualismo delle obbligazioni è una differenza epistemologica; con la separazione dei doveri in stretti e larghi non viene portata ad espressione una differenziazione normativa. Il dovere proprio dell'etica non è dovere in misura minore, non possiede un'obbligatorietà minore, non ha una forza costrittiva più debole del dovere appartenente alla dottrina del diritto. Le caratteristiche dell'oggettività, categoricità e necessità appartenenti al dovere come tale si chiudono contro ogni qualsiasi gradualità dell'obbligazione" (*Wohlgeordnete Freiheit*, p. 195). Tale differenza epistemologica viene individuata dallo studioso nel fatto che il diritto fornisce un criterio che porta in ogni azione ad una scelta inequivocabile, mentre l'etica solo fini oggettivi e che tuttavia non contengono alcuna indicazione riguardo alla modalità della realizzazione.

quando lo “allarga” (*erweitert*), assumendo la forma del comando.<sup>476</sup> In numerosi passi<sup>477</sup> Kant caratterizza le *Rechtpflichten* come negative e le *Tugendpflichten* come affermative o positive, tanto da far supporre che la strettezza e la larghezza dei doveri siano legate alle loro negatività e positività. Queste le parole usate, ad esempio:

“Poiché è, a dire il vero, solamente *negativo* (*non* sollevarsi al di sopra degli altri) e in questo modo è analogo al dovere di diritto di non ledere il proprio di nessuno, il dovere del rispetto libero nei confronti degli altri, anche se come semplice dovere di virtù, viene ritenuto un *dovere stretto* in rapporto al dovere di amore, e quest’ultimo viene considerato dunque come largo.”<sup>478</sup>

Secondo quanto espresso la negatività, cioè la forma negativa propria del divieto (*non fare così e così!*), sembra essere il motivo dell’attribuzione della strettezza al dovere, mentre viceversa, la positività del comando (*fai!*) pare essere l’elemento che determina la sua qualificazione come dovere largo. In questo senso, il diritto sarebbe costituito da doveri stretti perché negativi (divieti), l’etica invece di doveri larghi perché affermativi (comandi).

Un’interpretazione di questo tipo sembrerebbe plausibile anche da una breve analisi del concetto di diritto, definito da Kant come “la quintessenza delle condizioni sotto cui l’arbitrio dell’uno può essere unito con l’arbitrio dell’altro secondo una legge universale

---

<sup>476</sup> Kant (MS, VI 419; *cfr.* 274) definisce i divieti *Untelassungspflichten* (doveri di omissione) mentre i comandi *Begehungspflichten* (doveri di commissione).

<sup>477</sup> MS, VI 389 e 449 s. (*cfr.* 239 e 317). In particolar modo si considerino i seguenti passi delle *Vorarbeiten*: “Il dovere che corrisponde al diritto è sempre negativo, il dovere che corrisponde al fine è sempre affermativo” (VMS, XXIII 246). “Tutti i doveri appartengono, per quello che riguarda la moralità dell’azione, all’etica, che contiene la necessità dell’azione per rispetto per la legge. Per quanto riguarda invece la legalità, poiché dipende solamente dal fatto che le azioni concordino con la legge, sia che il fondamento di determinazione sia la rappresentazione della legge oppure no, i doveri o sono meramente negativi, cioè quelli che limitano la libertà nell’uso interno o esterno e si chiamano doveri di diritto in senso generale, oppure sono anche affermativi e allarganti mediante il fine che forniscono (analiticamente o sinteticamente). Entrambi i tipi tuttavia sono o limitazioni della propria o dell’altrui libertà, oppure ampliamenti dei propri o degli altri fini: 1. della libertà tramite la propria personalità 2. tramite altre persone. La dottrina del diritto o la dottrina dei doveri in quanto viene determinata dall’arbitrio degli altri secondo il principio della libertà” (*Ivi*, XXIII 268 s.). “Le leggi, che un altro ci dà, riguardano il mio e il tuo esterni sono conformi alle condizioni formali della libertà e sono tutte negative (nel diritto privato)” (*Ivi*, XXIII 388). In questo senso si consideri anche VMS, XXIII 306 e 316.

<sup>478</sup> MS, VI 449 s. (*cfr.* 317), corsivo mio.

della libertà.”<sup>479</sup> Tale insieme di condizioni coincide con una serie di limitazioni che i soggetti giuridici si impongono reciprocamente qualora l’uso della libertà esterna dell’uno invada o leda quello dell’altro (*Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit*)<sup>480</sup> e a questo tipo di limitazioni viene dato il nome di costrizioni. Dal punto di vista kantiano, il diritto è identico (*einerlei*) alla facoltà di costringere, nel senso “di porre delle limitazioni”, facoltà che, si badi bene, in quanto limitazione non è volta al *fare* ma al *non fare*. Non consiste, in altri termini, in un comando positivo, che allarga l’agire del soggetto imponendogli di compiere qualcosa, ma in un ordine negativo-limitante (divieto) di non ostacolare la libertà altrui (*neminem laede*). In questo modo “la quintessenza delle condizioni”, capace di far coesistere diversi arbitri secondo una legge universale, è la limitazione (*Einschränkung*) reciproca delle libertà individuali; i doveri giuridici, quindi, come condizioni della coesistenza dei diversi arbitri secondo una legge universale di libertà, non fanno che limitare l’uso esterno della libertà individuale.

Rimanendo coerenti con il ragionamento fin qui fatto, si potrebbe pensare che tale limitazione si esprima nella negatività dei doveri giuridici e che la determinazione del modo e del grado dell’azione non coincida dunque con l’indicazione di come e quanto *fare*, ma con quella di *non fare*. Conseguenza di ciò sarebbe l’individuazione nel diritto di un insieme di divieti e nell’etica di un insieme di comandi, cosa tuttavia poco verosimile sia dal punto di vista del ragionamento comune (com’è possibile pensare che il sistema giuridico imponga esclusivamente dei divieti senza dare prescrizioni positive sul comportamento intersoggettivo e che l’etica comandi senza vietare nulla?) che da quello kantiano. La dottrina del diritto e quella della virtù, infatti, sono composte tanto da divieti quanto da comandi aventi la funzione di limitare e di “allargare” la libertà nei diversi ambiti in cui viene usata. Non è pertanto plausibile identificare la negatività del dovere con il suo essere divieto e la sua positività con l’essere comando. Resta tuttavia l’indicazione di Kant, secondo cui i doveri giuridici sarebbero negativi, mentre quelli etici affermativi.

Penso che tale indicazione sia da comprendere alla luce di una distinzione necessaria tra la negatività e la positività del principio (giuridico o etico che sia) e tra quelle dei singoli doveri (di diritto o di virtù) che da questo principio derivano. Come ho messo in

---

<sup>479</sup> *Ivi*, VI 230 (cfr. 34 s.).

<sup>480</sup> *Ivi*, VI 231 (cfr. 36).

luce poco sopra, il diritto è la quintessenza delle condizioni in virtù delle quali le libertà di arbitri diversi possono coesistere secondo leggi di libertà, e il sommo principio giuridico ordina di agire esternamente in modo che l'uso della libertà del proprio arbitrio possa coesistere con quella di ogni altro.<sup>481</sup> Tale principio, nonostante assuma la forma di un comando, è negativo e la sua negatività è individuabile attraverso due elementi:

1. le condizioni necessarie affinché la libertà del soggetto possa coesistere con quella di ogni altro sono di carattere formale, cioè intervengono sulla forma dell'azione,<sup>482</sup> e consistono in una serie di *limitazioni-costrizioni* dell'agire libero individuale;
2. in quanto tali *vietano* alla libertà esterna del singolo di esplicarsi in maniera arbitraria contro la libertà altrui e la pongono entro confini definiti (*neminem laede*); in questo modo *vietano* di agire contrariamente alla legge di diritto (non contrastare la legge),<sup>483</sup> cioè alle condizioni che rendono possibile la convivenza di diverse libertà. In altri termini, il diritto e il suo principio *vietano* di compiere un *Unrecht* (un *non diritto*).<sup>484</sup>

Mentre il principio giuridico si presenta come negativo, quello etico è caratterizzato da positività. Essa risiede nel fatto che l'etica non impone all'azione un forma che la limita nella sua esecuzione, ma comanda di assumere un *fine che è al tempo stesso un dovere*. Il principio etico pertanto non solo si esprime in forma positiva,<sup>485</sup> ma allarga la libertà positivamente mediante la prescrizione di fini.

Da quanto analizzato, il principio giuridico è negativo perché è essenzialmente condizione limitatrice (*eischränkende Bedingung*) della libertà esterna del soggetto, mentre quello etico è positivo, in quanto condizione allargante (*erweiternde Bedingung*) della libertà. I doveri che da essi derivano portano con sé, in prima istanza, la caratteristica propria del principio che dà loro origine: in questo senso quelli giuridici sono negativi perché sono intrinsecamente limitazioni che ordinano di non compiere

---

<sup>481</sup> *Ibidem* (cfr. 35).

<sup>482</sup> *Ivi*, VI 230 (cfr. 34).

<sup>483</sup> Scrive Kant: "Le massime vengono qui [scil. nel diritto] considerate come quei principi soggettivi che semplicemente si qualificano come una legislazione universale, cosa che è solo un principio negativo (non contrastare in generale una legge universale)" (*Ivi*, VI 389; cfr. 239).

<sup>484</sup> *Ivi*, VI 223 s. (cfr. 26).

<sup>485</sup> Esso assume infatti la forma del comando: "Il principio supremo della dottrina della virtù è: «agisci secondo una massima dei fini tale che l'averla possa essere per ciascuno una legge universale». – Secondo questo principio l'uomo è fine sia per se stesso che per gli altri e non è sufficiente che egli non sia autorizzato a trattare se stesso e gli altri soltanto come mezzi. mezzi (in ciò egli può essere certo anche indifferente nei loro confronti), ma è dovere in sé per l'uomo porsi l'uomo in generale come fine" (*Ivi*, VI 395; cfr. 247).

qualcosa contro il diritto, mentre i doveri di virtù sono positivi in quanto incarnano il comando di assumere determinati *fini che sono al tempo stesso doveri*.<sup>486</sup> Ciò, indipendentemente dal fatto che l'azione o la massima che rientra nel loro comando come oggetto venga vietata o prescritta, e che quindi i doveri particolari siano divieti o comandi. In questo senso, la negatività è caratteristica di tutte le *Rechtspflichten*, sia dei comandi che dei divieti giuridici, mentre la positività è propria di tutte le *Tugendpflichten*, siano esse comandi o divieti di virtù.

Il fatto poi che il principio giuridico sia per antonomasia condizione limitatrice della libertà, fa sì che tutti i doveri che limitano *in generale* la libertà (sia essa interna o esterna), cioè i divieti, a motivo della loro forma possono essere definiti doveri giuridici *in senso largo*, come espresso in questo passo estrapolato dai *Lavori preparatori alla Metafisica dei costumi*:

“così i doveri sono o semplicemente negativi, cioè quelli che limitano semplicemente la libertà nell'uso interno o esterno e si chiamano doveri di diritto *in senso generale*, oppure sono anche affermativi e allarganti per mezzo del fine che essi offrono (analiticamente o sinteticamente).”<sup>487</sup>

Allo stesso modo, il fatto che il divieto, indicando una certa cosa come “da non compiere”, determina in maniera univoca il proprio oggetto, ha per conseguenza che tutti i divieti, anche quelli di virtù, appaiono come doveri stretti. La qualificazione dei doveri negativi di virtù tuttavia, si tenga a mente per l'analisi successiva, sono definiti stretti *solo per analogia* con quelli di diritto, non per una identificazione reale con essi.

---

<sup>486</sup> *Ibidem*.

<sup>487</sup> VMS, XXIII 268.

### I. 3. a. Il diverso modo di obbligazione: alcune riflessioni critiche

L'analisi condotta fin qui ha riconosciuto nei seguenti significati delle caratteristiche che determinano la diversità tra l'obbligazione etica e quella giuridica:

1. la perfezione si riferisce al fatto che l'obbligazione viene esercitata da un'istanza altra rispetto al soggetto agente (da un altro uomo o dall'idea di umanità in lui), l'imperfezione indica invece la mancanza di tale *ius cogendi*;
2. la strettezza indica che l'obbligazione determina il modo e il grado in cui deve essere compiuto ciò che viene comandato, la larghezza che essi rimangono indeterminati;
3. la negatività esprime che il principio dell'obbligazione è condizione limitatrice della libertà, mentre la positività che esso è sua condizione allargante.

Qualificate come perfette, strette e negative, le *Rechtspflichten* sono caratterizzate quindi da un'obbligazione esercitata esternamente rispetto al soggetto. L'obbligazione indica, senza lasciar adito a eccezioni, come e in che grado debba essere compiuto ciò che viene comandato, e si qualifica come negativa, in quanto condizione limitatrice della libertà. Le *Tugendpflichten*, invece, mancano di un'obbligazione esterna, lasciano indeterminato il modo e il grado in cui deve essere eseguito il comando ma, ordinando di assumere dei fini, allargano la libertà dell'agente e proprio per questo sono positive.

Esistono tuttavia un modo *largo* e un modo *stretto* di definire i doveri perfetti, stretti e "di diritto". *In senso largo*, perfetti sono tutti i doveri collegati al diritto di costringere di un'istanza altra rispetto al soggetto; nella prospettiva kantiana tale istanza può assumere le sembianze di un individuo esterno all'agente o quelle dell'umanità nella sua persona.<sup>488</sup> "Stretto" si dice *in generale* ogni dovere che determina in maniera univoca, mentre *in senso proprio* è stretto il dovere che determina l'azione da compiere. *In senso largo*, "di diritto" sono tutti i doveri che sono in relazione a uno *ius cogendi* di un'istanza altra rispetto al soggetto, che determinano il modo e il grado di ciò che ordinano e limitano la libertà. Ma non ogni dovere che si qualifichi in questo modo è *Rechtspflicht* in senso proprio (*in senso stretto*). Propriamente parlando, i doveri giuridici sono:

- a) *perfetti*. La loro perfezione non deriva dalla correlazione con il diritto di costringere di un'istanza altra rispetto al soggetto, non altrimenti specificata, ma dalla

---

<sup>488</sup> *Vigilantius*, XXVII 2.1, 583 e 593.

correlazione con il diritto di un soggetto esterno all'individuo. Per questo motivo i doveri correlati al diritto dell'umanità non vengono fatti rientrare nella *Rechtslehre*.

b) *stretti*. La loro strettezza non indica semplicemente che il dovere determina il come e il quanto, ma che esso non lascia indeterminato il modo e il grado dell'*azione*.

Il punto di vista dell'*azione*, quello della libertà esterna, si è dimostrato come il criterio fondamentale assunto da Kant per attribuire la strettezza e la larghezza ai doveri: come analizzato, infatti, anche i doveri di virtù ordinano in maniera rigorosa e determinata, senza permettere alcuna eccezione di sorta. Poiché tuttavia il loro comando è diretto alle massime e lascia indeterminato il come e il quanto dell'*azione* fenomenica, sono doveri di obbligazione larga.

Quello dell'*azione* è anche il punto di vista da cui vengono attribuite ai doveri la perfezione e l'imperfezione: se perfetto è il dovere imposto all'*agente* da qualcuno di esterno da sé, l'unico oggetto di una costrizione esterna può essere un'*azione*, non un fine né una determinata massima.<sup>489</sup> Da questa prospettiva, un dovere perfetto (nel senso di legato allo *ius cogendi* altrui) è quindi inevitabilmente anche un dovere stretto (nel senso che determina il modo e il grado dell'*azione*) e, in quanto connesso alla facoltà di un altro di costringermi, cioè di porre dei limiti alla mia libertà, è anche negativo. Il dovere che si qualifica in questo modo è un dovere di diritto in senso proprio.

L'analisi ha mostrato che esistono dei doveri definibili perfetti (legati ad uno *ius cogendi* di un'istanza altra) e stretti (capaci di determinare il modo e il grado dell'esecuzione) *in senso largo*, cioè che non appartengono ai doveri giuridici in senso proprio, perché l'istanza in virtù della quale il dovere è definito perfetto non è un individuo esterno al soggetto agente, e perché ciò che viene determinato dal comando non è il modo e il grado dell'*azione* (*cosa fare*), ma la modalità soggettiva secondo cui l'*azione* deve essere compiuta (*come agire*). Questi aspetti sono di fondamentale importanza per la seconda parte della mia analisi che si concentrerà sui doveri perfetti di virtù. Prima dedicarmi a ciò, penso sia utile, per non perdere gli elementi più salienti dell'analisi, riassumere brevemente questa prima parte.

---

<sup>489</sup> Si trova infatti nella *Metafisica dei costumi*: “Ora io posso essere costretto ad azioni che sono indirizzate come mezzi a un fine, ma non posso mai essere costretto dagli altri ad avere un fine; io in persona solamente posso assumere, piuttosto, qualcosa come fine” (MS, VI 381; *cfr.* 229).

## I. 4. Doveri di diritto e doveri di virtù, tra separazione e coimplicazione: aspetti salienti dell'analisi

La mia indagine ha voluto analizzare i diversi tipi di doveri morali e le loro specificità, lasciandosi guidare da due elementi di differenziazione forniti da Kant: la diversa legislazione cui appartengono e il diverso modo di obbligazione che li caratterizza. Le legislazioni sono risultate differenti in base al movente, alla costrizione e al fine: mentre la legislazione giuridica infatti non considera né il fine né il movente dell'azione ed è invece intrinsecamente collegata alla costrizione, quella etica non conosce tale legame e determina piuttosto quali debbano essere il movente dell'agire e il suo fine.

Una distinzione schematica di tal genere rischia di essere sbrigativa e di non cogliere aspetti importanti per un'analisi quanto più completa possibile della *Dottrina dei costumi* kantiana. È stato messo in luce, infatti, che se, certo, la legislazione giuridica non prevede alcun movente interno dell'azione, ne fornisce uno che muove dall'esterno il soggetto ad agire secondo le leggi del diritto; tale movente si identifica con lo *Zwang*. D'altro lato, anche se la legislazione etica è legata al movente interno e al fine e non conosce costrizione, a ben vedere il tipo di *Zwang* cui essa è estranea è esclusivamente quello esterno: internamente, il soggetto costringe infatti se stesso a compiere i doveri etici. La necessità di spiegare le differenze tra i due tipi di legislazione è dovuta, a mio avviso, ai diversi punti di vista che il filosofo di Königsberg scelse per caratterizzarle: quello della libertà esterna e della libertà interna. Assumere tali prospettive separatamente implica l'individuazione delle differenze tra etica e diritto, mentre porsi da un punto di vista che consideri le due contemporaneamente e che in qualche modo ne astragga, permette di riconoscere le complicazioni reciproche tra i due ambiti della morale.

Anche l'analisi dei diversi modi dell'obbligazione ha mostrato la necessità di specificare le coppie di aggettivi che indicano tale diversità (perfetto-imperfetto, stretto-largo, negativo-positivo): i doveri giuridici, dunque, sono *perfetti*, nel senso che sono collegati al diritto di costringere appartenente a un individuo diverso dal soggetto, *stretti*, nel senso che determinano il grado e il modo dell'azione, e *negativi*, poiché il loro principio costituisce la condizione limitatrice della libertà esterna degli agenti. Le

*Tugendpflichten*, invece, sono *imperfette*, nel senso che non sono collegate al diritto di costringere di un individuo altro rispetto all'agente, *large*, perché non indicano in maniera determinata il grado e il modo dell'azione, e *positive*, dal momento che il loro principio è condizione “allargante” la libertà del soggetto morale. La necessità di spiegare il senso con cui aggettivi diversi vengono attribuiti si è dimostrata, anche qui, derivante dalla prospettiva assunta da Kant: quella dell'azione esterna. Assumere una prospettiva diversa, quella dell'azione interna, cioè quella delle massime delle azioni, consente invece non di eliminare le differenze tra etica e diritto, ma, da un lato, di comprenderne la specificità e, dall'altro, di attenuarne la separazione. In particolar modo, permette di individuare un *senso stretto* e un *senso largo* in cui è possibile definire il dovere come giuridico o etico. Tale elemento sarà importante per l'analisi successiva.

## **II Sezione**

### **I doveri perfetti di virtù. Un'anomalia sistematica**

“Se non ci fossero tali doveri [scil. i doveri perfetti verso se stessi], non ci sarebbe in generale alcun dovere, neppure quelli esterni.”<sup>490</sup>

Come già anticipato più volte nel corso delle pagine precedenti, il sistema kantiano dei doveri morali e la loro distinzione in doveri perfetti di diritto e in doveri imperfetti di virtù è segnata dalla presenza anomala tra le *unvollkommenen Tugendpflichten* di un piccolo gruppo di doveri perfetti di virtù. Nonostante il loro esiguo numero, una comprensione quanto più chiara di essi non è marginale ma di fondamentale importanza. In più momenti della sua riflessione, il filosofo di Königsberg li indicò infatti come la condizione ineliminabile per l'esistenza di tutti gli altri tipi di doveri, sia etici che giuridici,<sup>491</sup> e dunque una comprensione completa del sistema morale kantiano non può assolutamente prescindere dalla loro analisi, nonostante risulti particolarmente ostica, poiché tale concetto, in verità, non fu tematizzato espressamente da Kant. Penso sia anche per questo che alcuni interpreti non abbiano affrontato la problematica<sup>492</sup> o vi siano passati accanto senza approfondirla.<sup>493</sup>

Altri, invece, hanno interpretato in vario modo l'anomalia creata nel sistema da questo tipo di doveri. In questa sede, prenderò in considerazione tre posizioni: quella

---

<sup>490</sup> MS, VI 417 (cfr. 272).

<sup>491</sup> In particolar modo nella *Vorlesung zur Moralphilosophie*, Kant depreca contro la trascuratezza in cui i doveri verso se stessi sono stati lasciati dalla riflessione morale, utilizzando queste parole: “Nella morale nessuna parte è stata trattata in maniera più trascurata di questa parte dei doveri verso se stessi, nessuno si è fatto il concetto corretto dei doveri perfetti verso se stessi, li si è considerati come una piccolezza e li si è considerati solo alla fine come un supplemento della moralità; si è creduto che l'uomo possa pensare alla fine anche a se stesso, quando ha compiuto tutti i doveri. In questa parte tutte le morali filosofiche sono false. [...] Lungi dall'essere i più bassi, i doveri verso se stessi hanno al contrario il rango più alto. [...] La violazione dei doveri perfetti verso se stessi toglie all'uomo il suo intero valore e la violazione del dovere verso gli altri toglie all'uomo solo un valore relativo. Perciò i doveri verso se stessi sono la condizione sotto cui gli altri doveri possono essere osservati” (*Vorlesung*, 169 – 172; cfr. 135 s.). Nella *Dottrina della virtù* ritorna questo pensiero come emerge dal passo citato in apertura al paragrafo.

<sup>492</sup> Come F. Picardi, *L'evoluzione dell'etica e la dottrina del diritto ne La metafisica dei costumi di E. Kant*, Abelardo Editrice, Roma 1995, che non individua alcun tipo di anomalia nella presenza di doveri perfetti di virtù tra i doveri *imperfetti* di virtù.

<sup>493</sup> È questo il caso di Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, pp. 198 – 222. Spiegando la prima formula “pseudo - ulpianea”, presentata da Kant in apertura alla *Dottrina del diritto*, l'autore accenna alla presenza di doveri perfetti di virtù e traccia, come esporrà più chiaramente nel corso di questa sezione, un rapido paragone tra essi e il diritto dell'umanità, senza portare in profondità la problematica sottesa.

della Gregor,<sup>494</sup> della O'Neill<sup>495</sup> e di Casas.<sup>496</sup> In generale, mi sembra che tutti e tre gli studiosi abbiano individuato il problema fondamentale dei doveri perfetti di virtù nel fatto che essi, in quanto doveri negativi, vietano specifiche azioni, andando dunque contro la caratterizzazione delle *Tugendpflichten* come doveri che non determinano la misura e il grado dell'azione da compiere. Di fronte a ciò ciascuno di loro ha fornito una particolare soluzione interpretativa.

La Gregor sostiene che i doveri perfetti di virtù non possono venire qualificati propriamente né come doveri etici né come giuridici, partecipando essi, per certe caratteristiche, sia alla legislazione etica che a quella giuridica. Dal momento infatti che il principio della *vollkommene Tugendpflichten* è restrittivo, cioè è una proibizione volta nei confronti di determinate azioni, “possono essere chiamati doveri giuridici interni derivanti dal diritto dell’umanità nella nostra propria persona”; d’altro lato, come proibizioni etiche, sono leggi per la libertà interna e quindi implicano un’auto-costruzione e l’assunzione, da parte del soggetto, di un sistema di fini. Da questo punto di vista, pur non potendo essere definiti come doveri etici *in senso stretto*, la Gregor sostiene che lo siano *in senso largo* perché non possono essere osservati semplicemente non facendo ciò che è vietato, ma tramite l’assunzione dell’aspetto formale della propria perfezione come fine.<sup>497</sup>

La O'Neill, invece, utilizzando la propria distinzione tra doveri stretti o larghi nell’obbligazione e doveri stretti o larghi nella richiesta, indica le *vollkommene Tugendpflichten* come “doveri larghi nell’obbligazione e stretti nella richiesta”, in altri termini, come doveri che indicano come obbligatorio un fine, ma che vengono compiuti attraverso una determinata azione (omissione, in questo caso). In dichiarata contrapposizione alla Gregor, che, a suo avviso, renderebbe conto dei doveri perfetti di virtù solo in maniera parziale, la studiosa afferma di poter in questo modo spiegare sia la loro strettezza che la loro piena appartenenza all’etica, senza creare tra i doveri di diritto e quelli di virtù un terzo gruppo di doveri non appartenente né agli uni né agli altri: “I doveri etici di omissione non possono essere presentati come doveri se non

---

<sup>494</sup> Gregor, *Laws of Freedom*, pp. 113 – 127. La studiosa argomenta la propria tesi sostenendo che i doveri perfetti di virtù appartengono sia al diritto in senso largo che all’etica in senso largo.

<sup>495</sup> O'Neill, *Acting on Principle*, pp. 44 – 58.

<sup>496</sup> V. D. Casas, *Die Pflichten gegen sich selbst in Kants „Metaphysik der Sitten“*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1996.

<sup>497</sup> Gregor, *Laws of Freedom*, p. 127.

mostrando che qualche fine è obbligatorio, e quindi che questi atti o omissioni sono indispensabili come mezzi per quei fini. Sono doveri di virtù. Ma nonostante siano larghi nell'obbligazione, sono stretti nella richiesta. Ciò che richiedono potrebbe essere comandato in una massima dell'azione, piuttosto che in una massima dei fini.”<sup>498</sup>

Casas, infine, sostiene l'identità tra la perfezione, la strettezza e la giuridicità del dovere, da un lato, e, dall'altro, che la correlazione a una facoltà di costringere in generale è indice della giuridicità del dovere. Alla luce di ciò, poiché i doveri perfetti di virtù determinano l'azione da compiere e non la massima dell'azione, egli conclude che non possono che essere doveri di diritto. Le *vollkommene Tugendpflichten* vengono interpretate come corrispondenti a quel diritto interno e innato derivante dall'umanità nella propria persona (il *Recht der Menschheit*), di cui la *Dottrina del diritto* non si occupa direttamente. I doveri perfetti verso se stessi sono considerati pertanto a tutti gli effetti doveri di diritto, inseriti tuttavia tra i doveri di virtù poiché imponibili solo tramite un'autocostrizione.

Ciascuna di queste ricostruzioni, per quanto rigorosamente condotta, mi sembra solo parzialmente giustificabile. I sei doveri perfetti di virtù possono essere rapidamente descritti come altrettanti divieti che il soggetto possiede nei propri confronti come essere animale e come essere morale. Riguardo alla propria natura animale, all'individuo sono vietati il suicidio,<sup>499</sup> l'abbassamento di sé tramite lussuria<sup>500</sup> e l'uso smodato di cibi e bevande;<sup>501</sup> nei confronti della propria natura morale sono vietati la menzogna,<sup>502</sup> l'avarizia<sup>503</sup> e il servilismo.<sup>504</sup> In quanto divieti, tali *Pflichten* da un lato sembrano ordinare in maniera univoca e inequivocabile di omettere un determinato tipo di azioni, non lasciando al soggetto alcuno spazio libero per scegliere il modo e il grado della realizzazione del dovere; dall'altro, sembrano presentarsi come condizioni di limitazione della libertà più che di allargamento di essa. In altre parole, i doveri perfetti di virtù sembrano costituire un insieme di doveri di diritto, anzi sembrano essere quel particolare gruppo di doveri derivanti dal diritto innato (il diritto dell'umanità) di cui

---

<sup>498</sup> O'Neill, *Acting on Principle*, p. 54.

<sup>499</sup> MS, VI 422 – 424 (cfr. 278 – 280).

<sup>500</sup> *Ivi*, VI 424 – 426 (cfr. 280 – 283).

<sup>501</sup> *Ivi*, VI 427 – 428 (cfr. 284 – 286).

<sup>502</sup> *Ivi*, VI 429 – 431 (cfr. 287 – 291).

<sup>503</sup> *Ivi*, VI 432 – 434 (cfr. 291 – 294).

<sup>504</sup> *Ivi*, VI 434 – 437 (cfr. 294 – 297).

Kant decide di non parlare nella *Rechtslehre* e che colloca invece nei “prolegomeni” della *Dottrina del diritto*.<sup>505</sup>

Di fronte a ciò, l’interpretazione più plausibile sembrerebbe quella secondo cui i doveri perfetti di virtù sarebbero leggi per le azioni, non per le massime. La loro presenza tra i doveri di virtù deriverebbe esclusivamente dal fatto di non poter essere imposti esternamente, ma solo internamente.<sup>506</sup> Tale interpretazione rischia tuttavia di essere fuorviante e di non riconoscere la specificità di questo particolare tipo di doveri *di virtù*, specificità che sfugge anche a chi, come la O’Neill, riconosce lo *status* pienamente etico di questo tipo di doveri, ma vi attribuisce una “strettezza nella richiesta”, dovuta al fatto che ciò che permette di compierli è una determinata azione. La tesi che invece porto avanti è che essi siano a tutti gli effetti di natura etica, tanto “nell’obbligazione” quanto “nella richiesta”, parlando alla maniera della O’Neill, e che solo da un particolare punto di vista, assunto da Kant, venga loro attribuita perfezione. Ma procediamo con ordine: l’analisi necessita di procedere cautamente e di osservare con attenzione le indicazioni contenute nella *Metafisica dei costumi*.

## II. 1. I doveri perfetti di virtù. Leggi per le azioni o per le loro massime?

Un primo elemento per la comprensione deve essere individuato nella divisione oggettiva dei doveri verso se stessi,<sup>507</sup> che distingue nelle *Tugendpflichten gegen sich selbst* doveri formali e materiali, i primi (divieti) restrittivi, i secondi (comandi) estensivi. La relazione dei divieti di virtù alla forma e dei comandi di virtù alla materia, potrebbe indurre a individuare nei doveri perfetti verso se stessi un gruppo di doveri giuridici: il diritto viene indicato da Kant infatti come l’insieme delle condizioni

<sup>505</sup> Scrive infatti il filosofo di Königsberg: “Ora, dal momento che rispetto al mio-tuo innato, quindi riguardo al mio-tuo interno, non si danno diritti, ma esiste solo un diritto, così questa divisione principale, in quanto costituita da due elementi assolutamente dissimili per contenuto, verrà relegata nei prolegomeni, mentre la suddivisione della dottrina del diritto potrà essere limitata semplicemente al mio - tuo esterno” (*Ivi*, VI 238; *cfr.* 45).

<sup>506</sup> Questa sostanzialmente la lettura di Casas, *Die Pflichten gegen sich selbst in Kants „Metaphysik der Sitten“*. Lo studioso sostiene infatti lo *status* giuridico dei doveri perfetti verso se stessi utilizzando a favore della propria argomentazione numerosi passi del *Lascito* kantiano, che spiegano il concetto di “dovere di diritto interno” definendolo a tutti gli effetti come un dovere di diritto perfetto e stretto, ma appartenente all’etica.

<sup>507</sup> MS, VI 419 (*cfr.* 274).

(sempre negative) che regolano la forma delle azioni, l'etica invece come ciò che fornisce all'azione una materia.

Nella sezione precedente, tuttavia, sono state messe in luce, da un lato, la necessità di operare una distinzione tra la negatività (o la positività) del principio e quella dei doveri che derivano da tale principio e, dall'altro, l'impossibilità di identificare la negatività (o positività) di un dovere con la sua appartenenza al principio morale negativo (o positivo): in altre parole, che un dovere assuma la forma di un divieto, cioè di una condizione limitatrice della libertà, e che il diritto sia la condizione limitatrice somma della libertà, non implica che il dovere appartenga alla dottrina giuridica, poiché il suo principio potrebbe essere anche etico, cioè quello di assumere determinati fini.<sup>508</sup> Alla luce di ciò, la semplice qualificazione dei doveri in questione come negativi non pare permettere di considerarli *tout court* come doveri giuridici.

Poche righe dopo, il filosofo si affretta a precisare che sia i divieti che i comandi verso se stessi sono doveri di virtù: i primi si riferiscono alla salute morale dell'agente, i secondi alla sua perfezione. I doveri di virtù, come già ampiamente sottolineato, sono caratterizzati dal legame con un fine oggettivo di ragione e, a riguardo, è interessante notare che la prima spiegazione dei principi sottesi a questi due tipi di doveri morali<sup>509</sup> ha il proprio fulcro nel concetto di fine: i *divieti etici* vietano infatti “di agire contro il *fine* della propria natura”, i *comandi etici* comandano “di rendersi come *fine* un certo oggetto dell'arbitrio e di tendere verso il perfezionamento di se stessi.”<sup>510</sup> Entrambi i principi derivano quindi dal comando di prendere in considerazione un fine (la propria perfezione) e in relazione ad esso costituiscono il divieto di operarvi contro e il comando di promuoverlo.

---

<sup>508</sup> Scrive a ragione Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, p. 182: “Come per l'imperativo categorico, anche per il principio del diritto il carattere di dovere di un'azione è deducibile dalla contrarietà a legge del suo contrario pratico. Perciò un dovere di diritto ha sempre come oggetto un'omissione di un'ingiustizia; se questa da sé pretende un'azione di omissione oppure consiste in un'azione di commissione, dipende dal carattere dell'ingiustizia da omettere.”

<sup>509</sup> La seconda spiegazione di questi doveri fa riferimento alle formule latine “*naturae convenienter vive*” e “*perfice te ut finem; perfice te ut medium*” (MS, VI 419; cfr. 274).

<sup>510</sup> Riporto qui il testo tedesco: “jene [scil. negative einschränkende Pflichten] welche dem Menschen *in Ansehung des Zwecks seiner Natur verbieten* demselben zuwider zu handeln, mithin bloß auf die moralische Selbsterhaltung, diese [scil. positive erweiternde Pflichten], welche gebieten sich einen gewissen Gegenstand der Willkür als Zweck zu machen und auf die Vervollkommenung seiner selbst gehen: von welchen beide zur Tugend entweder als Unterlassungspflichten (*sustine et abstine*) oder als Begehungspflichten (*viribus concessis utere*), beide aber als Tugendpflichten gehören” (MS, VI 419, corsivi miei).

Il principio etico riguarda quindi il fine oggettivo di ragione ed è positivo; i doveri che da esso discendono sono comandi o divieti a seconda che allarghino la libertà del soggetto mediante l'assunzione di tale fine o che, *in rapporto ad esso*, la *limitino*. Ciò che viene implicato dai doveri perfetti di virtù è dunque di carattere diverso da ciò che viene ordinato da quelli di diritto pur essendo legati, come questi ultimi, all'elemento formale della libertà. Mentre i doveri di diritto limitano la libertà del soggetto in rapporto a quella di un altro individuo, senza che con ciò sia implicato alcun tipo di elemento materiale, è proprio il riferimento al fine il limite posto dalle *vollkommenen Tugendpflichten* all'agire umano. Il fine quindi non è solo un elemento che amplia gli orizzonti della libertà individuale, ma funge anche da sua condizione limitatrice. Tale concezione del fine espressa nella *Metafisica dei costumi* è pienamente coerente con quella contenuta nella *Grundlegung* a spiegazione della seconda formulazione dell'imperativo categorico:

“questo principio dell’umanità e di ogni natura razionale in generale come *fine in se stesso* (*umanità che è la suprema condizione limitativa [einschränkende Bedingung]* della libertà delle azioni di ogni uomo) non è tratto dall’esperienza: in primo luogo a causa della sua universalità [...]; in secondo luogo, perché in esso l’umanità viene rappresentata non come fine degli uomini (soggettivo), ossia come un oggetto che da sé ci si ponga effettivamente come fine, bensì come fine oggettivo, che, in quanto legge, qualsiasi sia il fine che vogliamo avere, *dove costituire la suprema condizione limitativa [einschränkende Bedingung]* di ogni fine soggettivo, e dunque non può non sorgere dalla ragione pura.”<sup>511</sup>

Da questo punto di vista, penso sia plausibile riconoscere nei doveri perfetti di virtù il comando negativo della seconda formulazione dell'imperativo categorico, l'ordine,

---

<sup>511</sup> GMS, IV 430 s. (tr. it., 95), corsivi miei. In consonanza con la relazione tra fine soggettivo e fine oggettivo espressa in queste parole si trova un altro passo della *Tugendlehre* kantiana: “Il concetto di un fine che è al tempo stesso un dovere, che appartiene propriamente all’etica, è l’unico che fonda una legge per le massime delle azioni, poiché il fine soggettivo (quello che ognuno ha) viene subordinato a quello oggettivo (quello che ognuno deve porsi)” (MS, VI 389; cfr. 239). Ciò testimonia, come già espresso nel primo capitolo, una sostanziale continuità tra la speculazione del periodo critico e di quello dell’ultima produzione kantiana.

cioè, di non trattare se stessi mai solamente come mezzi.<sup>512</sup> Tale comando, a ben vedere, è il medesimo presente nella *Rechtslehre* kantiana; mentre in ambito giuridico, tuttavia, il riferimento all'uomo come condizione limitatrice non implica anche l'assunzione di esso come fine da promuovere,<sup>513</sup> ma solo il suo riconoscimento *da parte della volontà generale* come dato contro cui non agire,<sup>514</sup> i doveri perfetti verso se stessi assieme al “non agire contro il fine della propria natura” richiedono che il soggetto assuma un preciso atteggiamento.

Tale atteggiamento si articola, da un lato, nella *consapevolezza* di un fine che funge da condizione limitatrice delle proprie azioni, cioè nell'assunzione del fine come limite dell'agire,<sup>515</sup> dall'altro, nel rispettare i divieti di virtù a motivo di essi (*pflichtmäßig aus Pflicht handeln*). Il particolare atteggiamento preteso dal soggetto ha reso impossibile alla Gregor e alla O'Neill di qualificare tali doveri come etici (nonostante vietino determinate azioni, alla stessa maniera di quelli giuridici) e le ha portate a interpretarli o come doveri che appartengono alla morale in generale (perché rispondenti, per certi versi, sia al principio etico che a quello giuridico),<sup>516</sup> o come doveri che indicano come obbligatoria un'azione e che richiedono un determinato atteggiamento (questo il senso dell'espressione “doveri di obbligazione stretta e di richiesta larga” usata dalla O'Neill). Casas, almeno nella parte fondativa della sua analisi,<sup>517</sup> non riconosce invece la richiesta di un tale atteggiamento nelle *vollkommenen Tugendpflichten* e il fatto che esse vietano delle azioni lo induce a definirle come giuridiche.

Il riferimento all'azione, che ha rappresentato per gli interpreti la pietra dello scandalo poiché impedirebbe la loro collocazione a pieno titolo tra i doveri di virtù, è ciò su cui desidero ora porre l'attenzione mia e di chi sta seguendo la mia analisi. Che tipo di azione viene vietata dai doveri perfetti di virtù? L'azione cui il primo gruppo di doveri della *Tugendlehre* si riferisce non è un'azione esterna. È importante comprendere ciò altrimenti l'analisi dei doveri kantiani risulta falsata. Le *vollkommenen*

<sup>512</sup> GMS, IV 429 (tr. it., 91).

<sup>513</sup> Si consideri quanto già espresso riguardo al concetto di fine e alla presenza della seconda formulazione dell'imperativo categorico nel primo capitolo di questo scritto, pp. 87 – 96.

<sup>514</sup> Cfr. *Ibi*, I capitolo, pp. 97 – 106.

<sup>515</sup> Consapevolezza che invece manca nel diritto, come indicato in MS, VI 232 (cfr. 37).

<sup>516</sup> Gregor, *Laws of Freedom*, p. 116.

<sup>517</sup> Nella seconda parte del testo, invece, quando procede nell'analisi dei vari doveri perfetti verso se stessi, Casas avverte la rilevanza dell'atteggiamento del soggetto per poter qualificare un'azione come contraria a una *vollkommenen Tugendpflicht* dal punto di vista kantiano; tuttavia non coglie le importanti implicazioni di questo aspetto e continua a voler identificare i doveri perfetti di virtù come doveri a tutti gli effetti giuridici.

*Tugendpflichten* possono essere interpretate come divieti contro l'atto del suicidio, gli atti di lussuria, l'uso smodato di cibi e bevande, il mentire, l'essere avari e il servilismo. Tuttavia il punto di vista scelto da Kant per fondare tali divieti non è quello dell'atto per come ci appare fenomenicamente, ma per il principio che ad esso è sotteso: in altre parole, vietano il suicidio, la lussuria, la gola (in riferimento sia ai cibi che alle bevande), la menzogna, l'avarizia e il servilismo come *vizi*. Il riferimento al vizio è dichiarato sin dall'enunciazione generale dei doveri verso se stessi,<sup>518</sup> dalle primissime parole che introducono l'enunciazione dei doveri verso se stesso come essere animale,<sup>519</sup> così come da quelle preposte al dovere verso sé come essere morale.<sup>520</sup>

Dal punto di vista kantiano, il vizio (*das Laster*) consiste nella scelta di assumere come principio della propria determinazione ad agire non la legge morale, ma l'amor di sé, in altre parole, di farsi determinare dalle inclinazioni sensibili e non dalla ragione. Come la virtù, anche il vizio deriva dalla scelta di un determinato principio di azione, non dal tipo di azione compiuta: per questo, chi aiutasse gli altri per poter ricevere la lode degli astanti, sarebbe moralmente deplorevole, nonostante la sua azione sia di per sé lodevole. Vizio e virtù non sono definibili attraverso le azioni fenomeniche, ma tramite la massima dell'azione. Il riferimento al vizio, pertanto, la dice lunga sulla dimensione entro cui si collocano i divieti etici: quella delle massime delle azioni, come tutti gli altri doveri di virtù. Tuttavia, il fatto che il linguaggio sia limitato e che non esista un modo per formulare divieti per le massime differenti da quelli per le azioni o, almeno, che Kant non lo utilizzi, può portare a una serie di incomprensioni del senso dei doveri perfetti di virtù, prima tra tutte quello di considerarli come un insieme di leggi per le azioni.

Consapevole infatti dei limiti della parola e del fatto che *l'enunciazione di un'azione* potrebbe portare a intendere la materia in questione o come un divieto di carattere giuridico (è il caso del suicidio, del “degradare se stessi nella lussuria” e della menzogna) o come un divieto della violazione di un dovere morale verso gli altri (ciò vale per la menzogna e per l'avarizia) o come un divieto scaturente dal principio della

---

<sup>518</sup> MS, VI 420 (cfr. 275).

<sup>519</sup> “Poiché in questo capitolo si parla soltanto di doveri negativi e di conseguenza il discorso riguarda solo le omissioni, gli articoli relativi ai doveri devono rivolgersi *contro i vizi* che sono opposti al dovere verso se stessi” (*Ivi*, VI 421; cfr. 277, corsivo mio).

<sup>520</sup> “È un dovere *opposto ai vizi* della menzogna, dell'avarizia e della falsa umiltà (servilismo)” (*Ivi*, VI 428; cfr. 287, corsivo mio).

prudenza (come potrebbe accadere riguardo all'abbruttirsi mangiando e bevendo sregolatamente, alla menzogna e all'avarizia), il filosofo di Königsberg definisce i divieti di virtù innanzitutto mettendo in guardia da questi fraintendimenti interpretativi.<sup>521</sup> L'elemento proprio che rende vizi, vietati dai doveri perfetti di virtù, le violazioni del dovere nei nostri confronti risiede nel mancato riconoscimento della dignità dell'umanità nella nostra persona, nella svalutazione del nostro valore come fini in sé e nella nostra riduzione a meri mezzi al servizio del raggiungimento degli interessi delle nostre inclinazioni sensibili. Come i doveri etici verso gli altri derivanti dal principio del rispetto (definiti doveri *stretti* e *negativi* ma non perfetti),<sup>522</sup> così le *vollkommenen Tugendpflichten* intervengono nel vietare ciò che nega al valore dell'umanità nella nostra persona il rispetto dovutogli.<sup>523</sup>

<sup>521</sup> Così riguardo al divieto di suicidio si trova scritto: "Il suicidio è un crimine (delitto). Può essere considerato, certo, anche come trasgressione del proprio dovere verso gli altri uomini (coniugi, dei genitori verso i figli, del suddito verso l'autorità o verso i suoi concittadini, infine anche dell'uomo verso Dio, abbandonando il posto che ci ha assegnato nel mondo senza averne ricevuto l'ordine); qui tuttavia il discorso concerne solamente la violazione di un dovere verso se stessi" (MS, VI 422; cfr. 278). A proposito del divieto di "degradare se stessi nella lussuria", Kant specifica che: "nella *Dottrina del diritto* viene dimostrato che l'uomo non può servirsi di un'altra persona per godere di questo piacere, senza i limiti particolari imposti da un contratto giuridico in cui, quindi, due persone si obbligano reciprocamente. Ma qui la questione è se, in relazione a questo godimento, vi sia un dovere dell'uomo verso se stesso, la cui trasgressione costituisca un'infamia (non semplicemente una degradazione) nei riguardi dell'umanità nella propria persona" (Ivi, VI 424; cfr. 281). Anche riguardo al divieto di abbruttirsi mangiando e bevendo sregolatamente viene specificato che la questione fondamentale riguarda la massima dell'agente: "Il vizio riguardo a questo tipo di sregolatezza non viene qui giudicato per il danno o i dolori corporali (le malattie) che l'uomo attira su di sé, agendo in tal modo, poiché allora, a contrastare questo vizio, verrebbe invocato un principio di benessere o di comodità" (Ivi, VI 427; cfr. 284). Per quanto riguarda i doveri verso sé come essere morale la menzogna viene presentata con queste parole: "La menzogna può essere una menzogna esterna (*mendacium externum*), oppure una interna. Tramite la prima si diventa oggetto di disprezzo morale agli occhi degli altri, tramite la seconda, cosa ancora peggiore, lo si diventa ai propri occhi e si lede la dignità dell'umanità nella propria persona. In questo, il danno che da ciò può venire agli altri uomini non riguarda l'elemento caratteristico del vizio (poiché allora consisterebbe semplicemente nella violazione del dovere verso gli altri) e quindi non viene considerato; ma non viene neppure considerato il danno arrecato a se stessi, perché in tal caso, in quanto difetto di prudenza, il vizio si opporrebbe semplicemente alle massime pragmatiche e non a quelle morali e non potrebbe essere considerato come una violazione del dovere" (Ivi, VI 429; cfr. 287 s.). Anche il divieto di avarizia viene distinto sia dal dovere verso gli altri che dalla massima della prudenza: "Con questo termine non intendo quella forma di avarizia che è la cupidigia (l'accrescere delle proprie comodità oltre i limiti del bisogno reale) perché questa può anche essere considerata come semplice violazione del proprio dovere verso gli altri (la beneficenza); non intendo nemmeno quella forma di avarizia che è la grettezza, la quale, quando è indegna, viene chiamata spilorceria o taccagneria, ma che può essere semplice negligenza del nostro dovere d'amore verso gli altri. Ciò che intendo piuttosto è il ridurre il proprio godimento dei mezzi per una vita agiata a un livello più basso del bisogno effettivo" (Ivi, VI 432; cfr. 291).

<sup>522</sup> Ivi, VI 449 s. (cfr. 317).

<sup>523</sup> Nella *Metafisica dei costumi* Kant, in continuità con quanto espresso sia nella *Grundlegung* ("gli esseri razionali sono chiamati persone, perché la loro natura li contraddistingue già come fini in se stessi, ossia come qualcosa che non può essere usato semplicemente come mezzo, e in conseguenza limita ogni arbitrio (ed è oggetto del rispetto)" GMS, IV 428; tr. it., 91) che nella seconda *Critica* ("Il rispetto si

Tale mancanza di rispetto, è bene ripeterlo, non si manifesta tuttavia in azioni esteriori, non riguarda l'atto *in sé* di togliersi la vita, di mangiare oltre misura o di dire ciò che non è aderente alla realtà. Esso riguarda il principio delle massime dell'azione, la *Gesinnung*, la scelta da parte del soggetto di servirsi di sé, come essere sia animale che morale, in qualità di strumento per il raggiungimento dei fini delle inclinazioni sensibili.<sup>524</sup> Che questa sia la posizione assunta da Kant è manifestato sia da ciò che egli ripetutamente dichiara nelle varie spiegazioni dei doveri perfetti verso se stessi, come doveri rivolti contro vizi consistenti nel disporre a piacimento dell'umanità della propria persona,<sup>525</sup> sia da altri due elementi che è bene mettere in luce per portare l'analisi alla maggiore profondità possibile.

Il primo aspetto consiste in una differenza sostanziale esistente, secondo Kant, tra un'azione e l'intenzione di compiere tale azione. Ciò è espresso in maniera chiara nella *Vorlesung zur Moralphilosophie* riguardo al divieto di suicidio e a quello di mentire,<sup>526</sup> dove viene tracciata la distinzione tra il suicidio e il causare la propria morte (*zwischen einem Selbstmörder und zwischen einem, der sein Leben durch das Schicksal verloren hat*),<sup>527</sup> da un lato, e quella tra la non verità (*Unwahrheit, Falsiloquium*) e la menzogna (*Lüge, Mendacium*),<sup>528</sup> dall'altro. Non ogni azione che causa la propria morte è da

---

riferisce sempre a persone mai a cose [...] davanti ad una persona di umile condizione, in cui colgo una dirittura di carattere in una misura tale che io non ho coscienza di avere, il mio spirito si inchina: lo voglia io o no [...]. Il rispetto è un tributo che non possiamo rifiutare al merito, lo vogliamo noi o no: per quanto possiamo reprimere le manifestazioni esteriori, pure non possiamo fare a meno di sentirlo internamente” KpV, V 76 s.; tr. it., 169) – definisce il rispetto per la persona come un dovere inalienabile che costringe il soggetto tanto nei propri confronti quanto in quelli altrui. Queste sono le parole utilizzate: “egli [scil. l'uomo] possiede una dignità (una valore interiore assoluto), con la quale costringe tutti gli altri esseri razionali del mondo al rispetto per lui e con la quale può misurarsi con ognuno di loro e valutarsi su un piano di parità. L'umanità nella propria persona è l'oggetto del rispetto che l'uomo può pretendere da ogni altro uomo; di questo rispetto, però, non deve mai privarsi” (MS, VI 435; cfr. 294). Scrive ancora Kant a riguardo nella *Metafisica dei costumi*: “l'uomo è obbligato a riconoscere dal punto di vista pratico la dignità dell'umanità a ogni altro uomo, e su di lui grava perciò un dovere: quello del rispetto che si deve necessariamente mostrare nei riguardi di ogni altro uomo” (Ivi, VI 462; cfr. 333 s.).

<sup>524</sup> Che l'agire virtuoso e vizioso dipenda non dal tipo di azione compiuta né dal grado dell'adempimento delle massime etiche, ma dal principio assunto dal soggetto, viene espresso dal filosofo di Königsberg in maniera chiara nella sua contrapposizione al principio aristotelico del giusto mezzo: “Non la misura dell'adempimento delle massime morali, ma il loro principio oggettivo deve essere riconosciuto e considerato come diverso, se il vizio deve essere distinto dalla virtù” (Ivi, VI 432; cfr. 291 s.).

<sup>525</sup> Ivi, VI 422 s., 425, 427, 429 s. e 434 s. (cfr. 279, 281, 284 s., 289 s., 294).

<sup>526</sup> Che, a differenza della menzogna nella *Metafisica dei costumi*, viene collocata tra i doveri verso gli altri (*Vorlesung*, 323 - 340; cfr. 255 - 269), ma ciò non è rilevante ai fini del mio ragionamento.

<sup>527</sup> *Vorlesung*, 220 (cfr. 172).

<sup>528</sup> Ivi, 327 – 329 (cfr. 258 – 260).

considerarsi come un suicidio,<sup>529</sup> così come ogni affermazione del falso per nascondere il proprio pensiero autentico non è di per sé una menzogna. L'elemento che qualifica l'azione di causare la propria morte e l'azione di affermare il falso rispettivamente come suicidio e come menzogna è l'intenzione: quella di uccidere se stessi e quella di affermare di dire ciò che si pensa, senza poi farlo. Non l'atto ma ciò che spinge il soggetto ad agire, il suo principio soggettivo individua ciò che i divieti di virtù vietano.

Anche se non con la stessa chiarezza della *Vorlesung*, tale scissione tra azione in sé e principio ritorna nella *Metafisica dei costumi* nelle questioni casistiche; questo è il secondo elemento rivelatore dell'angolo visuale da cui Kant considerò i doveri perfetti verso se stessi, elemento cui, a mio parere, non è stato attribuito un giusto peso dalla letteratura secondaria. Nella *Metafisica dei costumi* la casistica viene presentata come una peculiarità della *Dottrina della virtù* rispetto a quella *del diritto*, particolarità dovuta allo spazio libero lasciato dai doveri etici per la realizzazione dell'azione. A motivo dell'imperfezione dei doveri di virtù, è necessario l'impiego del giudizio in un esercizio volto alla ricerca della verità nella pratica etica, cioè per trovare la corretta modalità di applicazione dei principi etici alla situazione in cui si trova il soggetto. I doveri di diritto, invece, determinando il grado e il modo dell'azione, non lasciano dubbio sul da farsi e non hanno bisogno della casistica.<sup>530</sup>

È significativo che, nella sezione dei doveri verso se stessi,<sup>531</sup> le questioni casistiche interessino esclusivamente i doveri etici perfetti, non quelli imperfetti. Ciò ribadisce, a mio avviso, l'appartenenza piena delle *vollkommenen Tugendpflichten* alla *Dottrina della virtù*, così come il loro essere leggi per le massime delle azioni, non per le azioni stesse: le questioni casistiche non sono infatti altro che insiemi di casi problematici, sulla cui conformità alla legge etica e sulla cui legittimità il filosofo di Königsberg si interroga. Il senso di queste interrogazioni è ben espresso da queste parole:

“A partire da dove la limitazione di una obbligazione larga può essere reputata un purismo (una pedanteria riguardo all'osservanza del dovere,

---

<sup>529</sup> L'esempio è quello di chi accorta la propria vita mediante la smodatezza. Egli non può essere considerato assolutamente come un suicida perché la morte, di cui è causa, non è premeditata e quindi gli può essere imputata solo indirettamente. (*Ivi*, 220; *cfr.* 172)

<sup>530</sup> MS, VI 411 (*cfr.* 265 s.).

<sup>531</sup> Per quanto riguarda i doveri etici verso gli altri le questioni casistiche si trovano nella sezione dedicata ai doveri di amore.

cosa che riguarda la sua larghezza) e può concedere un certo margine alla inclinazioni animali con il rischio di venire meno alla legge della ragione?”,<sup>532</sup>

Nella casistica, il punto di riferimento è dunque un’obbligazione larga, che si rivolge alle massime delle azioni, e nei cui confronti il giudizio cerca di individuare espressioni fenomeniche lecite. I doveri perfetti di virtù sono pertanto doveri larghi, non stretti alla maniera di quelli giuridici: essi non determinano il grado e il modo dell’azione, ma solo la massima dell’agire, ed è necessario un intervento del giudizio per individuare un modo d’agire corretto.

La portata delle questioni casistiche per la comprensione dello *status* etico delle *vollkommenen Tugendpflichten* non è stata riconosciuta da Casas che, concorde con il giudizio di James secondo cui sarebbe falso che solo i doveri imperfetti pongono domande casistiche,<sup>533</sup> le interpreta come semplici strumenti per l’educazione morale degli studenti.<sup>534</sup> Il fatto che Kant, tuttavia, a più riprese sottolinei la relazione tra i divieti di virtù e i vizi e la presenza delle questioni casistiche non lasciano dubbio, a mio parere, che le *Pflichten* in questione non sono leggi per le azioni, ma per le loro massime. In questo mi discosto non solo dall’interpretazione di Casas, ma anche da quella della Gregor e della O’Neill, che percorrendo vie differenti ma giungendo a risultati estremamente simili, riconoscono nei doveri perfetti verso se stessi dei divieti contro determinate azioni, realizzabili, tuttavia, solo mediante l’assunzione di uno specifico atteggiamento soggettivo o di un fine morale. Ciò che invece ho cercato di mostrare e fondare è che questo problematico gruppo di doveri appartiene a pieno titolo ai doveri di virtù in quanto anch’esso costituito da un insieme di leggi per i principi soggettivi dell’agire.

Bisogna riconoscere che le difficoltà e i fraintendimenti interpretativi sono dovuti al fatto che i termini in questione (perfetto-imperfetto e stretto-largo) non vennero mai

<sup>532</sup> MS, VI 426 (cfr. 283). Sulla stessa linea anche le considerazioni fatte riguardo al banchetto che “in quanto invito formale all’eccesso in entrambi i tipi di godimento, comporta, oltre al puro piacere fisico, anche qualcosa che mira a uno scopo etico, vale a dire quello di riunire un gruppo di persone affinché si intrattengano a lungo tra di loro. [...] Fino a che punto arriva l’autorizzazione morale ad accettare questi inviti alla sregolatezza?” (Ivi, VI 428; cfr. 285).

<sup>533</sup> D. N. James, *Twenty Questions: Kant’s Applied Ethics*, «The Southern Journal of Philosophy», 30 (1992), p. 70.

<sup>534</sup> Casas, *Die Pflichten gegen sich selbst in Kants „Metaphysik der Sitten“*, pp. 216 – 250.

usati in maniera chiara e univoca da Kant. Come ho messo in luce nella sezione precedente, l'aggettivo *vollkommen* indica la corrispondenza di un diritto di costrizione proprio di un'istanza altra rispetto al soggetto stesso, ma viene utilizzato dal filosofo anche come equivalente di *eng* (stretto), indicante il fatto che il dovere determina la misura e il grado dell'azione da compiere. Dal canto suo, *unvollkommen* esprime di per sé la mancanza di uno *ius cogendi*, ma viene impiegato anche come equivalente di *weit* (largo), che sta a significare l'indeterminatezza nella misura e nel grado lasciata all'azione dal dovere. Il rischio di fronte a questa mancanza di chiarezza è quello di fraintendere i termini e di incappare in errori; sostanzialmente, mi sembra che l'errore comune agli interpreti con cui mi sto confrontando sia quello di aver considerato l'aggettivo *vollkommen* come equivalente di *eng* (nel senso di “determinante in maniera univoca l'*azione*”) e di aver cercato poi di giustificare la presenza di leggi per le azioni tra i doveri di virtù.

Dall'analisi fin qui condotta, tuttavia, è risultato non plausibile ritenere che “perfetto” in riferimento ai divieti di virtù, stia a significare “determinante l'*azione*”; la mia proposta interpretativa è quella di intendere piuttosto *vollkommen*, come indicante in primo luogo la correlazione del dovere col diritto di costringere proprio di un'istanza altra rispetto al soggetto, e, secondariamente, come portatore di una certa “strettezza” relativa non all'*azione*, ma all'esecuzione del dovere in generale, alla massima dell'*azione*.

Si riporti alla memoria quanto considerato nella prima parte del capitolo riguardo al “modo dell'obbligazione” dei doveri etici e di quelli giuridici: il tentativo principale è stato quello di svincolare tra loro i termini presi in considerazione e di “smontare” l'identificazione assoluta tra dovere di diritto, dovere perfetto e dovere stretto e quella tra dovere di virtù, dovere imperfetto e dovere largo. Che il dovere giuridico sia perfetto e stretto e che quello etico sia imperfetto e largo è fuor dubbio, ma ciò solo tramite l'assunzione di un determinato punto di vista: quello dell'*azione*. Il dovere giuridico è stretto perché determina il modo e il grado dell'*azione* e perfetto perché a esso è collegato un diritto di costrizione di un individuo esterno al soggetto (che può costringere solo a un'*azione*); il dovere etico è invece largo perché lascia indeterminata l'*azione* e imperfetto perché manca di una costrizione *esterna*. Tuttavia, è possibile attribuire una certa perfezione anche ai doveri di virtù, perfezione che non riguarda le

azioni, ma le *massime*, nei cui confronti il comando etico non ammette alcun tipo di eccezione. Anche le *Tugendpflichten* si qualificano pertanto come *vollkommen*, ma in senso largo rispetto ai doveri giuridici.

In quanto “doveri di diritto in senso stretto”, i doveri giuridici sono caratterizzati da un legame con lo *ius cogendi* di un individuo esterno rispetto al soggetto e dal determinare il modo e il grado dell’*azione*. Accanto a essi esiste anche una serie di “doveri di diritto in senso largo” legati a uno *ius cogendi* di un’istanza diversa dall’agente, ma non coincidente con un soggetto esterno ad esso, bensì con l’idea dell’umanità nella propria persona. Tali doveri sono perfetti, ma in maniera differente rispetto a quelli “di diritto in senso stretto”: la costrizione è un’autocostrizione, nella quale l’idea dell’umanità nella persona del soggetto (*homo noumenon*) costringe il soggetto, come essere fenomenico (*homo phaenomenon*), a compiere il dovere. Che tale perfezione (legame con lo *ius cogendi*) sia collegata anche alla strettezza con cui viene determinata l’azione (“perfetto” nel senso di “stretto”), non viene mai detto da Kant; vista la categoricità del dovere morale, è plausibile tuttavia attribuire a essi una qualche forma di strettezza, da intendersi però in senso più “largo” rispetto alla strettezza giuridica.

La struttura di questi “doveri di diritto in senso largo” si presenta identica alla struttura portante dei doveri di virtù verso se stessi; quest’ultima viene spiegata da Kant per sciogliere la contraddizione che essi *prima facie* presentano. Dato infatti che nei doveri verso se stessi l’obbligato e l’obbligante sono lo stesso individuo, l’obbligante potrebbe dispensare in ogni momento l’obbligato dal compiere il dovere.<sup>535</sup> Ma, precisa il filosofo di Königsberg, la relazione implicata dai doveri verso se stessi è tra soggetti diversi: l’obbligato è l’*homo phaenomenon*, mentre l’obbligante è l’*homo noumenon*. In tale rapporto l’umanità nella propria persona possiede quindi una facoltà di costringere, in altri termini un diritto; sembrerebbe quindi che i doveri verso se stessi non fossero che doveri legati al diritto dell’umanità nella propria persona. Tanto più che nella *Rechtslehre* si fa accenno ad un diritto interno e innato, quello della libertà, di cui decide tuttavia di non parlare poiché non acquisito come tutti gli altri doveri giuridici, ma posseduto dall’uomo in virtù della propria umanità.

---

<sup>535</sup> MS, VI 417 s. (cfr. 271 – 273).

La facoltà di costrizione dell'*homo noumenon* sull'*homo phaenomenon*, implicata dai doveri verso se stessi, sembra identificarsi con questo tipo di diritto.<sup>536</sup> Se poi per *vollkommen* intendiamo un dovere caratterizzato dalla presenza del diritto di costrizione di un'istanza altra *in generale* rispetto al soggetto (che potrebbe essere sia un individuo esterno che l'idea dell'umanità nella propria persona) e capace di determinare in maniera univoca ciò che comanda (azioni o massime per le azioni), sembrerebbe plausibile interpretare la perfezione dei divieti di virtù in questo modo: essi corrispondono al diritto dell'umanità non trattato nella *Dottrina del diritto*, e sono a pieno titolo doveri di virtù perché, vietando determinati vizi e non determinati atti, non si rivolgono all'azione ma alle loro massime. Per provare la correttezza di tale interpretazione è necessario tuttavia analizzare il concetto di “diritto dell'umanità” kantiano.

## II. 2. Il diritto dell'umanità

Quello di *Menschheit* è un concetto centrale nella riflessione kantiana sia in ambito morale, che in quello teoretico. Esso non designa tanto l'insieme degli uomini (la specie a cui apparteniamo), ma la libertà umana, cioè la facoltà di essere indipendenti dagli impulsi sensibili e dalle leggi del mondo fenomenico, di darsi da sé una legge dell'agire, di originare un insieme di azioni indipendenti dal determinismo naturale, di porsi dei fini e di agire in maniera responsabile. Così qualificata, *Menschheit* rappresenta il coacervo di ciò che distingue l'essere umano dagli animali e dalle cose, e gli conferisce un valore in sé e una dignità inalienabili e intangibili.<sup>537</sup> Tale valore è espressione di

<sup>536</sup> Nella *Vorlesung zur Moralphilosophie* Kant formula addirittura il principio dei doveri perfetti verso se stessi in maniera analoga rispetto a quello dei doveri giuridici: “Il principio dei doveri verso se stessi non consiste nel favorire sé, ma nel rispetto di sé, cioè le nostre azioni si devono accordare con la dignità dell'umanità; come il principio del diritto è *neminem laede*, così qui si potrebbe dire *noli humanam naturam in te ipso laedere*” (*Vorlesung*, 181; cfr. 143 s.).

<sup>537</sup> A riguardo penso sia d'obbligo fare una precisazione. Nella prima parte della *Religione entro i limiti della sola ragione* viene attribuito al concetto di umanità un significato diverso da quello appena esposto. L'umanità, assieme all'animalità (*Tierheit*) e alla personalità (*Persönlichkeit*), costituisce una delle tre disposizioni originarie al bene nella natura umana. L'animalità rappresenta “l'amore di sé fisico e puramente meccanico, cioè tale che non richiede la ragione” che porta alla conservazione personale, alla propagazione della specie e alla tendenza alla società. L'umanità è definita come “amore di sé fisico” ma “comparato (per il quale si richiede la ragione)”, e conosce un certo uso della ragion pratica ma “solo a servizio di determinati motivi”, quindi secondo gli imperativi ipotetici, non quelli categorici. La personalità, invece, viene qualificata come la “capacità di sentire rispetto per la legge morale, considerato

quel “soprasensibile” che eleva l’individuo al di sopra del meccanismo della natura - in cui ogni fine si tramuta inesorabilmente in mezzo per un fine ulteriore - e permette di interpretarlo non solo come fine naturale (*Naturzweck*), al pari degli altri esseri organizzati, ma come fine definitivo (*Endzweck*)<sup>538</sup> della natura. In questo modo, dal

---

come motivo di per sé sufficiente del libero arbitrio, avente come “propria radice la ragione di per se stessa pratica, cioè incondizionatamente legislatrice”. *Menschheit* e *Persönlichkeit* rappresentano pertanto ciò che distingue l’uomo, in quanto essere razionale, dall’animale, ma, mentre la prima esprime una facoltà di agire razionale di carattere prudenziale, quindi non libera e incondizionata, la seconda esprime la libertà umana, ciò che eleva l’uomo al di sopra del mondo sensibile non solo come essere razionale ma come essere morale (*Relig.*, VI 26 - 28; tr. it., 82 - 84). Tale scissione non è presente negli altri scritti kantiani, sia anteriori che posteriori a questo, e si perde addirittura nel corso della stessa *Religione entro il limiti della sola ragione*, dove l’essere persona e l’umanità, il valore della persona e quello dell’umanità vengono identificati. Per questo concordo con l’interpretazione di A.W. Wood, *Kantian Ethics*, Cambridge University Press, New York 2008, pp. 85 – 105 che interpreta la personalità (capacità di darsi una legge morale) e l’umanità (capacità tecnico-prudenziale di porsi fini) come coestensive. “Perché porre dei fini in accordo con la ragione è un atto della libertà implicante almeno la libertà in senso negativo, perché nessun impulso o inclinazione può necessitarmi a porre il suo oggetto come fine. Ma Kant sostiene che il concetto di libertà positiva, la capacità di darsi leggi e di avere una ragione che è pratica di per sé, deriva dal quello di libertà negativa, costituendo l’essenza della libertà negativa; al contrario, la capacità di libertà positiva (personalità) contiene chiaramente la capacità di porsi fini in conformità alla ragione”. Sulla stessa linea si colloca anche la lettura che ne dà T. E. Hill Jr., *Humanity as an End in Itself*, «Ethics», 91 (1980), pp. 84 - 99, che individua nell’umanità l’insieme delle facoltà razionali umane e la capacità di porsi dei fini. Tali caratteristiche per Kant, sottolinea Hill, sono innate all’uomo in quanto tale e non possono mai essere estirpate o acquisite dell’agente. R. Langthaler, *Kants Ethik als “System der Zwecke”*. *Perspektiven einer modifizierten Idee der “moralischen Teleologie” und Ethiktheologie*, Walter de Gruyter, Berlin – New York 1991, p. 101 e A. Pirni, *Kant filosofo della comunità*, ETS, Pisa 2006, pp. 76 – 79, individuano invece la fonte del valore dell’umanità nella moralità, nell’esercizio della morale concepita come possibile solo entro una prospettiva interpersonale (Langthaler) e comunitaria (Pirni). Un’interpretazione di tal genere mi sembra discutibile considerando i testi kantiani (in cui il filosofo di Königsberg ribadisce a più riprese l’inalienabilità e il carattere innato della dignità umana) e, d’altro lato, pericolosa dal punto di vista etico. Essa sembra infatti prevedere due tipi di esseri umani: coloro che hanno dignità, le persone, che agiscono moralmente e si collocano all’interno di una comunità morale e coloro che non posseggono tale dignità, non esercitando, per svariate ragioni, la moralità e non appartenendo a una struttura intersoggettiva (bambini, malati in stato comatoso, eremiti, feti, criminali, etc...). Tale prospettiva è pericolosa, dal punto di vista etico, perché potrebbe portare a delle ricadute discutibili nei diversi ambiti della sua applicazione. Una concezione del tutto simile a quella delineata è, ad esempio, in ambito bioetico quella di H. Tristam Engelhardt Jr., *Manuale di Bioetica*, (1996) trad. it. di S. Rini, Il Saggiatore, Milano 1999. Come sottolinea a riguardo A. Da Re, *Filosofia Morale. Storia, teorie, argomenti*, Bruno Mondadori, 2 ediz. riveduta e ampliata, Bruno Mondadori, Milano 2008, p. 291, proprio sulla base della distinzione tra persone ed esseri umani, essa rischierebbe di ammettere “la liceità dell’aborto, della completa utilizzazione di embrioni e feti per la sperimentazione terapeutica e non (essi sono infatti un «prodotto biologico delle persone (p. 296)»), della manipolazione genetica, della fecondazione artificiale, della procreazione finalizzata al mercato degli organi, dello stesso infanticidio per bambini nati con gravi malformazioni (anencefali e Down). Scrive Engelhardt: poiché tali infatti «non sono né persone in senso stretto di cui si possa violare l’autonomia, né entità capaci di soffrire per essersi visto precluso il conseguimento dei propri obiettivi, una morte indolore per eutanasia attiva può apparire meno dannosa di una sospensione del trattamento, destinata a produrre una morte prevista ma non deliberata (p. 293)»”.

<sup>538</sup> Nella *Critica del giudizio* il filosofo di Königsberg si sofferma a lungo sul concetto di fine, individuando tre modi in cui esso può essere declinato: fine naturale (*Naturzweck*), fine della natura (*Zweck der Natur*) e fine definitivo della natura (*Endzweck der Natur*). Per essere definita “fine naturale”, una cosa deve essere causa ed effetto di se stessa secondo il genere (generazione di un altro individuo dello stesso genere), come individuo (crescita) e, infine, in modo che la conservazione di una parte dipenda dalla conservazione delle altre. Meglio specificato, un prodotto naturale può essere considerato

punto di vista conoscitivo, l'idea dell'umanità permette di comprendere il mondo naturale come un tutto finalizzato alla realizzazione del sommo bene possibile in esso mediante la libertà.<sup>539</sup>

Il nostro interesse in questa sede non è per la rilevanza di tale concetto in ambito speculativo, quanto per quella in ambito pratico: oltre che a permettere di pensare la realtà naturale attraverso una struttura teleologica,<sup>540</sup> in ambito morale l'umanità è un elemento costitutivo per la determinazione della forma dei rapporti che l'individuo intrattiene con la propria persona e con le altre. L'umanità, l'idea che conferisce a ciascun individuo, anche al più abbietto, un valore intangibile, impone a ciascuno di non usare mai l'essere umano come mero mezzo (come le cose e gli animali), ma di trattarlo anche al tempo stesso come fine.<sup>541</sup> Questa forma di determinazione delle relazioni interpersonali e con se medesimi consiste essenzialmente nella limitazione della libertà al rispetto per il valore dell'umanità che ciascuno possiede in sé.<sup>542</sup>

---

“fine naturale” solo a patto che le sue parti siano possibili unicamente in riferimento al tutto e che si colleghino a formare l’unità di un tutto, in modo da essere l’una per l’altra vicendevolmente causa ed effetto: solo un essere organizzato che organizza se stesso può dunque essere a pieno titolo un fine naturale (KU, V 359 – 377; tr. it., 417 - 457). Dal concetto di fine naturale si differenziano quello di fine ultimo della natura (*letzter Zweck der Natur*) e quello di fine definitivo di essa (*Endzweck der Natur*), concetti strettamente legati tra di loro: per individuare il fine della natura, infatti, è necessario conoscere il suo fine definitivo, che non può trovarsi in essa, né tanto meno essere prodotto dalla benevolenza della natura stessa, ma al di là di essa (Ivi, V 377 – 379; tr. it., 457 - 461). Il fine ultimo della natura è quello che in sé possiede le condizioni di esistenza della natura stessa; esso viene identificato nell'uomo e nella produzione della sua “idoneità a qualsiasi fine in generale (la cultura)” (Ivi, V 431 s.; tr. it., 577 s.). L'uomo tuttavia è anche fine definitivo della natura, o meglio, lo è l'uomo in quanto capace di porsi fini e leggi morali, l'uomo noumenico: “Ebbene, se le cose del mondo, in quanto esseri dipendenti nella loro esistenza, hanno bisogno di una causa suprema che agisce secondo fini, allora l'uomo è il fine definitivo della creazione, perché senza di lui la catena dei fini subordinati l'uno all'altro non sarebbe fondata completamente; e unicamente nell'uomo, ma anche solamente in lui come soggetto di moralità, va rinvenuta la legislazione incondizionata riguardo ai fini, la quale soltanto lo rende dunque capace di essere un fine definitivo al quale tutta la natura è teleologicamente subordinata” (Ivi, V 435 s.; tr. it., 585). Sul concetto di fine e sulla finalità rappresentata dall'uomo si consideri, A. Pfannkuche, *Der Zweckbegriff bei Kant*, «Kant-Studien», 5 (1901), pp. 51 – 72; K. Düsing, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, «Kantstudien Ergänzungshefte», H. Bouvier u. co. Verlag, Bonn 1968; F. Menegoni, *Finalità e destinazione morale nella Critica del giudizio di Kant*, Pubblicazioni di Verifiche, Trento 1988; e F. Menegoni, *Critica del giudizio. Introduzione alla lettura*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1995.

<sup>539</sup> KU, V 377 – 415 (tr. it., 457 – 541).

<sup>540</sup> La ricerca di una struttura teleologica per spiegare la natura nasce dal bisogno umano di individuare una qualche intenzione quando si vogliono spiegare i prodotti organizzati di natura. Il concetto di intenzione è “una massima inaggravabile” sostiene Kant, “per l’uso empirico della ragione” (KU, V 398; tr. it., 501) e non ha tuttavia validità oggettiva per l’esercizio del giudizio determinante, ma è valida “soggettivamente per l’uso della forza di giudizio nella sua riflessione sui fini della natura, che non possono essere pensati secondo alcun principio eccetto quello di una causalità intenzionale di una causa suprema” (Ivi, V 399; tr. it., 503 - 505).

<sup>541</sup> MS, VI 462 s. (cfr. 333 – 335).

<sup>542</sup> Cfr. GMS, IV 427 – 432 (tr. it., 87 – 99).

Come già ampiamente sottolineato, il concetto di diritto esprime quello di “condizione limitatrice della libertà”, dunque la limitazione imposta dall’umanità nelle relazioni intra- ed extra- personali non è che il diritto dell’umanità. Negli scritti del *Nachlass* appena precedenti alla *Rechtslehre*, il diritto dell’umanità viene presentato come il diritto proprio della sostanza intelligibile, sede di tutto ciò che distingue l’uomo nella sua libertà dall’animale e dalle cose.<sup>543</sup> Esso non implica un’obbligazione nei confronti di altri uomini: il *Recht der Menschheit* vincola il soggetto nei propri confronti e, in virtù di ciò, fonda i doveri interpersonali. Così si esprime infatti Kant nelle *Vorarbeiten*:

“La facoltà della costrizione degli altri (di costringerli) si fonda però sulla personalità del soggetto, e il libero arbitrio della persona sta sotto l’idea della sua personalità, secondo cui è obbligata da se stessa ad azioni che la riguardano, ed è moralmente costretta secondo l’analogia con la costrizione di un altro. Questa obbligazione verso se stessi può anche chiamarsi diritto dell’umanità nella nostra persona, che precede ogni altra obbligazione.”<sup>544</sup>

I doveri che sono correlati a esso vengono definiti doveri di diritto interni. Come tutti gli altri doveri di diritto, sono perfetti, stretti e derivanti analiticamente dalla libertà.<sup>545</sup> A differenza dei doveri esterni di diritto, tuttavia, non sono *Zwangspflichten* poiché mancano della correlazione ad una costrizione esterna, e proprio per questo, pur essendo doveri di diritto (*Rechtspflichten*), non sono doveri giuridici (*rechtliche Pflichten*).<sup>546</sup> In essi, infatti, è l’uomo noumenico a costringere quello fenomenico al compimento di ciò che viene comandato e, in virtù di tale autocostrizione, i doveri derivanti dal diritto dell’umanità vengono collocati nella *Tugendlehre*:

“Questo diritto [scil. il diritto dell’umanità] non può essere assunto secondo leggi giuridiche, ma solo eticamente: una prova che l’etica non è

---

<sup>543</sup> Si trova ad esempio espresso nella *Metafisica dei costumi Vigilantius*: “La personalità, o l’umanità nella mia persona, è pensata come una sostanza intelligibile, la sede di tutti i concetti, ciò che distingue l’uomo nella sua libertà da tutti gli oggetti, ciò sotto la cui legislazione si trova l’uomo nella propria natura visibile” (*Vigilantius*, XXVII 2.1, 627).

<sup>544</sup> VMS, XXIII 390.

<sup>545</sup> *Vigilantius*, XXVII 2.1, 581 e VMS, XXIII 306.

<sup>546</sup> MS, VI 396 (cfr. 247 s.).

essenzialmente legata al fine, ma porta con sé il diritto stretto in senso generale.”<sup>547</sup>

Kant tuttavia nega a essi uno *status* etico in senso pieno perché, pur implicando la costrizione dell’io noumenico su quello fenomenico, non richiedono che l’idea del dovere verso se stessi sia il movente dell’azione; i doveri in questione appartengono piuttosto al diritto inteso come insieme di tutte le condizioni limitatrici, interne ed esterne, della libertà, sia essa interna o esterna.<sup>548</sup> Detto con i termini precedentemente utilizzati, il diritto dell’umanità non appartiene al diritto in senso stretto, perché il *Recht* prevede una costrizione esterna, e non appartiene di per sé neppure all’etica, dato che essa richiede che il dovere venga assunto come *Triebfeder* del proprio agire. In quanto condizione limitatrice interna della libertà interna ed esterna, il concetto appartiene al diritto *in senso largo*, e, in quanto implicante un *Selbstzwang*, rientra nell’etica *in senso ampio*.<sup>549</sup>

Il *Recht der Menschheit* rientra dunque nella morale *in generale*, cioè nella morale precedente alle distinzioni specifiche tra etica e diritto, in qualità di somma condizione limitatrice di qualsiasi esercizio della libertà: solo a patto che il soggetto rispetti la propria umanità, cioè la sede di tutto ciò che lo distingue dagli animali e dalle cose, è possibile l’esercizio della libertà giuridica ed etica. In quest’ottica rientra, ad esempio, il divieto di suicidio come divieto di ciò che, dato il legame indissolubile tra umanità e corpo, assieme al corpo, elimina anche il fondamento di possibilità della vita morale (etica e giuridica insieme).

Nella *Metafisica dei costumi* questo modo di intendere il diritto in questione cambia. Esso viene presentato nella *Rechtslehre*, dove Kant ne fornisce una spiegazione e presenta le ragioni della scelta di non trattarlo tra i doveri giuridici. Il *Recht der Menschheit* è identificato con la libertà, intesa come “indipendenza dall’arbitrio necessitante di un altro” cioè come una libertà negativa. In virtù della facoltà di essere

<sup>547</sup> *Vigilantius*, XXVII 2.1, 543.

<sup>548</sup> Del diritto, o meglio, della *Dottrina del diritto*, Kant afferma infatti che contiene “tutto ciò può coesistere con la libertà dell’arbitrio secondo leggi universali. [...] Sono [scil. doveri di diritto] *leggi esterne possibili*” (VMS, XXIII 306).

<sup>549</sup> Così si esprime il filosofo di Königsberg nei *Lavori preparatori alla metafisica dei costumi*: “La dottrina del diritto come dottrina dei doveri stretti (sotto leggi determinate) è o la dottrina del diritto interno o di quello esterno, attraverso cui la libertà è limitata o a. all’interno o b. all’esterno. La prima appartiene di per sé all’etica secondo il contenuto, ma certamente anche alla morale in generale e quindi anche al diritto come somma condizione limitatrice” (VMS, XXIII 385).

un soggetto morale autonomo e responsabile (la propria umanità), l'uomo possiede il diritto di essere indipendente dall'arbitrio altrui e ciò significa non essere obbligato dagli altri più di quanto non li si possa obbligare (uguaglianza innata), essere padrone di sé, essere un uomo integro (non essere considerato ingiusto senza aver compiuto un atto giuridico, ovverosia un atto che riguarda le relazioni esterne degli individui) e avere la facoltà di fare agli altri ciò che non li danneggia, anche se essi non se ne interessano.<sup>550</sup>

La qualificazione del diritto dell'umanità in questi termini è ben differente rispetto a quella degli scritti del *Nachlass* precedenti alla *Rechtslehre*, perché il vincolo implicato non è più esercitato da un aspetto dell'uomo (*homo noumenon*) su un altro aspetto di esso (*homo phaenomenon*), ma fa costantemente riferimento agli altri da sé e viene esercitato nei loro confronti. L'indipendenza in cui consiste il *Recht der Menschheit* delimita infatti una sfera di intangibilità, non altrimenti specificata, che *gli altri*, non il soggetto stesso, non possono violare. Esso non è dunque legato a uno o più doveri verso se stessi, ma corrisponde a un dovere altrui nei confronti del soggetto agente.

Ciò emerge anche dal motivazione addotta per giustificare la sua mancata trattazione tra i doveri giuridici. Mentre nel *Lascito kantiano*, l'autocostrizione implicata dai doveri derivanti da esso impediva di considerarlo come un dovere giuridico a tutti gli effetti, nella *Metafisica dei costumi* è il fatto che il diritto dell'umanità sia uno solo e innato a impedire di trattarlo nella *Rechtslehre*, che si occupa invece di numerosi diritti acquisiti.

La scelta di non considerarlo in sede giuridica non implica, poi, quella di farlo, invece, in sede etica: il filosofo di Königsberg dichiara che esso deve rimanere nei *Prolegomeni*, costituisce, cioè, uno dei presupposti e dei fondamenti del diritto esterno, nei confronti del quale, in caso di diritto dubbio, spetta l'*honus probandi*.<sup>551</sup> Non viene fatto alcun accenno alla *Tugendlehre* dove, per altro, il diritto dell'umanità non viene mai menzionato.<sup>552</sup>

Il riferimento agli altri da sé proprio del diritto dell'umanità della *Rechtslehre*, non deve poi essere confuso con il dovere etico del rispetto nei confronti dell'umanità nella persona altrui. Il *Recht der Menschheit* rappresenta la limitazione imposta all'uso

<sup>550</sup> MS, VI 237 s. (cfr. 44 s.). Anche nello scritto *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi* del 1793, viene presentato un diritto innato precedente a ogni atto giuridico del soggetto; tale diritto è identificato con la facoltà di costringere “ogni altro, in modo che egli rimanga sempre entro i limiti dell'accordo dell'uso della sua libertà con il mio” (*Gemeinspruch*, VIII 292 s.; tr. it., 139 s.).

<sup>551</sup> MS, VI 238 (cfr. 45).

<sup>552</sup> Ciò viene notato anche da Höffe, »*Königliche Völker*«, p. 147 – 160.

esterno della libertà altrui dalla propria libertà innata, ovvero sia dalla propria indipendenza dalle costrizioni di ogni altro, dalla facoltà di essere costretto dallo stesso numero di individui che si costringe, di essere responsabile di sé e giusto, e di non danneggiare gli altri. Il soggetto così qualificato non è altro che il soggetto giuridico e il diritto dell'umanità si presenta, dunque, come il diritto di essere riconosciuto e trattato come soggetto giuridico.

Il *Recht der Menschheit* nella *Dottrina del diritto* è anche fonte di una forma di obbligazione nei propri confronti: è il fondamento, infatti, del dovere dell'onestà giuridica (*honestas iuridica*), dovere che viene espresso attraverso l'imperativo “non renderti per gli altri un mero mezzo, ma sii per essi al tempo stesso un fine.”<sup>553</sup> Come è stato già accennato nel primo capitolo in riferimento alla presenza della seconda formulazione dell'imperativo categorico nelle due *Lehren*,<sup>554</sup> tale comando costituisce la “traduzione” kantiana del principio pseudo-ulpianeo “*honeste vive*”, principio che, negli scritti precedenti all'opera del 1797, era stato considerato di carattere etico, mentre, nell'opera in esame, viene inserito nel diritto. Ed effettivamente, il dovere in questione, pur rivolgendosi all'agente, non lo vincola a non svilire in generale la propria dignità intrinseca, come fa invece il dovere etico di autostima (*Pflicht der Selbstschätzung*) opposto al servilismo,<sup>555</sup> ma ordina di porsi nei rapporti giuridici - quindi non in relazione a sé ma *agli altri* - sempre come fine e mai solamente come mezzo *per gli altri agenti*; in altri termini, tale dovere ordina di inserirsi *nelle relazioni esterne intrattenute con gli altri soggetti* come portatore di un diritto inalienabile ed intangibile.<sup>556</sup>

In questo modo, il comando rivolto dal diritto dell'umanità nei propri confronti, pur essendo un dovere verso di sé, non è di carattere etico, ma giuridico: il diritto dell'umanità si presenta come condizione limitatrice interna della libertà *esterna* del singolo nel rapportarsi *agli altri*. Contemporaneamente, costituisce il limite della libertà

<sup>553</sup> MS, VI 236 (cfr. 43). L'esposizione di questo particolare dovere, derivante dal diritto innato dell'umanità, fa parte del tentativo kantiano di proporre una suddivisione del diritto secondo le formule di Ulpiano (*honeste vive, naeminem laede, suum cuique tribue*), attribuendo ad esse un senso che egli “di certo non poteva avere chiaro, ma che tuttavia consentono di sviluppare e introdurre.”

<sup>554</sup> Cfr. *Ibi*, I Capitolo, § II. 3.

<sup>555</sup> MS, VI 435 (cfr. 295).

<sup>556</sup> Cfr. Höffe, »*Königliche Völker*« Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie, pp. 147 - 153. M. Riedel, *Herrschaft und Gesellschaft. Zum Legitimationsproblem des Politischen in der Philosophie*, in *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, hrsg. v. Z. Batscha, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976, p. 135, definisce il diritto dell'umanità come “l'apriori sociale di ogni membro della società in generale”.

esterna degli altri nel rapportarsi al singolo: il diritto innato, infatti, non interpella solamente il soggetto rispetto a se stesso, ma anche gli altri agenti nei suoi confronti. Nell'*azione esterna* quindi l'individuo è tenuto in primo luogo a riconoscersi come soggetto giuridico e a porsi come tale nei confronti degli altri; a loro volta, questi sono tenuti a riconoscerlo e a trattarlo come tale. Il riconoscimento del fatto di essere depositari di diritti coincide con il riconoscimento del proprio essere persona: nella prospettiva kantiana, infatti, "persona" è una sostanza dotata di volontà libera e consapevole della propria libertà e depositaria di diritti. Il concetto di persona assume due forme: quella della persona divina, che ha solo diritti, e quella della persona umana, che possiede diritti ma anche doveri. Il dovere di porsi nei rapporti altrui come soggetti giuridici significa quindi riconoscere e pretendere dagli altri il riconoscimento di sé come sostanza libera e di per sé fondante un'obbligazione inaggirabile.

Nella *Dottrina della virtù* le cose funzionano diversamente. Anche qui l'umanità pone un vincolo al soggetto nei propri confronti: il comando di non ledere la dignità dell'umanità nella persona umana si traduce nei doveri perfetti verso di sé, doveri che, come già ampiamente sottolineato, non vietano determinate azioni, ma determinati principi di azione. Il comando esige, cioè, che il soggetto riconosca sé come portatore di un valore e che assuma come principio quello di non privarsi della propria dignità. Tale ordine è tuttavia rivolto al soggetto come individuo isolato e la sua violazione significa la violazione della dignità della sua persona, non di quella altrui.

Viste le differenze tra il diritto dell'umanità presentato nella *Rechtslehre* e la struttura dei doveri perfetti di virtù, penso non sia possibile sostenere che questi ultimi derivino dal *Recht der Menschheit*, nel senso che rappresentino la trattazione del diritto interno esclusa dalla *Dottrina del diritto*. L'analisi di questo e del paragrafo precedente, infatti, ha messo in evidenza come le *vollkommene Tugendpflichten* manchino delle caratteristiche fondamentali dei doveri giuridici: non vietano determinate azioni, ma determinati principi di azione, e non rappresentano una costrizione nei confronti di qualcuno di diverso da sé, bensì una costrizione esercitata su se stessi. I doveri perfetti di virtù, pur implicando un vincolo nei confronti dell'umanità nella propria persona, sono quindi doveri etici a tutti gli effetti, perché tale costrizione si colloca nell'ambito della libertà interna (nella scelta delle massime per le azioni) e non coinvolge gli altri uomini e la relazione con essi (come invece fa il diritto dell'umanità).

Essi non possono dunque essere considerati “di diritto” *in senso stretto*. La loro perfezione fa riferimento al significato “ampio” dell’aggettivo perfetto, significato che è svincolato dall’identificazione con quello di “giuridico”. Il dovere quindi ordina in maniera determinata (non l’azione, ma la massima) e negativa (dove, tuttavia, la negatività si riferisce alla forma del dovere, non al suo principio) e implica una costrizione di un’istanza altra rispetto al soggetto (*l’homo noumenon* inteso come altro nei confronti dell’*homo phaenomenon*). Nonostante non rappresentino la trattazione del diritto interno esclusa dalla *Rechtslehre*,<sup>557</sup> è pur vero che le *vollkommene Tugendpflichten* costituiscono un limite posto alla libertà dell’uomo fenomenico dalla dignità dell’umanità nella propria persona. In quanto “impedimento di un ostacolo della libertà”,<sup>558</sup> il vincolo che essi implicano può essere detto “di diritto” *in senso largo*, se il concetto di diritto viene inteso come “impedimento di un ostacolo della libertà” in generale.

Tale diritto è tuttavia un diritto non giuridico:<sup>559</sup> esso è il limite interno della libertà interna nei rapporti con me stesso. Il diritto dell’umanità trattato nella *Rechtslehre* costituisce, invece, il limite interno della libertà esterna dei rapporti intersoggettivi; come comando di porsi nei confronti altrui come fine, mai solamente come mezzo, esso non è propriamente giuridico, perché imposto dall’umanità dell’agente sull’agente stesso. Tuttavia, implicando la relazione agli altri e collocandosi nella sfera della libertà esterna, è un dovere giuridico: al fatto che ogni agente abbia il dovere e il diritto di presentarsi agli altri come fine, corrisponde infatti il dovere altrui di non trattarlo solamente come mezzo attraverso le proprie azioni.

In questo modo ci si trova di fronte ad un “diritto” (inteso come limitazione di un ostacolo della libertà) non giuridico, da un lato, e a un diritto non pienamente giuridico, ma capace di muovere pretese in ambito giuridico, dall’altro.<sup>560</sup> È questo il punto di

---

<sup>557</sup> Questa la tesi già ampiamente presentata di Casas, *Die Pflichten gegen sich selbst in Kants Metaphysik der Sitten*, che rimane a mio avviso troppo vincolato ai testi del *Nachlass* e non si accorge di come la motivazione kantiana di non trattare il diritto innato cambi rispetto a essi nella *Dottrina del diritto*.

<sup>558</sup> MS, VI 232 (cfr. 36).

<sup>559</sup> Forse è questo il senso della denominazione del diritto dell’umanità come *Rechtpflicht*, ma non come *rechtliche Pflicht* presente nel *Lascito kantiano*.

<sup>560</sup> A riguardo A. Pinzani, *Sul rapporto tra morale, politica e diritto in Kant*, in M. Moneti Codignola e A. Pinzani, *Diritto, politica e moralità in Kant*, Bruno Mondadori, Milano 2004, pp. 89 – 106, attribuisce all’obbligazione propria del diritto dell’umanità giuridico “una natura ambigua”. Tale obbligazione “segna il passaggio dalla dimensione etica della propria dignità umana in generale a quella strettamente giuridica dell’affermazione della propria personalità giuridica nei confronti degli altri. A causa di questa

contatto tra *Rechtslehre* e *Tugendlehre*: l'umanità, il valore della propria libertà morale in generale, pone di per sé la pretesa di essere rispettata in ogni ambito d'uso della libertà, fondando un'obbligazione originaria e inaggirabile dei singoli nei propri confronti e, da questa, in quelli altrui. La *Menschheit in unserer eigenen Person* costringe l'agente a riconoscersi come soggetto giuridico ed etico, cioè come persona morale, capace di imputazione per le proprie azioni<sup>561</sup> e depositaria di diritti e di doveri. In questo senso:

“L'umanità è santa e inviolabile (tanto nella propria persona quanto nella persona altrui. La propria approvazione non ha alcun valore qui, perché non si ha una volontà di cessare di essere qualcosa). Tutti i doveri, cioè quelli necessari, non consistono nel fatto che noi onoriamo il benessere degli uomini, ma la priorità e la dignità dell'umanità. Allora il diritto dell'umanità è ciò che limita ogni libertà mediante condizioni necessarie.”<sup>562</sup>

L'umanità fonda quindi una costrizione appartenente alla morale in generale, è un'istanza tanto etica quanto giuridica che entrambe le legislazioni sono chiamate a far valere nei loro diversi ambiti di competenza. Dal momento, poi, che il concetto di diritto *in senso largo* esprime in generale l'insieme delle condizioni limitatrici della libertà, il limite che rappresenta l'umanità nella propria persona e in quella altrui per la libertà può essere definito diritto dell'umanità. D'ora in poi utilizzerò tale espressione per riferirmi a questo diritto della morale generale, da non confondere con il senso giuridico attribuitogli da Kant nella *Dottrina del diritto*.

Nei confronti della *Menschheit in unserer eigenen Person* il diritto, come insieme delle condizioni in base a cui la libertà (indipendenza dall'arbitrio altrui) dell'uno può coesistere con la libertà (indipendenza dall'arbitrio altrui) dell'altro secondo una legge di libertà,<sup>563</sup> trae origine dall'istanza di tutelare il diritto innato<sup>564</sup> nei rapporti

---

sua ambiguità, essa non può soddisfare pienamente nessuna delle condizioni che ne farebbero un obbligo di carattere puramente etico o giuridico” (p. 104).

<sup>561</sup> MS, VI 223 (cfr. 26).

<sup>562</sup> *Refl.* 6801, XIX 165 s.

<sup>563</sup> MS, VI 230 s. (cfr. 34 s.).

<sup>564</sup> Nella mia interpretazione mi discosto da quella di J. Ebbinghaus, *Positivismus – Recht der Menschheit – Naturrecht – Staatsbürgerrecht*, in *Sittlichkeit und Recht. Praktische Philosophie 1929 – 1954*, hrsg. H. Oberer und G. Geismann, Buovier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1986, pp. 349 – 366, e *The Law of*

intersoggettivi, tra lo stato e i sudditi<sup>565</sup> e in quelli tra gli stati.<sup>566</sup> L'etica, dal canto suo, pone dei divieti contro l'assunzione di massime che implichino l'utilizzo dell'umanità nella propria persona e in quella altrui come di meri mezzi al fine del soddisfacimento delle proprie inclinazioni sensibili.

Non solo. Il vincolo all'umanità nella propria persona non rappresenta nella prospettiva kantiana semplicemente un'istanza tra le tante, nei confronti della quale etica e diritto sono chiamati ad individuare forme di rispetto, ma è l'istanza che fonda l'obbligazione morale stessa. La costrizione esercitata sull'agente dalla sua umanità a riconoscersi come soggetto morale (etico e giuridico insieme) e l'ordine di porre il proprio valore come limite nel rapportarsi agli altri e a se stesso costituiscono l'*apxij* dei doveri etici e di quelli giuridici: l'origine e, insieme, il principio della loro normatività.

La riflessione 7682 del *Nachlass* rivela infatti che il diritto dell'umanità non costituisce unicamente una realtà da tutelare, ma

“La *forza costrittiva di tutto il diritto* non risiede tanto in ciò che è proprio di una persona, quanto piuttosto nel *diritto dell'umanità*. Da ciò gli uomini sono obbligati a sostenere il diritto di ogni individuo. Questo diritto dell'umanità vincola ciascuno nei confronti di se stesso. Egli è accolto nell'umanità, ma acquisisce i diritti di essa sotto il dovere di mantenere la

---

*Humanity and The Limits of State Power*, *ibidem*, pp. 367 – 376, che concepisce il concetto *Recht der Menschheit* come fondante per il diritto e per il potere dello stato, intendendo tuttavia con “umanità” “quel collettivo in cui tutti gli uomini possibili di tutte le nazioni possibili e di tutti i tempi possibili sono uniti nella libertà (esterna) richiesta per la realizzazione di tutti i loro fini possibili. [...] L’idea di un’unione di tutti gli uomini in generale in relazione alla loro libertà (esterna) possibile.” Il concetto di umanità kantiano è certo un’idea, ma non quella dell’insieme di tutti gli uomini, quanto quella della natura morale libera di ogni uomo come tale. Non l’idea di una comunità ideale in cui ciascuno possa godere della massima libertà esterna possibile fonda il diritto kantiano, ma il valore inalienabile che ciascuno possiede e che limita la propria e l’altrui libertà a un originario rispetto nei propri confronti.

<sup>565</sup> Esempi di ciò sono 1. il divieto nei confronti dello stato di utilizzare la pena come strumento in vista di un qualche bene, per il criminale o per la società (MS, VI 331; *cfr.* 164); 2. il divieto riguardo all’uso dei propri sudditi come strumenti in caso di guerra (*Ivi*, VI 345; *cfr.* 181 s.); 3. il terzo articolo preliminare per la pace perpetua. Secondo quest’ultimo, infatti, tutti gli eserciti permanenti devono scomparire del tutto perché “venir assoldati per uccidere o venire uccisi sembra implicare un uso di uomini come semplici macchine e strumenti nella mani di un altro (lo Stato), ciò che non si accorda affatto con il diritto dell’umanità nella nostra persona” (ZEF, VII 345; tr. it., 165).

<sup>566</sup> Nello scritto *Per la pace perpetua* il secondo articolo preliminare, che vieta che uno stato indipendente possa “essere acquistato da un altro stato per eredità, scambio, comprta o donazione”, viene giustificato in questo modo: gli stati sono società di uomini sulle quali solamente gli stessi stati hanno il diritto di comandare. Tali società di uomini sono da considerarsi come vere e proprie persone morali e la loro acquisizione da parte di un altro stato implica il loro svilimento come persone morali e il fatto che vengano trattati come cose (ZEF, VIII 344; tr. it., 164 s.).

propria dignità. Da ciò derivano tutti i doveri verso se stessi. Bisogna distinguere tra ciò che appartiene alla persona dell'uomo e ciò che appartiene al suo possesso, agli ultimi organi e facoltà e tutto ciò su cui la libertà ha potere. Ogni possesso è casuale, quindi il diritto in relazione a esso non è *originarium*, ma *acquisitum*. Io acquisisco tutto ciò *conformiter* all'idea dell'umanità (poiché è il fondamento della possibilità dell'uomo); quindi l'acquisizione è possibile alla condizione della conformità della libertà con l'idea dell'umanità”<sup>567</sup>

Allo stesso modo in ambito etico i doveri verso se stessi vengono definiti come la *conditio sine qua non* degli altri doveri perché

“non posso riconoscermi obbligato verso gli altri se non in quanto io contemporaneamente obbligo me stesso, perché la legge, in forza della quale mi ritengo obbligato, scaturisce in tutti i casi dalla mia propria ragion pratica, da cui vengo obbligato, mentre nello stesso tempo io sono colui che costringe n rapporto a me stesso.”<sup>568</sup>

Il riconoscimento della propria umanità come realtà vincolante costituisce pertanto il punto di partenza originario e irrinunciabile per qualsiasi tipo di obbligazione; tant’è che i doveri nei nostri confronti vengono presentati come la condizione di tutti gli altri, sia dei doveri etici che di quelli giuridici.<sup>569</sup> Ciò crea una difficoltà interpretativa: il passo della *Dottrina della virtù* appena citato fu posto come spiegazione dei doveri verso se stessi in generale, quindi tanto dei doveri perfetti, riguardanti la propria salute morale, quanto di quelli imperfetti, relativi alla propria perfezione. Sembra che il comando di mantenersi sani moralmente e quello di assumere se stessi come fine da promuovere siano la condizione di tutti i doveri; ma se le cose stessero così, risulterebbe che i doveri giuridici esistono e possono essere esercitati solo se il soggetto è, prima di tutto, virtuoso. Nella prospettiva kantiana ciò costituisce un non-senso, dato che etica e

<sup>567</sup> *Refl.* 7862, XIX 538 s. (1776 – 1778).

<sup>568</sup> MS, VI 417 s. (cfr. 272).

<sup>569</sup> “Tutti i doveri consistono nel fatto che gli uomini onorino il primato e la dignità dell'umanità”. Con queste parole si esprime Kant in *Refl.* 6801, XIX 166 (1773 - 1775).

diritto vengono strenuamente tenuti separati<sup>570</sup> fino al punto di affermare che l'instaurazione di uno stato può essere compiuta persino da un popolo di diavoli, purché abbiano intelletto.<sup>571</sup>

Per comprendere la qualificazione dei doveri verso se stessi in generale come *conditio sine qua non* di tutti gli altri, è bene prendere in considerazione le parole usate da Kant nella spiegazione dell'ultimo passo qui citato. Il dovere verso se stessi viene interpretato come un'obbligazione nei confronti della propria ragion pratica; tale obbligazione è necessaria perché solo se l'agente è consapevole di essa può anche essere consapevole di quella nei riguardi altrui. È bene notare che qui non viene fatto riferimento al *contenuto* dei doveri verso se stessi, ma alla *necessità* di un'obbligazione originaria nei propri confronti, quindi al loro *principio*; l'elemento rilevante per la fondazione di tutti i doveri è quindi il *principio* dei doveri etici verso se stessi, non i doveri etici stessi. Tale principio è espresso nella *Vorlesung zur Moralphilosophie* con queste parole:

“le nostre azioni si devono accordare con la dignità dell'umanità; come il principio del diritto è *neminem laede*, così qui si potrebbe dire *noli humanam naturam in te ipso laedere*”.<sup>572</sup>

Tale principio è lo stesso principio del diritto dell'umanità *giuridico*: “Non porti mai solo come mezzo, ma presentati agli altri anche sempre come fine” significa infatti non ledere l'umanità nella propria persona nel fare uso della libertà esterna, e porsi nei confronti altrui sempre come persona depositaria di diritti e di doveri. Il riferimento è dunque a quell'obbligazione originaria nei confronti dell'umanità nella propria persona.

Ciò è importante per non faintendere il rapporto tra etica e diritto: la rilevanza attribuita ai doveri verso se stessi e al diritto dell'umanità per l'intero sistema dei doveri morali non deve portare a pensare che il diritto sia fondato sull'etica e che da essa dipenda. Il diritto dell'umanità è un'istanza che fonda la morale in generale, prima della sua divisione in etica e diritto. Esso implica che non si leda la propria dignità, cioè che

<sup>570</sup> Kant esprime la separazione tra etica e diritto con forza particolare nella terza parte de *La religione entro i limiti della sola ragione* (Relig., VI 93 – 100; tr. it., 133 - 138).

<sup>571</sup> ZeF, VIII 366 (tr. it., 184).

<sup>572</sup> *Vorlesung*, 181 (cfr. 143 s.).

non ci si usi e che non si permetta di venir usati come meri mezzi: viene vietato cioè di svilirsi sia con le proprie azioni che con i propri principi soggettivi nel rapportarsi a se stesso e agli altri. Il diritto dell'umanità ordina di non eliminarsi come soggetti morali e, vista l'unità indissolubile della persona, di non utilizzare il proprio corpo e di non lasciare che gli altri lo utilizzino come strumento per il raggiungimento dei propri scopi.<sup>573</sup> All'interno degli specifici ambiti d'uso della libertà, poi, tale istanza dà origine al diritto dell'umanità *giuridico*, che si colloca nei prolegomeni del sistema giuridico ma ritorna, in numerosi passi della *Rechtslehre*, come condizione limitatrice delle misure giuridiche, e ai doveri perfetti verso se stessi etici, che vietano determinati vizi che annullerebbero la propria personalità morale.<sup>574</sup>

Esiste quindi un'obbligazione originaria nei propri confronti, che costituisce il fondamento irrinunciabile della morale e dei suoi ambiti perché

“se un uomo svilisce la propria persona (giuridica ed etica insieme), cosa si può pretendere ancora da esso? Chi viola i doveri verso se stesso, getta via l'umanità nella propria persona e quindi non si trova più nella condizione di esercitare i doveri verso gli altri.”<sup>575</sup>

---

<sup>573</sup> Da qui il divieto etico contro il suicidio, la lussuria, il bere e il mangiare oltre misura, ma anche il diritto matrimoniale, dei genitori, del capo di casa, come anche il diritto di lasciare un buon nome dopo la morte (MS, VI 295 s.; cfr. 117 - 119) e il diritto dei cittadini di approvare mediante i propri rappresentanti la guerra che il governo desidera intraprendere, come unica condizione sotto cui i cittadini nella guerra non vengono utilizzati come meri mezzi, ma considerati come fini (*Ivi*, VI 345 s.; cfr. 181 s.).

<sup>574</sup> Anche M. Reichlin, *Fini in sé. La teoria morale di Alan Donagan*, Trauben, Torino 2003, p. 220, sottolinea che lo studio delle opere morali kantiane più tarde, in particolare quello della *Metafisica dei costumi*, mostra come Kant avesse sostanzialmente abbandonato il tentativo di derivare i precetti morali dalla formula della legge universale di natura. “Il modo in cui procede, di fatto, a costruire la sua etica normativa mostra che, in realtà, egli attribuisce priorità alla formula dell'umanità e dunque al requisito di trattare le creature razionali come fini in sé” (*Ibidem*). Questo aspetto della morale kantiana viene assunto da A. Donagan, *The Theory of Morality*, Chicago University Press, Chicago and London 1977, nel suo tentativo di fornire una formulazione filosoficamente adeguata della morale comune, che l'occidente ha ricevuto in eredità dalla tradizione ebraico-cristiana. Principio fondamentale che dà origine ai precetti morali (sia quello di prim'ordine che a quelli di secondo) è infatti, secondo lo studioso, il concetto kantiano di “rispetto per la creatura razionale” o “rispetto per le persone”, sul quale, appunto, Donagan fonda la sua proposta per una teoria morale.

<sup>575</sup> *Vorlesung*, 171 (cfr. 136).

Il fatto che il *diritto dell'umanità* fondi la normatività morale<sup>576</sup> ha importanti conseguenze per la comprensione della materia in esame: anche il diritto, come l'etica, nasce dal riconoscimento del valore dell'uomo come fine in sé. La morale kantiana, quindi, non prevede solamente un'etica del rispetto per le persone,<sup>577</sup> ma anche un diritto (un sistema giuridico) del rispetto per le persone.<sup>578</sup> La *Rechtslehre*, fondandosi su un valore assoluto, non si riduce, quindi, ad un meccanismo, le cui parti hanno un valore unicamente in rapporto al funzionamento del tutto, ma costituisce un insieme di norme che hanno la propria origine e il proprio principio nel rispetto di tale valore. In questo senso, l'umanità costituisce il limite del potere statuale, come messo in evidenza anche da Ebbinghaus;<sup>579</sup> tale potere non può mai esercitarsi in maniera arbitraria sui sudditi e utilizzarli come strumenti per i fini dello stato. Un esempio di ciò nella speculazione kantiana è rappresentato da quanto espresso riguardo la legittimità delle dichiarazioni di guerra da parte degli stati: unicamente se i cittadini asseriscono,

---

<sup>576</sup> Sulla scorta della lezione kantiana C. M. Korsgaard, *The Source of Normativity*, with g. A. Cohen, R. Geuss, T. Nagel, B. Williams, edit. by O. O'Neill, Cambridge University Press, Cambridge 1996, individua nel diritto dell'umanità l'origine della normatività morale. Secondo la studiosa, infatti, la fonte della normatività risiede nella struttura riflessiva della natura umana; tale struttura pone il problema dell'obbligazione e spinge l'individuo a farsi una concezione della propria identità, cioè a cogliersi come un animale razionale che ha bisogno di ragioni per agire e per vivere. Comprendendosi in questo modo, l'uomo diviene legge a se stesso e l'autonomia umana consiste nel fare ciò che, in base alla propria identità pratica, sembra essere una buona idea fare. Sono del parere tuttavia, alla maniera di G. A. Cohen, *Reason, humanity, and the moral law*, *ibidem*, pp. 167 – 188, che fondare la normatività sulla natura umana privi la morale del suo carattere apodittico e che l'elemento fondamentale e forse più ricco dell'etica kantiana risiede nel fatto che la normatività non ha origine nella natura umana in sé, ma in quel suo elemento che, pur appartenendovi, la trascende. L'idea dell'umanità non coincide meramente, come sostiene Korsgaard, con il proprio “essere riflettente che necessita di ragioni per agire e per vivere” (*ibidem*, p. 121), ma con ciò che eleva l'uomo dal suo essere un animale riflettente e gli permette di concepirsi come appartenente ad un ordine completamente altro rispetto a quello in cui lo colloca la propria animalità: il regno dei fini.

<sup>577</sup> J. Nida-Rümelin, *Über menschliche Freiheit*, Reclam, Stuttgart 2005, pp. 127 – 159, definisce “umanismo etico” (*ethischer Humanismus*) la posizione etica in cui il concetto di dignità umana, fondato sul rispetto di sé, svolge un ruolo normativo fondamentale. Tale rispetto ha origine dalla libertà umana (chiamata “libertà kantiana”), cioè dalla “mancanza di determinazione naturalistica dei motivi (*naturalistische Unterbestimmtheit von Gründen*)” dell'agire e dalla facoltà umana autonoma (seppur certo condizionata da numerosi elementi provenienti dall'esperienza, dal patrimonio genetico, da aspettative, ecc.) di soppesare motivi e di giudicare.

<sup>578</sup> Riguardo all'*Etica del rispetto delle persone*, come applicazione della morale kantiana nell'ambito della discussione bioetica, si considerino le posizioni di R. Mordacci, *Etica del rispetto per le persone*, in *Una introduzione alle teorie morali*, Feltrinelli, Milano 2002, pp. 328 – 379; di M. Reichlin, *The Sanctity / Quality of Life and the Ethics of Respect for Persons*, «Croatian Journal of Philosophy», 4 (2002), pp. 37 – 54; e quella di P. Becchi, *L'idea kantiana di dignità umana e le sue attuali implicazioni in ambito bioetico*, in *Kant e l'idea di Europa*, a cura di P. Becchi, G. Cunico, O. Meo, Il Melangolo, Genova 2004, pp. 15 – 37.

<sup>579</sup> J. Ebbinghaus, *The Law of Humanity and The Limits of State Power*, in *Sittlichkeit und Recht. Praktische Philosophie 1929 – 1954*, hrsg. H. Oberer und G. Geismann, Buovier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1986, pp. 367 – 376.

mediante i propri rappresentanti, entrare in guerra con altri stati e utilizzare i sudditi come strumenti per la vittoria.<sup>580</sup>

Mentre tuttavia la *Tugendlehre* impone all'individuo agente di riconoscersi come fine e di assumere sé e gli altri uomini come tali, la *Dottrina del diritto* non muove una tale pretesa. La ragion pratica universale pone le leggi giuridiche, riconosce nell'uomo il valore che gli proviene dalla sua umanità e pone una serie di misure finalizzate non al fatto che l'individuo riconosca sé e gli altri come fini e li promuova, ma che nel proprio agire, indipendentemente dai motivi che lo spingono, non leda tale valore. Uno stato può essere costituito pertanto anche da un popolo di diavoli, perché nell'ambito del diritto il valore dell'umanità dei soggetti giuridici è riconosciuto e salvaguardato dal sistema giuridico stesso, mediante misure che non richiedono a essi di assumere il rispetto per la propria dignità come movente del proprio agire.

L'esistenza di un imperativo mosso dal diritto dell'umanità non solo nei confronti altrui, ma anche nei propri (“*honeste vive*” cioè “affermare, nel rapporto con gli altri, il proprio valore quale uomo”)<sup>581</sup> pone al quadro tracciato tuttavia una difficoltà di fondo: se è pur vero infatti che il diritto dell'umanità *giuridico* interessa la libertà esterna e muove pretese di carattere prettamente giuridico, esso costituisce pur sempre una costrizione nei confronti dell'agente stesso. Anche nel diritto, pertanto, sembra che l'individuo debba essere consapevole del valore della propria umanità e, dunque, agire in virtù di essa.

Le cose non stanno invece così da un punto di vista kantiano. Rilevante, per la comprensione del significato dell'imperativo *honeste vive*, è la collocazione assegnatagli: non nella *Tugendlehre*, non nel sistema giuridico, ma nei suoi prolegomeni. Nella *Prefazione ai Prolegomeni ad ogni futura metafisica che voglia essere trattata come scienza*, “prolegomeni” vengono definiti come ciò che aiuta a inventare la scienza,<sup>582</sup> in qualità di “esercizi preparatori” (*Vorübungen*) alla *Critica della ragion pura*. Venendo posta nei prolegomeni della *Rechtslehre*, la pretesa mossa dal diritto dell'umanità nei confronti del soggetto rappresenta ciò che serve a costituire il sistema giuridico richiedendo al soggetto un'azione precedente<sup>583</sup> e indispensabile al

---

<sup>580</sup> MS, VI 345 (cfr. 181 s.).

<sup>581</sup> *Ivi*, VI 236 (cfr. 43).

<sup>582</sup> *Proleg.*, IV 261 s. (tr. it., 41).

<sup>583</sup> Cfr. Höffe, »*Königliche Völker*«, pp. 157 – 160, indica il dovere di porsi nei confronti altrui sempre come fine e mai solamente come mezzo, come una *Vor-Leistung*. L'aggettivo precedente non vuole

sistema giuridico e alle relazioni giuridiche stesse. Solo se l'individuo si pone, nei confronti altrui, come depositario di diritti e di doveri, è possibile infatti che esistano relazioni giuridiche e, solo in presenza di soggetti giuridici, è possibile un sistema giuridico. Porsi nei confronti altrui come fine, mai solamente come mezzo, non implica poi l'assunzione di sé come fine da promuovere, cioè adoprarsi per la propria perfezione morale, ma semplicemente riconoscersi come *limite* per la libertà esterna altrui e relazionarsi agli altri tutelando tale limite.

Come espresso da Pinzani,<sup>584</sup> l'*honestas iuridica* kantiana, pur imponendo un'obbligazione al soggetto nei propri confronti, non è quindi un'istanza etica ma “precede l'esistenza delle norme giuridiche e quindi le relazioni reciproche con gli altri arbitri; ma al tempo stesso costituisce la condizione necessaria affinché tali relazioni siano possibili e quindi affinché sia possibile il diritto in generale. Essa concerne il mio atteggiamento nei confronti della mia persona (il mo considerarmi come soggetto capace di obbligazioni), ma della mia persona in quanto possibile partner di relazioni giuridiche con altre persone.”<sup>585</sup>

È poi la volontà autonoma di tutto il popolo, che si esprime nella legge giuridica, a dar vita a una serie di comandi e divieti che hanno come primo irrinunciabile scopo quello di tutelare l'essere fini in sé degli individui che fanno parte dello stato e dello stato stesso come persona morale, quindi anch'essa depositaria di diritti e di doveri. Anche il diritto, sia nella sua origine che nel suo sviluppo, è carico di un contenuto valoriale e finalistico, intendendo tuttavia con “elemento finalistico” un elemento che si presenta non come un fine da promuovere, ma come condizione limitatrice della libertà.<sup>586</sup>

---

indicare qui una precedenza temporale ma una metafisica: la condizione senza cui il diritto stesso non esisterebbe.

<sup>584</sup> A. Pinzani, *Sul rapporto tra morale, politica e diritto in Kant: alcune precisazioni*, in *Diritto, politica e moralità in Kant*, a cura di M. Moneti Codignola e A. Pinzani, Bruno Mondadori, Milano 2004, pp. 89 – 106.

<sup>585</sup> *Ivi*, pp. 105 s.

<sup>586</sup> GMS, IV 431 (tr. it., 95).

## II. 3. I doveri perfetti di virtù. Un’ anomalia sistematica. Breve nota riassuntiva

Nella seconda parte di questo capitolo ho voluto affrontare l’anomalia rappresentata dai doveri perfetti tra le *unvollkommene Tugendpflichten*. In particolare, mi sono concentrata sulla verifica di due caratteristiche attribuite loro dagli interpreti e a cui induce *prima facie* la stessa lettura dei testi kantiani: il loro essere doveri per le azioni e la loro corrispondenza con il diritto dell’umanità, indicato da Kant come parte della *Dottrina del diritto* ma non trattato in essa.

L’analisi ha messo in evidenza, in primo luogo, l’impossibilità di interpretare le *vollkommene Tugendpflichten* come leggi per le azioni; esse infatti rappresentano divieti non tanto contro specifici atti, ma contro vizi, principi di azione che hanno, come manifestazione fenomenica, l’atto di togliersi la vita, di eccedere nel mangiare e nel bere, o di mentire, ecc., ma a cui non corrispondono di necessità tutte le occasioni in cui l’uomo sia causa della propria morte, ecceda nel cibo o nel bere, o non dica la verità, ecc. Il punto cruciale della trattazione dei doveri perfetti verso se stessi è la massima, assunta dal soggetto per muovere all’azione; ne sono testimonianza le numerose precisazioni riguardo al punto di vista assunto,<sup>587</sup> la scissione tra azione e principio soggettivo dell’azione,<sup>588</sup> e l’analisi della plausibilità etica di determinate azioni in situazioni concrete, contenuta nelle questioni casistiche che seguono la trattazione di ciascuno dei sei doveri perfetti di virtù.<sup>589</sup>

Essi pertanto sono leggi per le massime delle azioni e, in quanto tali, doveri etici a tutti gli effetti. La perfezione ad essi attribuita non deve essere confusa con il concetto di strettezza (significante il fatto che il dovere determini il modo e il grado dell’azione) e non deve venire intesa in senso stretto, alla maniera di quella dei doveri giuridici, ma *ampio*. Avvalendomi, infatti, dell’analisi compiuta nella prima parte del capitolo, in cui ho distinto tra un senso ampio e uno stretto in cui è possibile usare le qualificazioni stretto-largo, perfetto-imperfetto e “di diritto” attribuite ai doveri,<sup>590</sup> ho interpretato *vollkommen* come un aggettivo che indica la correlazione del dovere con il diritto di

---

<sup>587</sup> Cfr. *Ibi*, II Capitolo, nota 196, p. 192.

<sup>588</sup> Cfr. *Ibi*, II Capitolo, pp. 190 - 194.

<sup>589</sup> Cfr. *Ibi*, II Capitolo, pp. 194 s.

<sup>590</sup> Cfr. *Ibi*, II Capitolo, pp. 165 - 180.

costringere proprio di un’istanza altra rispetto al soggetto, e come indice di una strettezza non relativa alla determinazione dell’azione, ma della massima dell’azione.

Dal momento che l’istanza altra rispetto all’agente non è un individuo esterno a esso, ma la sua parte noumenica, è sembrata plausibile l’interpretazione secondo cui i doveri perfetti di virtù non sarebbero altro che i doveri di diritto interno, di cui Kant trattò nel *Nachlass*, cui accennò nella *Fondazione della metafisica dei costumi* e che escluse dalla *Rechtslehre*, perché non appartenenti al diritto acquisito. L’indagine ha tuttavia messo in evidenza come neppure tale interpretazione sia valida: mentre nei testi del *Lascito kantiano* il diritto interno (il diritto dell’umanità) appartiene alla morale in generale come condizione limitatrice interna dell’uso interno ed esterno della libertà e viene trattato nell’etica perché implicante solo una costrizione interna, nella *Metafisica dei costumi* tale prospettiva muta. L’umanità nella propria persona è portatrice infatti di un diritto originario (se con diritto si intende in generale la facoltà di limare un ostacolo della libertà), che vincola al rispetto nei propri confronti in quanto esseri razionali liberi. Tale vincolo è inaggirabile e costituisce la fonte della normatività morale: ciò da cui scaturiscono insieme l’etica e il diritto kantiani.

Nei diversi ambiti dell’esercizio della libertà, esso assume poi forme e pretese differenti. In ambito giuridico costituisce un “esercizio preliminare”, una prestazione irrinunciabile per la libertà esterna, richiedendo che l’agente si riconosca come soggetto giuridico e che si ponga nei confronti altrui “sempre come fine e mai solamente come mezzo”. La costrizione implicata da essi, pur essendo di carattere interno, è giuridica: il diritto dell’umanità impone che la forma del relazionarsi agli altri abbia come propria condizione quella di pretendere il proprio riconoscimento come soggetto giuridico. In ambito etico la costrizione esercitata dall’*homo noumenon* è rivolta invece all’azione interna, cioè all’assunzione di un determinato principio di azione, quello di non ledere l’umanità nella propria persona.

## Considerazioni finali

Nel corso di questo capitolo mi sono occupata della legislazione etica e di quella giuridica, ponendomi nella prospettiva della libertà, principio addotto dallo stesso Kant come criterio di distinzione tra la *Dottrina del diritto* e quella *della virtù*. Lungi dal poter essere identificato con una *libertas indifferentiae*, il concetto di libertà kantiano è costituito dall'insieme di autonomia e autocrazia, di attività legislatrice autonoma della ragione umana e di indipendenza della facoltà volitiva dalle inclinazioni sensibili, il cui prodotto è l'azione. Quest'ultima non è un fenomeno semplice, ma composto di due momenti: l'atto fenomenicamente e intersoggettivamente osservabile e la scelta del principio soggettivo sulla base del quale agire. Data infatti la fragilità della facoltà volitiva umana, l'azione non si trova in un rapporto immediato con il precezzo morale e l'agente deve scegliere sulla base di quale principio (quello morale o quello della propria felicità) agire. Solo in virtù di tale scelta, l'atto concreto può essere definito morale o meno. La scelta del principio soggettivo d'azione rientra nell'uso della libertà interna, in quanto determinato, verificato e giudicato dal soggetto stesso; l'atto fenomenicamente osservabile esprime, invece, l'esercizio della libertà esterna, che si svolge intersoggettivamente ed è regolata e giudicata da un'autorità altra rispetto all'agente.

Nell'agire, è bene precisarlo, non è possibile scindere tra l'atto interno e quello esterno: a ogni azione concreta corrisponde la scelta di un principio soggettivo che determina a compiere quell'azione, e ad ogni massima corrisponde un'azione concreta. Tali aspetti sono dunque elementi strettamente connessi di un'unica realtà: quella dell'azione libera umana. La loro scissione e indagine isolata sono frutto dello sguardo del filosofo che, nel tentativo di portare quanto più in profondità la comprensione dell'agire libero, ne separa le componenti.

Tale precisazione non è di poco conto per l'analisi compiuta nel corso di questo capitolo. Ho interpretato la decisione kantiana di individuare il criterio di separazione tra etica e diritto nella libertà (nei diversi ambiti del suo uso) come l'assunzione di determinati punti di vista dai quali qualificare le legislazioni che intervengono a regolare l'esercizio della libertà. L'angolatura della *libertà esterna* viene scelta per caratterizzare la legislazione giuridica, definita infatti come un insieme di leggi per

l’agire esterno, volte a regolare esclusivamente la conformità dell’azione alla legge, indipendentemente dal movente e dal fine del soggetto, e imposte da un individuo esterno a esso. Dal punto di vista dell’*azione esterna* tali leggi sono doveri perfetti, stretti e negativi. La legislazione etica viene caratterizzata invece nella prospettiva della *libertà interna*; essa rivolge il proprio comando alle massime dell’azione (alle azioni interne), fa proprio il principio che l’agente agisca in conformità alla legge a motivo della legge stessa (secondo moralità) e che assuma un determinato fine di ragione (*il fine che è al tempo stesso un dovere*); essa, poi, non è imposta al soggetto da un individuo esterno a esso, ma tramite un’autocostrizione. In rapporto all’*azione esterna*, i doveri di virtù sono imperfetti, larghi e positivi.

Questa lettura del sistema dei doveri kantiano, volta a individuare le diverse angolature dalle quali l’autore ha caratterizzato *Rechts-* e *Tugendpflichten*, ha permesso, in primo luogo, di mettere in luce le caratteristiche peculiari delle due legislazioni morali e di operare una “pulizia semantica” dei termini utilizzati. La prima parte dell’indagine ha analizzato i doveri morali alla luce di due loro differenze fondamentali: la diversa legislazione e il diverso modo di obbligazione. La differenza di legislazione è stata fatta risalire a tre elementi, quali il movente (*Triebfeder*), la costrizione (*Zwang*) e il fine (*Zweck*); la loro analisi ha permesso di portare in profondità la caratterizzazione dei doveri giuridici come doveri di costrizione, ma privi del fine e del movente, da un lato, e quella dei doveri etici come privi di costrizione, ma caratterizzati da fine e movente, dall’altro.

In realtà entrambe le legislazioni sono caratterizzate dai tre elementi concettuali, ma

1. mentre l’etica si occupa del movente interno dell’azione, il diritto si concentra esclusivamente su quello esterno;
2. la costrizione implicata dal sistema giuridico non è di carattere patologico ma morale, ed è esercitata da un individuo esterno rispetto al soggetto. Anche nel sistema dei doveri etici è presente una forma di costrizione, ma è operata dall’agente su se stesso;
3. i doveri etici si occupano dell’elemento materiale dell’azione e forniscono un fine che l’individuo ha il compito di assumere e di promuovere. I doveri giuridici si occupano invece di fornire le condizioni perché la forma delle azioni esterne sia conforme alla legge universale di libertà; anch’essi, tuttavia, conoscono un elemento finalistico, rappresentato dalla dignità dell’umanità nella persona dei soggetti che fanno parte dello

stato. Di fronte a tale fine il diritto non interviene promuovendone la realizzazione, ma assumendolo come condizione limitatrice dei rapporti intersoggettivi.<sup>591</sup>

Il diverso modo dell’obbligazione è invece stato considerato attraverso l’analisi di tre coppie concettuali, utilizzate dal filosofo di Königsberg per qualificare i doveri di diritto e quelli di virtù: perfetto-imperfetto, stretto-largo e negativo-positivo. L’indagine ha preso avvio dalla supposizione riguardante l’impossibilità di identificare univocamente il dovere di diritto con quello stretto, perfetto e negativo, e quello di virtù con il dovere largo, imperfetto e positivo. L’analisi ha individuato un *senso largo* e uno *stretto*, in cui è possibile utilizzare i termini perfetto-imperfetto, stretto-largo. *In senso largo*, perfetto è detto il dovere collegato allo *ius cogendi* di un’istanza altra rispetto al soggetto agente, imperfetto quello che manca di tale correlazione; stretto è poi il dovere che determina in maniera univoca il come e il quanto, largo è invece quello che manca di tale capacità di determinazione. *In senso stretto*, è perfetto il dovere correlato al diritto di costringere di un *individuo* esterno rispetto al soggetto agente, imperfetto quello che non lo è; stretto è il dovere che determina il modo e il grado *dell’azione*, largo quello che lascia il modo e il grado dell’azione indeterminati. Anche riguardo alla coppia negativo-positivo è possibile individuare un doppio significato: come “negativo” può essere qualificato un dovere perché esprime un divieto o perché deriva da un principio negativo che limita la libertà; come “positivo”, invece, è definito sia quel dovere che esprime un comando, sia quello che deriva da un principio positivo che allarga la libertà.<sup>592</sup>

Alla luce di tali distinzioni, poiché il concetto di diritto si identifica con quello di costrizione e l’attributo perfetto, *in senso ampio*, indica la correlazione del dovere a un diritto di costringere in generale, i doveri perfetti sono definibili come doveri di diritto, *in senso largo*. Tuttavia la qualificazione dei doveri di diritto come perfetti, stretti e negativi e di quelli di virtù come imperfetti, larghi e positivi deriva dall’assunzione di un determinato punto di vista: quello dell’azione esterna. In tale prospettiva, il dovere giuridico è legato alla facoltà di costringere propria di un *individuo esterno* al soggetto (è perfetto in senso stretto), determina il modo e il grado *dell’azione* (è stretto in senso stretto) e deriva dal principio negativo giuridico. I doveri giuridici non coprono tutta l’area semantica della perfezione, strettezza e negatività del dovere, ma solo il loro

<sup>591</sup> Come nel caso del matrimonio, del diritto dei genitori, di quello del padrone di casa, del diritto penale e di quello ad un buon nome dopo la morte.

<sup>592</sup> *Ibi*, pp. 176 – 178.

significato *stretto*; non tutti i doveri perfetti, stretti e negativi sono dunque doveri giuridici.

La *Tugendflicht* manca di tutto ciò da cui è caratterizzata la *Rechtfpflicht*, cioè di una correlazione allo *ius cogendi* di un individuo esterno (ma non è esclusa la correlazione con quello di un'istanza interna al soggetto) e della facoltà di determinare il grado e il modo dell'azione (ma non è esclusa quella di determinare il grado e il modo della massima). Per questo è imperfetta e larga, e, derivando dal principio positivo etico, si presenta come positiva. Se si assume tuttavia un altro punto di vista, quello della massima dell'azione, non è più possibile qualificare i doveri giuridici come stretti e quelli etici come larghi: dato che i doveri giuridici lasciano indeterminata la massima dell'azione, sono larghi in rapporto a essa, mentre quelli di virtù sono stretti.

Tali distinzioni semantiche sono risultate di fondamentale importanza per la seconda sezione del capitolo, dedicata alla trattazione dei doveri etici perfetti verso se stessi, che hanno sempre costituito un problema interpretativo all'interno del sistema kantiano dei doveri. Ho mostrato come essi siano a tutti gli effetti di carattere etico, cioè leggi per le massime delle azioni, volte al divieto di determinati vizi (cioè di principi soggettivi d'azione contrari al principio morale). La loro perfezione non è da confondersi con la strettezza (errore a cui lo stesso Kant induce, dato che molto spesso identifica il dovere perfetto con quello stretto), ma con la correlazione allo *ius cogendi* di un'istanza altra rispetto al soggetto. Le *vollkommene Tugendpflichten* sono doveri etici a tutti gli effetti e, dato il loro legame con la facoltà di un'istanza altra di costringere l'agente ad agire, possono essere considerati come doveri di diritto *in senso largo*, ma non come doveri giuridici: l'istanza cui spetta il diritto di costringere non è infatti un soggetto esterno all'agente, ma l'idea dell'umanità nella sua persona.

Pur essendo correlati con la facoltà di costringere dell'umanità nella propria persona, i doveri perfetti non sono neppure interpretabili come la trattazione del diritto dell'umanità di cui accenna Kant nella *Dottrina del diritto*, ma che non affronta al suo interno. Nonostante i testi del *Nachlass* inducano a tale interpretazione, ho messo in evidenza come la richiesta mossa dal diritto *giuridico* dell'umanità sia diversa da quella dei doveri perfetti verso se stessi: entrambi richiedono al soggetto di rispettarsi in quanto fine in sé, ma, mentre il *Recht der Menschheit* impone al soggetto di entrare nei rapporti intersoggettivi come soggetto giuridico, i doveri perfetti di virtù richiedono che

l'agente non assuma la massima di trattare se stesso solo come mezzo e non anche come fine. Nel primo caso, l'umanità impone all'agente un atto preliminare per la costituzione dell'intero sistema giuridico, nel secondo, il comando morale pone le condizioni affinché l'attività etica del soggetto possa avere luogo.

Alla luce di queste considerazioni, ho interpretato l'umanità, la natura noumenica dell'uomo, come portatrice di un diritto, di un vincolo originario e inaggirabile che fonda la normatività morale in generale. La costrizione a sé, alla propria ragion pratica, come obbligo precedente all'obbligazione prettamente etica o giuridica, è condizione di esistenza di tutti i doveri e il fondamento della forza costrittiva del diritto. Nei diversi ambiti della libertà, poi, tale costrizione originaria assume forme e pretese differenti: in ambito giuridico tutela la dignità umana attraverso norme per le azioni esterne, in ambito etico assicura che il soggetto rispetti la propria dignità e assuma l'umanità nella propria persona come fine da promuovere.

L'analisi dei diversi elementi e il tentativo di pulizia semantica, compiuti nel corso del capitolo, hanno permesso di comprendere le specificità dei doveri di diritto e di quelli di virtù, e le peculiarità esclusive delle due legislazioni. I doveri giuridici si occupano infatti dell'ambito della libertà esterna, ovverosia che le azioni che avvengono tra diversi agenti assumano una forma tale da non ledere le loro reciproche libertà; essi spingono l'individuo all'azione mediante l'uso di un movente esterno, la costrizione, e sono indifferenti nei confronti di quello interno e dell'elemento finalistico dell'azione. Il loro comando è strettamente legato al concetto di costrizione e indica in maniera determinata il modo e il grado dell'azione da compiere. I doveri etici, invece, si occupano della libertà interna, cioè della scelta delle massime dell'azione; per essi è rilevante il movente e il fine, e non possono essere imposti tramite un atto di costrizione esterna. Per questo essi sono imperfetti. In relazione poi all'azione, le *Tugendpflichten* non ne determinano il modo e il grado, ma indicano, senza lasciare possibilità di eccezioni, la massima da compiere. La legislazione etica e quella giuridica dimostrano determinate peculiarità, quindi, nelle competenze e nel modo in cui tali competenze vengono esercitate e ciò impedisce di ridurre una legislazione all'altra.

Nonostante ciò, esiste una certa coimplicazione reciproca tra le due. Essa non deve venire interpretata come una riduzione dell'etica al diritto, o viceversa, ma come espressione dell'impossibilità, in fondo, di separare a compartimenti stagni le

legislazioni che si occupano di aspetti certo diversi, ma relativi a un unico fenomeno: l’azione umana.

Un primo aspetto di ciò è emerso dall’analisi del movente, in riferimento al legame tra etica e moralità, da un lato, e a quello tra diritto e legalità, dall’altro: il fatto che il diritto si occupi della legalità delle azioni (intendendo con ciò la loro conformità a legge) e che l’etica, *oltre a ciò*, richieda che l’azione sia compiuta a motivo della legge stessa (moralità della *Gesinnung*), ha permesso di attribuire all’etica un’ulteriorità rispetto al diritto, ma, al tempo stesso, al diritto una basilarità nei confronti dell’etica. Se è pur vero che il comando etico va oltre quello giuridico e chiede all’agente un “di più” rispetto alla semplice obbedienza di ciò che viene comandato, è pur vero che questo “di più” non può realizzarsi, se prima non viene compiuto il “di meno” ordinato dal dovere giuridico: il dovere etico può essere compiuto solo se prima è stato realizzato il comando giuridico. Data quindi la rilevanza del compimento del dovere di diritto per quello di virtù, non è possibile considerare l’ulteriorità dell’etica come una superiorità qualitativa rispetto al diritto.

Ciò è comprensibile anche alla luce dell’impossibilità di equiparare la mancata considerazione del movente interno da parte del diritto al fatto che esso fornisca all’azione un movente diverso dalla legge stessa: di fronte alla *Triebfeder* interna, il diritto rimane semplicemente indifferente, perché essa non è rilevante né per muovere il soggetto ad agire né per giudicare un’azione giusta o meno. Inoltre, nella prospettiva kantiana il compimento di un dovere etico non corrisponde *tout court* a un’azione compiuta a motivo del dovere e quello di un dovere giuridico non coincide con un agire mosso da principi soggettivi diversi da quello morale (legalità della *Gesinnung*): il dovere di diritto può essere compiuto a motivo del dovere, tanto quanto quello di virtù può venir osservato in vista del plauso altrui. Per questo i doveri giuridici, se considerati in rapporto alla massima e non all’azione, sono doveri (*indirettamente*) *etici*; ma così escono dall’ambito della specifica competenza del diritto ed entrano in quello dell’etica.

Un secondo aspetto di tale coimplicazione emerge dall’analisi dell’obbligazione propria delle due legislazioni: quella giuridica viene infatti definita da Kant come più ampia rispetto a quella etica, perché, oltre alla costrizione esterna, ne prevede anche una interna che per prima spinge a compiere una determinata azione. La costrizione interna si presenta quindi come *conditio sine qua non* di quella esterna, lasciando pensare a una

superiorità qualitativa dell’etica sul diritto, che verrebbe così a dipendere da essa: se infatti la costrizione etica è condizione di quella di diritto, il compimento del dovere giuridico potrebbe avvenire solo se il soggetto ha compiuto quelli etici ed è virtuoso. La cosa non è plausibile da un punto di vista kantiano, che, nonostante le loro coimplicazioni, insiste molto sull’autonomia reciproca delle due legislazioni e dei loro ambiti di competenza. Una tale interpretazione, poi, è possibile solo a patto che il concetto di “obbligazione interna” e quello di “obbligazione etica” coincidano.

Nel corso del capitolo ho messo in evidenza, tuttavia, l’esistenza di un vincolo originario del soggetto alla propria ragion pratica, che fonda la normatività etica e giuridica: essa è un’obbligazione interna appartenente alla morale in generale e non all’etica come insieme dei doveri per la libertà interna. “Obbligazione interna” non significa, pertanto, *tout court* “obbligazione etica”. Alla luce di ciò, penso che il riferimento alla costrizione interna, come condizione di esistenza della costrizione giuridica, indichi il vincolo originario che lega il soggetto all’umanità nella propria persona, prima della distinzione tra etica e diritto. Tale obbligazione interna originaria porta con sé la pretesa, intrinseca al concetto di *Pflicht* come tale, che il dovere sia compiuto a motivo del dovere stesso; questa pretesa è fatta propria dall’etica, ma rimane presente, seppur latente, anche nei doveri diritto, in quanto doveri.

Il fatto che la normatività morale trovi la propria origine nel vincolo nei confronti della propria umanità (che ordina di essere trattata anche come fine, mai solamente come mezzo) in qualsiasi ambito d’uso della libertà, rivela poi che tanto l’etica quanto il diritto sono permeati di un contenuto valoriale. Ciò non permette di interpretare il diritto esclusivamente come un tentativo di regolamentare la forma delle azioni alla maniera di un meccanismo perfettamente oliato, ma di concepirlo come un insieme di norme tese a conferire alle azioni umane una forma che *non leda la dignità* dei soggetti interessati. In ciò risiede l’elemento finalistico che anche il diritto, come l’etica, possiede. Tale fine, tuttavia, non va inteso come elemento da promuovere, ma da assumere come condizione limitatrice della libertà.

Il riferimento al fine permette di mettere in evidenza un’ulteriore sfaccettatura del rapporto tra etica e diritto. Che il diritto non si occupi di alcun fine, o meglio non assuma come fine né la perfezione morale dei propri cittadini né la loro felicità, ma solo

ed esclusivamente il rispetto dei cittadini e la salute dello stato,<sup>593</sup> lo salvaguarda da derive utilitariste e totalitariste e tutela l'etica da ingerenze da parte dello stato. La legislazione giuridica, tuttavia, garantendo la salvaguardia della libertà originaria di ogni individuo, il rispetto della dignità degli uomini come soggetti morali, crea la possibilità perché ciascuno coltivi, nello spazio garantito dal diritto, la libertà interna regolata dall'etica. I doveri giuridici, pertanto, creano le condizioni perché ciascuno, autonomamente e non indotto dall'autorità giuridica, possa sviluppare la moralità.

Ciò non implica un asservimento del diritto all'etica o il fatto che esso sia finalizzato a quest'ultima. Etica e diritto rappresentano i due sistemi di doveri con cui la ragion pratica interviene nei diversi ambiti della libertà umana, avanzando nei confronti degli uomini la pretesa di un agire autonomo, incondizionato, guidato da principi universalmente validi e permeato di un contenuto valoriale assoluto. Le due legislazioni morali, pur muovendo la medesima pretesa, presentano diversità che non sono indice di una superiorità dell'una rispetto all'altra, quanto delle competenze che ciascuna possiede nei rispettivi ambiti. Poiché l'azione concreta, poi, si muove contemporaneamente tra libertà interna ed esterna e spesso non è possibile dividere a compartimenti stagni gli ambiti della libertà, etica e diritto intrattengono un rapporto di reciproca collaborazione, mettono in atto, cioè, un concerto di forze, finalizzato alla realizzazione del regno dei fini sulla terra.<sup>594</sup>

In ciò si presenta il terzo punto di vista dal quale è possibile considerare il rapporto la *Dottrina del diritto* e quella *della virtù*: la prospettiva del tutto.

---

<sup>593</sup> Si considerino, a riguardo, ciò che viene espresso nella *Metafisica dei costumi*: “Vi sono dunque tre diversi poteri (*potestas legislatoria, executoria, iuridica*), attraverso cui lo stato (*civitas*) ha la propria autonomia, vale a dire si costituisce e si conserva sulla base delle leggi di libertà. Nella loro unione consiste la salute dello stato (*salus reipublicae suprema lex est*), con cui non si deve intendere il benessere dei cittadini e la loro felicità; infatti questa (come osserva anche Rousseau) si può forse godere in maniera più piacevole e gradita nello stato di natura o anche sotto un governo dispotico. Qui si intende piuttosto la condizione del più ampio accordo della costituzione con i principi del diritto, condizione verso la quale la ragione ci impone, per mezzo di un imperativo categorico, di tendere” (MS, VI 318; *cfr.* 148).

<sup>594</sup> J. Habermas, *Publizität als Prinzip der Vermittlung von Politik und Moral (Kant)*, in *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, hrsg. von Z. Batscha, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976, pp. 175 – 189, definisce la collaborazione tra politica ed etica kantiane come una forma di sottomissione *empirica* della politica alla morale: “Come *res publica phaenomenon*, [scil. la condizione cosmopolitica] può portare a manifestazione la *res publica noumenon*; può unire due legislazioni eterogenee sul medesimo terreno dell'esperienza, senza che l'una possa danneggiare l'altra” (pp. 184 s.).

## **Il compimento della morale. La prospettiva del tutto**

### **Considerazioni preliminari**

L'analisi fin qui condotta ha rilevato come il rapporto tra l'etica e il diritto nella filosofia kantiana si giochi tra affinità e differenza. Pur nella specificità dei loro ambiti di intervento, essi infatti presentano indubitabili punti in comune. Nel primo capitolo, più specificatamente, l'elemento comune tra etica e diritto è stato individuato nella loro origine: nella speculazione “metaetica e metagiuridica” del periodo critico e in particolare nell'imperativo categorico, come principio sommo unitario della teoria morale di cui fanno parte. Le due *Dottrine* sono risultate portatrici del bagaglio speculativo e terminologico della speculazione morale che le precede, così come dell'istanza di fornire all'agire leggi razionali, indipendenti dall'esperienza e valide universalmente. In questo senso, esse sono espressione della rivoluzione copernicana operata da Kant in ambito pratico e i doveri etici e giuridici sono frutto della facoltà autolegislatrice autonoma della ragione umana.

A differenza della speculazione del periodo critico, che rappresenta la parte trascendentale della metafisica morale, cioè quella parte che indaga puramente a priori, etica e diritto kantiani si collocano a un secondo livello della metafisica morale, livello intermedio tra l'indagine pratica pura e la sua applicazione empirica, e dotato di una “conoscenza empirica minima” dell'oggetto cui si applica. Tale oggetto è stato individuato nell'*atto del libero arbitrio in generale*, intendendo con tale espressione un'azione scaturente dall'indipendenza del soggetto rispetto alle inclinazioni sensibili e dalla sottomissione delle proprie massime alle leggi morali.<sup>595</sup> L'*atto libero del libero arbitrio* viene indagato in due specifici ambiti d'azione: quello dei rapporti esterni

---

<sup>595</sup> *Cfr. Ibi*, I Capitolo, § I. 3, pp. 51 - 54.

interpersonali, di cui si occupa la *Dottrina del diritto*, e quello dell'autodeterminazione del soggetto ad agire, oggetto della *Dottrina della virtù*.

Nel secondo capitolo, invece, l'analisi si è concentrata sulle caratteristiche peculiari delle due legislazioni a partire dalle differenze principali che Kant attribuisce loro: la differente legislazione e il diverso modo di obbligazione. L'indagine ha permesso di individuare le specificità di etica e diritto, ma anche i loro elementi comuni e, in particolare, una certa coimplicazione reciproca. Particolare attenzione è stata prestata alla trattazione dei doveri perfetti verso se stessi, da me definiti come “anomalia sistematica” all'interno del sistema dei doveri kantiani. Uno dei risultati più significativi dell'analisi è stata l'individuazione di un'obbligazione originaria che il soggetto morale, sia in ambito etico che in ambito giuridico, possiede nei propri confronti in forza della propria umanità. Tale obbligazione è risultata il fondamento di ogni altro tipo di dovere, etico o giuridico, interno o esterno. Il dovere morale, quindi, nasce dal riconoscimento della propria dignità come fine in sé e quest'ultima costituisce il contenuto valoriale dell'etica e del diritto kantiani.

Nonostante questo ruolo fondativo per l'obbligazione morale svolto dal vincolo originario dell'agente nei propri confronti, la morale kantiana non è tuttavia una morale solipsistica in cui il soggetto si pone esclusivamente in rapporto con se stesso: l'agente kantiano non può che pensarsi in relazione con altri esseri dotati della sua pari dignità. Indicativo a riguardo è questo passo della *Fondazione della metafisica dei costumi*:

“Se, ora, le massime non sono già necessariamente concordi per loro natura con questo principio oggettivo degli esseri razionali in quanto universalmente legislatori, allora la necessità dell'azione secondo quel principio si chiama costrizione pratica, ossia *dovere*. [...] La necessità pratica di agire secondo questo principio, ossia il dovere, non risposa su sentimenti, impulsi e inclinazioni, ma soltanto *sul rapporto reciproco tra esseri razionali*, rapporto nel quale la volontà di un essere razionale deve essere sempre considerata come legisatrice, poiché altrimenti non si potrebbero pensare quegli esseri razionali come fini in se stessi.”<sup>596</sup>

---

<sup>596</sup> GMS, IV 434 (tr. it., 103).

Il dovere, pertanto, nasce secondo Kant dal rapporto reciproco degli agenti, rapporto in cui ciascuno è sempre considerato come fine e mai semplicemente come mezzo, in virtù della facoltà della propria ragione di dare a sé leggi per l'agire; non solo il riconoscimento di se stessi, ma anche quello degli altri come fini in sé, costituiscono il nucleo originario del concetto di dovere. Il richiamo agli altri, la relazione originaria a essi e il dovere di agire nei loro e nei propri confronti senza ridurre a mero mezzo la dignità della persona, non si limita a testimoniare il “non essere solipsistico” della morale kantiana, ma ne rivela un aspetto importante: la sua dimensione *collettiva*. Il dovere di trattarsi reciprocamente sempre anche come fini produce infatti “una unione sistematica di esseri razionali attraverso leggi coattive comuni, ossia un regno, il quale, poiché queste leggi hanno appunto per scopo il rapporto di questi esseri tra loro come fini e mezzi, può chiamarsi un regno dei fini (*Reich der Zwecke*).”<sup>597</sup> Il dovere morale nasce dunque dal rapporto reciproco degli esseri razionali, rapporto nel quale ciascuno considera sé e gli altri secondo la propria dignità di fini in sé. Da relazioni regolate in questo modo si struttura una collettività retta da leggi morali comuni.<sup>598</sup> Il dovere e la dimensione collettiva della morale hanno pertanto la medesima origine e sono intimamente legati da questa origine comune.

Poiché, poi, sia l'etica che il diritto kantiani hanno origine dall'imperativo categorico e fanno proprio il comando espresso dalla sua seconda formulazione,<sup>599</sup> la dimensione collettiva che scaturisce da esso è propria di entrambi gli ambiti della morale. Ciò è fuor dubbio in ambito giuridico, in cui la legge interviene, appunto, a regolare i rapporti interpersonali. Il “non-solipsismo” interessa tuttavia anche la *Dottrina della virtù*: la centralità svolta nell'etica dai doveri verso se stessi, in particolar modo da quelli riguardanti il proprio perfezionamento morale, e il concetto stesso di virtù, che non si riduce ad una serie di atti virtuosi, ma consiste nella formazione costante di una *Gesinnung* che assuma coscientemente il dovere come proprio movente e i *fini che sono al tempo stesso doveri* come principi per la formulazione delle massime d'azione,

---

<sup>597</sup> *Ivi*, IV 433 (tr. it., 99 – 101).

<sup>598</sup> Sulla stessa linea interpretativa si trova anche A. Pinzani, *Il concetto kantiano di repubblica tra ideale e realtà storica*, in M. Moneti Codignola e A. Pinzani, *Diritto, politica e moralità in Kant*, Bruno Mondadori, Milano 2004, pp. 7 – 36, che sottolinea come un elemento decisivo dell'etica kantiana stia nel fatto che “la morale ha le sue radici nella comunità degli esseri immateriali, non nell'anima individuale o nei sentimenti soggettivi. In tal modo l'etica kantiana prende decisamente le distanze dall'individualismo e dall'emotivismo dominanti nell'epoca” (p. 13).

<sup>599</sup> *Cfr.* I Capitolo, § II. 3, pp. 97 – 106.

lascerebbero pensare che l’etica kantiana sia interamente interessata al perfezionamento del carattere, alla lotta contro le passioni e al dominio degli affetti.

Nonostante la sua innegabile dimensione individuale e una certa priorità dei doveri verso se stessi rispetto a quelli verso gli altri,<sup>600</sup> essa non si riduce tuttavia al dovere di promuovere la propria perfezione, e trova la sua compiutezza nella promozione della felicità altrui. Certo, l’obbligazione nei propri confronti costituisce la *conditio sine qua non* dell’esercizio di ogni altro tipo di dovere. Tuttavia attribuire unicamente a se medesimi il valore di fini in sé comporta inevitabilmente un’arroganza e un egoismo morale che l’etica kantiana bandisce:<sup>601</sup> il soggetto deve riconoscere e rispettare in pari misura la dignità altrui. D’altro lato, il riconoscimento del valore altrui non deve mai giungere al misconoscimento del proprio e all’assunzione di un atteggiamento servile, rifiutato da Kant con disprezzo.<sup>602</sup> Nella *Dottrina della virtù* i doveri verso gli altri conoscono, quindi, la medesima dignità di quelli verso se stessi e solo nel loro bilanciamento si dà vita etica. Il rapporto ad altri è coorigiario pertanto a quel rapporto a sé, che fonda l’obbligazione morale.<sup>603</sup>

La dimensione collettiva non ha semplicemente rilevanza in relazione all’origine della morale, ma, come metterò in evidenza nella successiva analisi, rappresenta l’unica realtà nella quale etica e diritto possono giungere alla propria realizzazione. Proprio l’idea della “realizzazione” della morale costituirà il filo conduttore della mia riflessione: la prospettiva kantiana attribuisce infatti all’uomo una destinazione (*Bestimmung*) che egli ha il compito di realizzare. Porre attenzione a questo concetto e conferirgli il giusto peso all’interno della concezione morale kantiana, significa mettere in luce alcuni suoi elementi fondamentali e riflettere sul suo significato ultimo e complessivo, poiché la arricchisce di un elemento teleologico e pone la questione della realizzazione della morale in una dimensione che supera quella del singolo dal punto di vista temporale, del numero e delle capacità di realizzazione, facendo luce sul particolare rapporto tra morale e temporalità, collettività e realtà divina.

---

<sup>600</sup> MS, VI 417 s. (cfr. 272).

<sup>601</sup> *Ivi*, VI 465 s. (cfr. 336 s.).

<sup>602</sup> *Ivi*, VI 434 – 437 (cfr. 294 – 297).

<sup>603</sup> Cfr. H. Bielefeldt, *Towards Cosmopolitan Framework of Freedom: The Contribution of Kantian Universalism to Cross-Cultural Debates on Human Rights*, in «Jahrbuch für Recht und Ethik», 5 (1997), p. 356.

Questo capitolo si propone di considerare il rapporto tra etica e diritto da un ulteriore punto di vista rispetto a quelli considerati finora: la prospettiva del tutto, intendendo con “tutto” proprio l’unione sistematica degli esseri razionali nel regno dei fini (*Reich der Zwecke*), come “struttura” in cui etica e diritto si realizzano. L’indagine si pone in linea di continuità con quella dei capitoli precedenti, in particolar modo con la tesi argomentata nel primo capitolo, secondo cui la speculazione precedente alla *Metafisica dei costumi* kantiana contiene i principi e le strutture a priori che vengono poi, nell’opera del 1797, applicate agli ambiti più particolari della libertà interna ed esterna del libero arbitrio. In questo senso, verrà sostenuta la tesi secondo cui il regno dei fini kantiano costituisce ciò in base a cui tanto la comunità etica quanto la comunità giuridica, pur nelle loro diversità, si strutturano.

L’analisi necessiterà, in primo luogo, di indagare le peculiarità proprie del concetto di *Reich der Zwecke* kantiano e di dimostrare la sua rilevanza strutturale tanto per l’etica quanto per il diritto. In un secondo momento, mi soffermerò sul carattere teleologico e progressivo della morale kantiana, sui fini che etica e diritto mirano a realizzare e su come tali fini siano collegati tra loro.

Anche qui, come nei capitoli precedenti, data la difficoltà e la vastezza dei temi trattati, l’indagine non considererà esclusivamente la *Metafisica dei costumi*, ma si approfondirà con l’aiuto della *Critica del giudizio* e di alcuni testi del *Nachlass* kantiano, in particolar modo delle *Riflessioni*, e si allargherà considerando gli scritti di filosofia della storia, di politica, di filosofia della religione, di antropologia e di pedagogia, quali l’*Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784), *Risposta alla domanda: cos’è l’illuminismo?* (1784), *Inizio congetturale della storia degli uomini* (1786), *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi* (1793), *Per la pace perpetua* (1795), *Il conflitto delle facoltà* (1798), *La religione entro i limiti della semplice ragione* (1793), *Antropologia dal punto di vista pragmatico* (1798) e la *Pedagogia* (1803).

## 1. Il concetto di regno dei fini

Nella *Fondazione della metafisica dei costumi* il concetto del “regno di fini” viene introdotto come conseguenza di quello dell’autonomia di ogni essere razionale. Kant spiega in questo modo i termini che compaiono nel concetto: per “regno” si deve intendere “l’unione sistematica di diversi esseri razionali attraverso leggi comuni (*systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze*).” La qualificazione “di fini” deriva dal fatto che gli esseri razionali, che compongono questo regno, sono autolegislatori e, perciò, fini in sé; quindi “se si astrae dalle differenze personali dei loro fini privati può essere pensata una totalità di tutti i fini (tanto degli esseri razionali come fini in sé, quanto dei fini propri che ognuno può porsi) in una connessione sistematica, ossia un regno dei fini, che sia possibile secondo i principi suddetti.”<sup>604</sup>

Al fine di una comprensione completa del concetto in esame, ritengo opportuno soffermarmi sull’analisi dei tre elementi che compongono il concetto di regno:

1. unione sistematica;
2. esseri razionali;
3. leggi comuni.

1. Unione sistematica (*systematische Verbindung*). L’aggettivo “sistematica” deriva dal sostantivo “sistema” che, nell’*Architettonica della ragion pura* viene definito come

“l’unità di molteplici conoscenze sotto un’idea. Quest’ultima è il concetto razionale della forma di un tutto, in quanto mediante tale concetto viene determinata a priori l’estensione del molteplice, come pure la collocazione delle parti tra di loro. Il concetto scientifico della ragione contiene quindi il fine e la forma del tutto congruente con quel fine.”<sup>605</sup>

Un sistema<sup>606</sup> non è dunque un mero aggregato di diversi elementi tenuti insieme senza un principio comune, ma è un’unità dei molteplici resa possibile tramite l’idea di un

<sup>604</sup> GMS, IV 433 (tr. it., 99 – 101).

<sup>605</sup> KrV, A 832/B 860 (tr. it., 1169).

<sup>606</sup> Per un’analisi complessiva e puntuale del concetto di sistema kantiano si consideri G. Lehmann, *System und Geschichte in Kants Philosophie*, «Il Pensiero», 3 (1958), pp. 14 – 34.

intero, che determina il fine di tale molteplicità e la sua forma, in relazione a quel fine. L'aggettivo “sistematico” si qualifica così attraverso due elementi specifici: l'idea dell'insieme e il suo fine, in base a cui viene determinata la forma dell'intero. Quale idea sottostà al regno dei fini e ne determina il fine e la forma? Nella *Fondazione della metafisica dei costumi* Kant definisce il regno dei fini stesso come “idea pratica”;<sup>607</sup> ciò ha una valenza di non poco conto perché, in ambito morale, “idea” è la “condizione indispensabile dell'uso pratico della ragione. La sua attuazione è sempre limitata e carente, ma entro confini non determinabili e dunque sempre sotto l'influsso del concetto di una perfezione assoluta. L'idea pratica è quindi sempre estremamente feconda ed è ineludibilmente necessaria rispetto alle azioni reali. In essa la ragion pura possiede perfino la causalità per produrre realmente ciò che è contenuto nel suo concetto.”<sup>608</sup>

2. Esseri razionali (*vernünftige Wesen*). I molteplici che vengono uniti dall'idea dell'intero, secondo una forma dettata da essa in base ad un determinato fine, non sono esclusivamente gli uomini, ma in generale gli esseri dotati di ragione. La ragione non è infatti una prerogativa dell'uomo, ma è ciò che lo accomuna agli angeli e a Dio; ciò che invece lo differenzia da essi è la sua appartenenza alla natura, il suo essere “essere di natura” (*Naturwesen*). La legge morale, che è legge di ragione, è valida sia per l'uomo che per gli altri esseri razionali e nei confronti di essa sia i *vernünftige Wesen* che il *vernünftiges Naturwesen*, che è l'uomo, sono legislatori. Tuttavia, mentre i primi non conoscono una scissione tra la propria volontà e la legge, nell'essere umano esiste, come già sottolineato, una “schizofrenia” tra la legge e la propria volontà, a motivo della quale la legge assume nei suoi confronti la forma dell'imperativo categorico e si impone come un dovere da compiere incondizionatamente.

Ciascun essere razionale fa parte del regno dei fini in qualità di membro (*Glied*) o di suo capo (*Oberhaupt*). Membro e capo sono al pari universalmente legislatori, ma, mentre il membro è anche sottoposto (*unterworfen*) alle leggi, il capo non sottostà alla volontà di nessun altro grazie alla sua indipendenza, al suo non conoscere alcun tipo di bisogno o “limitazione della sua facoltà adeguata alla volontà”,<sup>609</sup> e al fatto che le sue “massime sono già necessariamente concordi per loro natura con questo principio

<sup>607</sup> GMS, IV 436, nota (tr. it., 107).

<sup>608</sup> KrV, A 328/B 385 (tr. it., 571).

<sup>609</sup> GMS, IV 433 s. (tr. it., 99 – 103).

oggettivo degli esseri razionali in quanto universalmente legislatori.”<sup>610</sup> La sottomissione che interessa il membro del regno dei fini assume il nome di “costrizione pratica” cioè “dovere”. Tale precisazione fa pensare che i membri del regno dei fini siano uomini, mentre il capo un essere razionale non umano, Dio o un angelo. Ritornerò successivamente su tale aspetto; per ora basti tener presente questo accenno.

3. Leggi comuni (*gemeinschaftliche Gesetze*). Anche quest’ultimo elemento del regno dei fini merita una particolare attenzione. Il termine “legge”, infatti, nel vocabolario kantiano non indica generalmente una proposizione di forma imperativa, ma una proposizione che esprime un comando in maniera assoluta, universale e incondizionata, astraendo da qualsiasi fine soggettivo dell’agire umano. Anche le regole dell’abilità (*Regeln der Geschicklichkeit*) e i consigli della prudenza (*Ratschläge der Klugheit*), infatti, sono imperativi; la loro differenza fondamentale con le leggi della moralità (*Gesetze der Sittlichkeit*) risiede nel fatto che comandano mezzi in vista di fini relativi (che si tramutano, cioè, sempre in mezzi per fini ulteriori) e che fanno dipendere da loro il proprio comando. Quest’ultimo quindi non è mai assoluto e valido universalmente, ma sempre dipendente dallo scopo da raggiungere e dalle condizioni in cui l’agente si trova ad agire. “Legge” indica, invece, un comando oggettivamente valido,<sup>611</sup> che astrae da finalità contingenti e assume un fine in sé: l’uomo, come portatore di una dignità inalienabile che funge tanto da condizione limitatrice della libertà quanto da elemento da promuovere nell’agire.

Questa breve analisi della definizione kantiana di “regno” permette di dedurre la specifica fisionomia del regno dei fini: esso è un legame instaurato tra diversi esseri razionali, non esclusivamente umani ma tutti parimenti legislatori della legge che regola le loro relazioni; all’interno del regno dei fini gli esseri razionali si distinguono in membri e capo. Tale legame è realizzato da leggi (imperativi categorici) e ha alla propria base un’idea che ne determina il fine e la forma in vista di quel fine.

---

<sup>610</sup> *Ivi*, IV 434 (tr. it., 101 – 103).

<sup>611</sup> GMS, IV 413 – 421 (tr. it., 57 – 75).

## 2. Il *Reich der Zwecke* come *Reich des Rechtes* e come *Reich der Tugend*

La presenza della dimensione collettiva si mostra anche nei due ambiti in cui la legge morale si applica (nel diritto e nell’etica) con le medesime caratteristiche sopra analizzate: come emerge dalla *Rechtslehre* e dalla *Religione entro i limiti della semplice ragione*, sia la collettività giuridica che quella etica sono costituite da un insieme di diversi esseri razionali, che si qualificano come legislatori e che svolgono all’interno della collettività la funzione o di membri o di capo. Nello stato civile tali esseri razionali sono esclusivamente uomini che, in qualità di cittadini (*Staatsbürger*) sono caratterizzati da libertà legale e da uguaglianza e indipendenza civili<sup>612</sup> e appartengono allo stato come suoi membri, non come sue mere parti (*Teile*), specifica Kant. La qualificazione dei cittadini come membri dello stato coincide con il riconoscimento della loro dignità: differentemente da quanto accade in un meccanismo, dove gli elementi che lo compongono sono mezzi in vista del funzionamento del tutto, lo stato rappresenta un *organismo* in cui le parti sono possibili grazie all’idea stessa del tutto e si collegano vicendevolmente in modo da essere l’una per l’altra causa ed effetto della loro forma.<sup>613</sup> Ciò significa che i membri dello stato sono mezzi e al tempo stesso fini per il tutto, esistono in funzione di esso e questo a sua volta esiste in loro funzione.

Ciò che conferisce ai cittadini la dignità di membri è la loro facoltà di dare la propria approvazione e il loro essere co-legislatori della legge<sup>614</sup> cui al tempo stesso sono sottomessi (*subditi*). I cittadini, infatti, partecipano come legislatori alla volontà riunita di tutto il popolo che costituisce il capo universale (*allgemeiner Oberhaupt*) del popolo stesso, come moltitudine di individui isolati. Il capo dello stato non è sottomesso alla legge, ma è colui che la comanda; esso è distinto dal reggente per il differente potere che possiede: all’*Oberhaupt* spetta infatti il potere legislativo, mentre al reggente quello

---

<sup>612</sup> MS, VI 314 (cfr. 143).

<sup>613</sup> Kant non definisce direttamente lo stato come un organismo, ma indirettamente attraverso un’analoga. Nella *Critica del giudizio*, infatti, dopo aver sottolineato l’impossibilità di poter trovare una causalità analoga a quella dell’organizzazione della natura, aggiunge in nota “Si può vice versa far luce su un certo collegamento, che però si incontra più nell’idea che nella realtà, ricorrendo ad un’analoga con i suddetti fini immediati della natura. Così, come nel caso di una completa trasformazione, recentemente intrapresa, di un grande popolo in stato, ci si è spesso serviti assai opportunamente della parola organizzazione per indicare l’istituzione delle magistrature ecc., e anche l’intero corpo dello stato nel suo insieme. Infatti, in un simile tutto, è certo che ogni membro deve essere non semplicemente un mezzo, ma anche nel contempo un fine e, cooperando alla possibilità del tutto, deve a sua volta essere determinato, per quanto riguarda la sua posizione e la sua funzione dall’idea del tutto” (KU, V 375, nota; tr. it., 451).

<sup>614</sup> MS, VI 314 (cfr. 143).

esecutivo. Le due cariche, pur non potendo fondersi l'una nell'altra, pena la deriva dello stato nel dispotismo,<sup>615</sup> sono caratterizzate da una certa intangibilità e sacralità derivanti dalla legge stessa. Scrive infatti Kant:

“Una legge che è tanto sacra (inviolabile) che è un crimine anche solo metterla in dubbio dal punto di vista pratico, quindi sospendere per un attimo il suo effetto, viene rappresentata *come se* dovesse derivare non da uomini ma da un qualche legislatore superiore e infallibile. E questo è il significato dell'affermazione: «ogni autorità viene da Dio», che non esprime un fondamento storico della costituzione civile, ma un'idea come principio pratico che afferma che si deve obbedire al potere legislativo vigente, qualunque sia la sua origine. Da ciò segue quindi la proposizione: nello stato il sovrano ha, rispetto ai sudditi, tutti i diritti e nessun dovere (costrittivo). Inoltre, anche laddove l'organo del sovrano, il reggente, agisse contro le leggi [...], il suddito può, sì, opporre a questa ingiustizia un ricorso (*gravamen*), ma non vi può opporre resistenza.”<sup>616</sup>

In questa sede non è mio interesse concentrarmi sulla questione relativa al diritto di resistenza,<sup>617</sup> quanto piuttosto mettere in luce le specificità attribuite al sovrano dello stato. La sua autorità viene infatti paragonata all'idea di quella divina e viene a lui attribuita la caratteristica di avere “tutti i diritti e nessun dovere”. Tale caratteristica era stata precedentemente descritta nella divisione dei doveri “in base alla relazione soggettiva degli obbliganti e degli obbligati” come propria di Dio, in relazione a cui non è possibile pensare a un rapporto diritto-dovere reale, ma solamente ideale. A differenza dei membri della comunità giuridica e di colui che detiene il potere esecutivo, il sovrano, poi, non è sottomesso alla legge, ma rappresenta l'autorità suprema cui ogni individuo si deve rimettere. In questo modo il sovrano si presenta come un analogo della figura divina, in pieno accordo con il concetto di *Oberhaupt* del regno dei fini: come ho analizzato nel paragrafo precedente, esso non si distingue dai membri per la

<sup>615</sup> *Ivi*, VI 317 s. (*cfr.* 145 s.).

<sup>616</sup> *Ivi*, VI 319 (*cfr.* 149), corsivo mio.

<sup>617</sup> Riguardo la concezione kantiana del diritto di resistenza, si consideri la nota 61 (p. 250) di questo capitolo.

facoltà legislatrice, ma per la propria indipendenza e mancanza di bisogni e per il fatto di possedere una facoltà illimitata e completamente adeguata alla volontà. Tali caratteristiche, non umane ma divine, fanno sì che esso non sia sottoposto alla legge, come gli uomini, ma semplicemente alla propria volontà.

Lo stato kantiano si configura, quindi, come un insieme di uomini, che partecipano attivamente dello stato in qualità della loro facoltà legislatrice. In virtù di tale facoltà e di quella di dare il proprio assenso, essi, come *individui isolati*, sono *membri* del corpo comune giuridico, mezzi e al tempo stesso fini all'interno dei loro rapporti reciproci e in relazione allo stato. Come membri essi sono anche sudditi, sono cioè sottomessi alle leggi che essi stessi si danno. La *volontà unita di tutti i cittadini* costituisce poi il capo dello stato, il suo sovrano, colui che detiene il potere legislativo e oltre al quale non esiste alcuna autorità superiore. In qualità di *Oberhaupt*, l'insieme dei cittadini presenta le caratteristiche della divinità, caratteristiche che non sono possedute effettivamente da loro in quanto singoli, ma che l'inviolabilità della legge prodotta dalla loro volontà unita (ragion pratica) vi conferisce. In questo senso si deve considerare la legge *come se* provenisse da un legislatore infallibile e obbedire al sovrano *come se* avesse solo diritti e nessun dovere, cioè *come se* fosse Dio.

Certo, il concetto di Dio è solo un ideale, egli non fa parte dello stato, e viene utilizzato solo all'interno di un'*analogia* per spiegare l'inviolabilità del potere legislativo. Tale ideale possiede tuttavia un ruolo fondamentale all'interno del diritto: da un lato vincola infatti il popolo, inteso come l'insieme dei singoli individui, a obbedire alla legge senza metterla in dubbio e lo priva di qualsiasi pretesa legittima di rivolta o di resistenza nei confronti del legislatore; dall'altro, dal momento che l'*Oberhaupt* è la volontà riunita di tutto il popolo, la cui realizzazione storico-empirica non è possibile come un *fatto*, ma solo come un'idea di ragione (contratto originario), tale idea di "una coalizione in un popolo di ogni volontà particolare e privata in una volontà comune e pubblica" vincola il legislatore in carne e ossa a legiferare *come se* le leggi potessero scaturire da quella volontà.<sup>618</sup> L'idea, quindi, di una volontà comune del popolo dotata

---

<sup>618</sup> Si esprime in questo modo Kant riguardo all'idea del contratto originario nello scritto *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*: "Si tratta, invece, di una semplice idea della ragione, che però ha indubitabile realtà (pratica): obbligare ogni legislatore ad emanare le sue leggi così *come esse sarebbero potute* nascere dalla volontà riunita di un intero popolo, e considerare ogni suddito, in quanto voglia essere cittadino, *come se* avesse dato il suo assenso ad una tale volontà" (*Gemeinspruch*, VIII 297; tr. it., 143 s.).

delle caratteristiche “divine” proprie del “capo del regno dei fini”, ha una grande rilevanza per l’apparato giuridico.

Ciò in contrapposizione con quanto sostenuto dallo stesso Kant a seguito della divisione soggettiva dei doveri contenuta nella *Partizione della metafisica dei costumi*, dove il concetto di Dio in ambito morale viene definito come una mera entità mentale (*Gedankending*), un concetto che però è tuttavia particolarmente “fruttuoso da un punto di vista pratico *interno*”, dove, infatti, anche tutto il nostro dovere immanente (praticabile) consiste in questa relazione puramente pensata.<sup>619</sup> Secondo queste parole, il concetto in questione avrebbe una rilevanza esclusivamente per l’etica, che considera appunto l’aspetto interno della realtà morale. A conclusione della *Metafisica dei costumi*, infatti, data l’incapacità umana di intuire l’obbligazione “senza connettervi un altro e la sua volontà, cioè senza pensare a Dio”, viene ammessa la possibilità (avente un fondamento logico solo soggettivo) di pensare i doveri morali *come* comandi divini. Questi doveri non sono doveri verso Dio (*gegen Gott*), ma riguardo a Dio (*in Ansehung Gottes*), cioè non riguardano una serie di servizi da prestare nei confronti della divinità, quanto piuttosto obbligano a rafforzare “il movente morale nella nostra propria ragione legislatrice”.<sup>620</sup>

Da quanto analizzato fin qui, tuttavia, è emerso che pensare all’autorità legislatrice come dotata di caratteristiche divine e concepire i doveri *come se* fossero comandi divini hanno una rilevanza anche per l’ambito giuridico: non servono a rafforzare il movente morale, dato che per il diritto la *Triebfeder* è indifferente, e non possiedono un compito ausiliario nei confronti della legge di ragione al fine di azioni *autonome morali*, ma rafforzano l’osservanza esterna della legge e la possibilità che si diano azioni *autonome legali*. Pensando anche ai doveri giuridici come leggi divine che non possono essere violate, il popolo infatti evita di resistere alla legge (e quindi di entrare in contraddizione con se stesso) e agisce autonomamente, cioè secondo la legge che esso stesso si è dato.

Diversamente accade nel corpo comune etico (*ethisches Gemeinwesen*) prospettato da Kant, come la *conditio sine qua non* della vittoria del buon principio su quello cattivo. Poiché infatti la convivenza con altri uomini rende l’individuo cattivo e incapace di seguire la moralità, è necessario che si costituisca una società “destinata in

---

<sup>619</sup> MS, VI 241 s. (cfr. 50).

<sup>620</sup> *Ivi*, VI 487 (cfr. 368 s.).

modo speciale a preservare gli uomini dal male e a guiderli verso il bene, come associazione permanente, in espansione continua, dedita alla conservazione della moralità”.<sup>621</sup> Come la società giuridica, quella etica è retta da leggi (*Gesetze*) che nella prospettiva kantiana sono sempre imperativi categorici. Tali leggi acquistano validità pubblica grazie al passaggio dallo *stato di natura etico* (*ethischer Naturzustand*) allo *stato etico-civile* (*ethisch-bürgerlicher Zustand*), passaggio che, in quanto dovere del genere umano verso se stesso (*Pflicht des menschlichen Geschlechtes gegen sich selbst*), deve (*soll*) essere realizzato. Considererò successivamente il significato di tale “dovere del genere umano verso se stesso”; ciò su cui ora mi preme soffermarmi è il tipo di leggi che reggono la comunità etica, poiché proprio su di esse si gioca la differenza con quella giuridica.

Mentre le leggi giuridiche non sono che doveri di diritto, quindi si occupano della libertà esterna degli agenti e regolano la forma delle loro relazioni reciproche, fornendo le condizioni perché esse si accordino tra loro conformemente ad una legge universale, le leggi dello stato etico sono doveri di virtù. Questi doveri, come è stato analizzato nel capitolo precedente, possono essere imposti al soggetto esclusivamente dal soggetto stesso, sono cioè auto-costrizioni in rapporto alle quali l’individuo è al tempo stesso chi legifera, chi impone le leggi e chi giudica (nel foro interno della coscienza) che siano state adempiute o meno. Il concetto di *Tugendpflicht* sembra pertanto contrastare con quello di pubblicità della legge, che rimanda all’idea di un’autorità altra rispetto ai singoli individui (ma a loro comune), che emana la legge, la impone e giudica in base a essa. Oltre a ciò il concetto di pubblicità della legge richiama l’idea che il potere legislativo, esecutivo e giudiziario siano divisi tra loro. In altre parole, non è possibile che un legislatore, un reggente e un giudice umani abbiano a che fare con la legislazione etica, perché sono in grado di occuparsi esclusivamente della legalità delle azioni e nulla possono riguardo alla *Gesinnung* degli agenti, alla moralità del loro agire.

Così la comunità etica sembra non poter venire realizzata, pur dovendo esserlo. A questo punto il discorso di carattere morale fin qui condotto dal filosofo di Königsberg si estende oltre i propri confini:

---

<sup>621</sup> *Relig.*, VI 94 (tr. it., 133).

“Se si tratta d’una repubblica morale, il popolo stesso, in quanto tale, non può essere considerato come legislatore. Giacché in una tale repubblica morale tutte le leggi sono ordinate in modo del tutto speciale allo sviluppo della moralità delle azioni (la quale è qualcosa di interiore e non può quindi sottostare a leggi umane pubbliche), mentre invece le leggi esterne, che costituiscono una società giuridica, si occupano della legalità delle azioni, che è cosa che cade sotto i sensi, e non della moralità (interna) che è la sola cosa di cui qui parliamo. Bisogna dunque che sia diverso dal popolo colui che possa essere presentato come *legislatore pubblico* di una repubblica morale. [...] Quindi può essere concepito come legislatore supremo di una repubblica morale colui soltanto del quale si deve pensare che tutti i veri doveri e, quindi, anche i doveri morali, siano nello stesso tempo i comandi; e il quale, perciò, deve anche avere il potere di scrutare i cuori, per penetrare anche nell’intimo delle intenzioni di ciascuno, e, come deve essere in ogni società, per rendere a ciascuno ciò che egli merita secondo le sue opere. Ma questo non è altro che il concetto di *Dio* in quanto sovrano morale del mondo.”<sup>622</sup>

Ecco, quindi, che la prospettiva etica si salda con quella religiosa, come già precedentemente anticipato. Non è arrivato tuttavia ancora il momento per affrontare tale tematica; lasciamola quindi sullo sfondo e teniamo invece l’attenzione ferma sulla questione legata a chi compone il regno dei fini. Come la comunità giuridica, anche quella etica è costituita da esseri razionali umani, che, a causa della malvagità sviluppatasi dal loro stare insieme, necessitano di leggi etiche pubbliche che rendano la loro convivenza moralmente buona.<sup>623</sup> Essi sono membri (*Glieder*) del corpo comune, cosa peraltro non espressa esplicitamente, ma deducibile dalla particolare conformazione delle leggi che reggono la comunità etica: i doveri di virtù sono frutto di un’auto-legislazione (quindi l’individuo è legislatore della legge cui è sottomesso) e ordinano di assumere se stessi e gli altri sempre come fini e mai solamente come mezzi, cioè di riconoscere sé e gli altri come membri di un possibile regno dei fini.<sup>624</sup> Coloro

<sup>622</sup> *Relig.*, VI 98 s. (tr. it., 137 s.).

<sup>623</sup> *Ivi*, VI 95 s. (tr. it., 134 s.).

<sup>624</sup> GMS, IV 433 (tr. it., 99 – 101).

che fanno parte dello *stato etico-civile* hanno dunque le caratteristiche peculiari dei membri del regno dei fini cioè quella di essere mezzo e al tempo stesso fine nei confronti degli altri e nei confronti del tutto, e quella di essere autori della legge cui sono sottomessi.

Il regno della virtù non è tuttavia costituito esclusivamente da esseri razionali umani, ma anche da un essere razionale divino. Non si tratta qui di un'analogia tra il legislatore e la figura divina, analogia che risulta essere fruttuosa sia in ambito giuridico, favorendo la possibilità che si diano azioni *autonome legali*, sia in ambito etico-individuale, rafforzando il movente morale e il verificarsi di azioni *autonome morali*.<sup>625</sup> Dio entra nella repubblica morale come suo legislatore *pubblico* (*öffentlich gesetzgebend*) e come condizione di possibilità che si dia una collettività retta da leggi di virtù *pubbliche*. Anche il corpo comune etico è costituito pertanto da esseri razionali che si dividono in membri e capo, entrambi legislatori delle leggi collettive, i primi costitutivamente limitati e bisognosi e, per questo, sottomessi alla legge da essi stessi legiferata, il secondo non bisognoso di nulla e sottomesso solamente alla propria volontà.

Riguardo alla figura del legislatore, tuttavia, lo stato *etico-civile* presenta alcune difficoltà interpretative. Kant infatti sottolinea, a conclusione del secondo e per tutto il terzo paragrafo della terza parte de *La religione entro i limiti della semplice ragione*,<sup>626</sup> l'impossibilità di pensare che il popolo possa essere legislatore nella repubblica morale alla stessa maniera che in quella civile, perché le leggi etiche riguardano la moralità delle azioni, che è osservabile e imponibile solo dal di dentro del soggetto, non dall'esterno da parte di un altro individuo. È quindi necessario ammettere come legislatore un essere divino capace di scrutare i cuori. Con queste parole sembra bandita la possibilità di pensare ai sudditi del regno della virtù come suoi membri, poiché l'uomo non pare essere autolegislatore, ma sottoposto alla legge morale divina.

Nonostante le apparenze, tuttavia, la distinzione tra *Gleid* e *Oberhaupt*, appartiene anche al corpo comune etico, come una lettura attenta del testo permette di osservare. Kant infatti individua le condizioni di possibilità per la costituzione di una repubblica morale in due elementi: nella *pubblicità* della legislazione e nella possibilità di pensare a tutte le leggi come comandi di un legislatore *comune*. La difficoltà fondamentale nel passaggio dalla condizione etica di natura alla condizione *etico-civile* consiste nella

<sup>625</sup> MS, VI 241 s. (cfr. 50).

<sup>626</sup> *Relig.*, VI 98 – 100 (tr. it., 137 s.).

possibilità che i doveri etici divengano doveri *pubblici*; la figura divina interviene, quindi, a rendere pubblici doveri che di per sé non lo sono. Proprio la *pubblicità* è l'elemento fondamentale, a mio parere, per dirimere le difficoltà interpretative riguardo alla divisone in membri a capo tra coloro che compongono la repubblica morale.

L'attività legislatrice di Dio, in altre parole, non è un'attività legislatrice in generale, tant'è che, specifica Kant, i doveri di virtù non derivano *originariamente* dalla volontà divina “come gli statuti che in certo modo non potrebbero essere obbligatori, prima che egli ne avesse emesso l'editto.”<sup>627</sup> Se così fosse, le obbligazioni etiche avrebbero la stessa conformazione di quelle legali e sarebbero suscettibili di una costrizione esterna. I doveri di virtù derivano invece originariamente dalla facoltà legislatrice autonoma dei singoli individui ed esistono indipendentemente da quella divina, perché i doveri etici sono libere virtù. In questo modo al popolo non viene quindi negata in generale la possibilità di essere legislatore, ma di essere “legislatore *pubblico* d'una repubblica morale.” Tale caratteristica viene attribuita invece a Dio.

Pur non partecipando alla legislazione pubblica delle leggi etiche, gli uomini sono quindi legislatori dei doveri di virtù e, al tempo stesso, a loro sottomessi; essi presentano pertanto le medesime caratteristiche dei membri del popolo comune etico. Dio conferisce alle *Tugendpflichten* la valenza pubblica, in virtù della quale si può costituire una collettività retta dal principio della virtù; in quanto legislatore e, a differenza degli altri esseri razionali, non sottoposto ai doveri, egli ha le medesime caratteristiche del capo del regno dei fini. Anche il corpo comune etico è quindi costituito da *Glieder* e *Oberhaupt*, e sia la comunità etica che quella giuridica di strutturano come il *Reich der Zwecke*. Ciò è confermato anche dai doveri che li regolano: *Rechts-* e *Tugendpflichten*, che, in quanto imperativi categorici, appartengono a quell'unico tipo di imperativi capaci di essere chiamati a buon diritto “leggi”<sup>628</sup>.

Langthaler<sup>629</sup> sostiene invece la tesi secondo cui solamente lo stato giuridico è identificabile con il regno dei fini, mentre il regno della virtù rappresenta un “di più” che ha nel regno del diritto la propria condizione di possibilità. Tale interpretazione si fonda su tre argomenti:

---

<sup>627</sup> *Ivi*, VI 99 (tr. it., 137).

<sup>628</sup> Riguardo alla qualificazione dei doveri di diritto e di quelli di virtù come imperativi categorici, si consideri quanto argomentato nel primo capitolo di questo lavoro.

<sup>629</sup> R. Langthaler, *Kants Ethik als „System der Zwecke“: Perspektiven einer modifizierten Idee der „moralischen Teleologie“ und Ethiktheologie*, Walter de Gruyter, Berlin - New York 1991.

1. Il primo fa riferimento al problema appena sollevato, cioè a quello relativo al fatto che, mentre nella repubblica morale l'uomo non sembra essere legislatore della legge ma sottomesso al comando divino, lo stato giuridico è caratterizzato dalla partecipazione di tutti i cittadini alla legislazione universale. Solo in esso è quindi possibile fare la distinzione tra *Glied* e *Oberhaupt* costituiva del regno dei fini.

2. Il secondo argomento, che è quello centrale, ruota attorno al fatto che il regno dei fini sarebbe per Kant “la somma limitazione di ogni assunzione di fini”. In quanto tale non sarebbe identificabile con il regno della virtù, retto da doveri positivi che ordinano determinati fini (*Begehungspflichten*, doveri di comando) senza limitarli, ma con quello del diritto che si riferirebbe, secondo Langthaler, alla versione negativa-limitatrice della formula dell’umanità presente nella *Fondazione*.

3. Il terzo, infine, si concentra sulla necessità di distinguere tra il concetto “stretto” di autonomia e quello contenuto nella *Dottrina del diritto*. Il primo infatti coincide con “l’idea della volontà di ogni essere razionale come volontà universalmente legislatrice”,<sup>630</sup> cui corrisponde il principio di “non scegliere se non in modo che le massime della propria scelta siano concepite nello stesso atto del volere, insieme, come leggi universali”<sup>631</sup> Nella *Rechtslehre* invece l’autonomia consisterebbe nel non obbedire a nessuna legge, se non a quella che ci si è dati da sé. Tale distinzione è per lo studioso particolarmente importante perché permetterebbe di riconoscere che l’idea della libertà “civile” e “politica” fonda il “regno dei fini” proprio perché l’uomo verrebbe definito come suo membro, grazie al fatto che non obbedisce “ad alcuna legge se non a quella che egli stesso si dà”,<sup>632</sup> quindi secondo un principio generale di autonomia, non secondo il concetto stretto.

Val la pena qui soffermarsi a considerare gli argomenti dello studioso per verificare la plausibilità o meno di una tesi (quella di Langthaler) che si oppone a quella secondo cui il regno dei fini sarebbe la struttura di fondo che sorregge tanto lo stato *giuridico-civile*, quanto lo stato *etico-civile* e la struttura nella quale la morale kantiana, nei suoi diversi ambiti, si realizza. Poiché mi sono già occupata del primo argomento nelle pagine precedenti, mi dedicherò qui agli altri due.

---

<sup>630</sup> GMS, IV 431 (tr. it., 95).

<sup>631</sup> *Ivi*, IV 440 (tr. it., 115).

<sup>632</sup> *Ivi*, IV 434 (tr. it., 103).

Il secondo argomento concepisce il *Reich der Zwecke* come “somma condizione limitativa di ogni assunzione di fini” e ne esclude l’identificazione con il regno della virtù poiché le sue leggi (*Begehungspflichten*, doveri di comando) ordinano di *assumere* e non di limitare i fini. Tale limitazione è invece impartita dai doveri di diritto, anzi dal diritto stesso in quanto “somma condizione limitativa della libertà”. Nel capitolo precedente ho argomentato contro la tesi secondo cui tutti i doveri di diritto sarebbero comandi negativi e tutti quelli di virtù comandi positivi: sia la *Dottrina della virtù* che quella *del diritto* contengono divieti e comandi, doveri che limitano la libertà e la scelta dei fini e doveri che invece le “allargano” (*erweitern*).<sup>633</sup> Certo, è fuor dubbio che i doveri giuridici non ordinano alcun tipo di fine e che limitano la libertà degli agenti alla condizione della loro convivenza secondo una legge universale; tuttavia anche l’etica esercita forme di limitazione nei confronti dell’assunzione dei fini da parte del soggetto.

Ciò è riconoscibile, per prima cosa, nel fatto il filosofo di Königsberg presenti il concetto di *fine che è al tempo stesso un dovere* come “l’unico che fonda una legge per le massime delle azioni, poiché il fine soggettivo (quello che ognuno si propone) è subordinato a quello oggettivo (quello che ognuno deve porsi)”.<sup>634</sup> Lo *Zweck* ordinato dalle *Tugendpflichten* implica cioè una limitazione dei fini che l’agente già possiede. In secondo luogo, la distinzione dei doveri verso se stessi in doveri perfetti e imperfetti, e quella dei doveri verso gli altri in doveri di amore e di rispetto corrispondono, com’è stato messo in luce nel primo capitolo, ai due ordini impartiti nella seconda formulazione dell’imperativo categorico, cioè a quello di limitare la propria libertà di fronte al valore della propria dignità e di quello degli altri, e a quello di assumere se stessi e le altre persone come fini. Se la mia analisi è corretta e se, dunque, non solo le leggi del regno del diritto ma anche quelle della repubblica morale intervengono a limitare la libertà umana, allora non mi sembra possibile escludere dall’identificazione con il *Reich der Zwecke* il corpo comune etico conformemente al secondo argomento di Langthaler.

Passiamo ora al terzo argomento. Esso distingue tra un concetto “forte” di autonomia (“l’idea della volontà di ogni essere razionale come volontà universalmente legislatrice”)<sup>635</sup> e uno prettamente politico-civile (non obbedire a nessuna legge se non a

---

<sup>633</sup> MS, VI 419 (cfr. 274).

<sup>634</sup> *Ivi*, VI 389 (cfr. 239).

<sup>635</sup> GMS, IV 431 (tr. it., 95).

quella che ci si è dati da sé) e sostiene che quest'ultimo significato di autonomia sia contenuto nel concetto del regno dei fini. Effettivamente un passo della *Fondazione della metafisica dei costumi*<sup>636</sup> identifica la dignità dei membri del *Reich der Zwecke* col fatto che non obbediscono ad alcuna legge, se non a quella che essi stessi si danno, e un altro<sup>637</sup> afferma che la partecipazione alla legislazione universale rende atto l'essere razionale ad essere membro di un possibile regno dei fini. Lo stesso modo di esprimersi riecheggia nella definizione del cittadino contenuta nella *Dottrina del diritto*, secondo cui ciò che rende l'uomo *Staatsbürger* sarebbe la sua facoltà di non obbedire ad alcuna legge se non a quella cui ha dato la propria approvazione.<sup>638</sup> Sono tuttavia del parere che questi elementi non siano delle prove sufficienti per sostenere che il concetto di autonomia politica fonda quello del regno dei fini.

Il primo capitolo di questo lavoro, infatti, ha argomentato in favore della tesi secondo cui la speculazione contenuta nella *Metafisica dei costumi* deriva da quella della *Fondazione* e della seconda *Critica*. L'analisi ha mostrato come le tre formule dell'imperativo categorico siano presenti nelle due *Dottrine*, pur in forme diverse in base alla specificità degli ambiti di libertà con cui le due *Lehren* hanno a che fare. In particolare, è emerso che il concetto di autonomia e l'imperativo ad esso collegato si manifestano nella *Rechtslehre* con una differente declinazione rispetto a quella contenuta negli scritti precedenti e nella *Dottrina della virtù*: non è richiesto infatti all'individuo di agire come se la propria volontà fosse universalmente legislatrice, ma di agire in maniera tale che “l'uso libero” dell'arbitrio “possa coesistere con la libertà di ciascun altro secondo una legge universale”.<sup>639</sup> L'autonomia e l'universalità della legge sono cioè realizzabili solo nella prospettiva della “volontà unita del popolo” cui il cittadino partecipa, ma che rimane una volontà diversa dalla sua, emanante una legge esterna rispetto al singolo e a cui esso si deve semplicemente conformare mediante le proprie azioni (legalità).

<sup>636</sup> In GMS, IV 434 (tr. it., 103), scrive infatti Kant: “La ragione riferisce dunque ogni massima della volontà, in quanto universalmente legislatrice, ad ogni altra volontà e anche ad ogni azione verso se stessa, e questo non sulla base di qualche altro motivo pratico, bensì secondo l'idea della dignità di un essere razionale, che non obbedisce ad alcuna legge se non a quella che egli stesso si dà” (corsivo mio).

<sup>637</sup> Queste sono le parole utilizzate: “Ma cos'è allora che giustifica l'intenzione moralmente buona, ovvero la virtù, ad avanzare così alte pretese? Non è altro che la partecipazione alla legislazione universale che essa procura all'essere razionale, e così lo rende atto ad essere membro di un possibile regno dei fini, ciò a cui era già destinato per la sua natura propria” (Ivi, IV 435; tr. it., 105, corsivo mio).

<sup>638</sup> MS, VI 314 (cfr. 143).

<sup>639</sup> Ivi, VI 231 (cfr. 35).

Da questo punto di vista definirei il concetto di autonomia politica come l'applicazione, a un ambito particolare della libertà (alla libertà esterna), del concetto "forte" espresso nella *Fondazione*. L'autonomia civile-politica non mi sembra, quindi, all'origine del concetto del regno dei fini, struttura che, peraltro, in quanto appartenente alla parte pura della metafisica morale, trascende la distinzione tra etica e diritto. Ciò trova conferma nelle stesse parole usate da Kant per introdurre il *Reich der Zwecke*, parole con le quali il concetto "forte" di autonomia viene individuato come fondamentale per il regno dei fini:

"Il concetto secondo il quale ogni essere razionale deve considerarsi universalmente legislatore per mezzo di tutte le massime della sua volontà, per giudicare se stesso e le sue azioni da questo punto di vista, *conduce ad un concetto, molto fecondo, che ne consegue, ossia quello di un regno dei fini*".<sup>640</sup>

D'altro lato, se il regno dei fini si identificasse con quello del diritto e la comunità etica fosse un di più rispetto a esso, sarebbe necessario ripensare al concetto kantiano di moralità, cosa di cui Langthaler pare non avvedersi. Con il termine moralità, qui, mi riferisco all'atteggiamento soggettivo per cui si compie il dovere a motivo del dovere stesso. Nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, dove il termine *Moralität* ha questo significato, troviamo scritto: "La moralità consiste dunque nel riferimento di ogni azione alla legislazione per mezzo della quale, soltanto, è possibile un regno dei fini".<sup>641</sup> Se per regno dei fini si intendesse lo stato, allora essere morali significherebbe agire seguendo le leggi statutarie: la moralità consisterebbe nel riferimento di ogni azione alla legislazione per mezzo della quale soltanto è possibile un regno del diritto.

Ma siccome le leggi giuridiche non si occupano dell'atteggiamento interno del soggetto nel compiere il proprio dovere, bensì della conformità dell'azione alla legge (legalità), la moralità verrebbe ad identificarsi con la legalità. Ciò è chiaramente in contrasto con la speculazione morale kantiana, per cui la moralità pretende che il dovere (anche quello giuridico) sia compiuto a motivo del dovere stesso. L'identificazione esclusiva del regno del diritto con quello dei fini non mi sembra pertanto corretta, più

---

<sup>640</sup> GMS, IV 433 (tr. it., 99 – 101), corsivo mio.

<sup>641</sup> *Ivi*, IV 434 (tr. it., 101).

plausibile è invece la tesi secondo cui entrambe le comunità, sia quella etica che quella giuridica, si identificano con esso.

È bene sottolineare, seppur in via preliminare, che ricondurre la collettività etica e quella giuridica al regno dei fini non implica tuttavia sostenere la loro identificazione. Le parole utilizzate da Kant ne *La religione entro i limiti della semplice ragione* non lasciano dubbi riguardo al fatto che, nonostante affinità strutturali molto forti, la repubblica civile e quella morale sono due entità diverse. Ciò emergerà dall'analisi che mi accingo a condurre nel paragrafo successivo in cui considererò il significato che ha la qualificazione del *Reich der Zwecke* come “unione sistematica” per le due comunità.

## 2. 1. *Reich des Rechtes* e *Reich der Tugend* come unioni sistematiche

Come è stato messo in evidenza nell’analisi degli elementi che caratterizzano il regno dei fini, l’aggettivo sistematico (*systematisch*) qualifica in modo pregnante l’unione tra esseri razionali che costituisce il *Reich der Zwecke* kantiano: non è un mero aggregato di elementi, ma un ordine che si realizza sulla base dell’idea di quell’insieme, idea che contiene in sé il fine e la forma (congruente a quel fine) dell’insieme stesso. La caratteristica di essere sistema viene da Kant attribuita tanto alla comunità giuridica (nella *Critica del giudizio*<sup>642</sup> e in *Per la pace perpetua*)<sup>643</sup> quanto alla comunità etica (ne *La religione entro i limiti della sola ragione*).<sup>644</sup> Se, come sostenuto nel paragrafo precedente, la comunità giuridica e quella etica si strutturano secondo le caratteristiche del regno dei fini e costituiscono, come il regno dei fini, dei sistemi, ritengo opportuno indagare in che cosa consistano l’idea e il fine che conferiscono alle due collettività la loro particolare forma.

Nel primo paragrafo della mia analisi ho accennato al fatto che nella *Fondazione* Kant indica il regno dei fini come idea pratica “secondo cui ciò che non esiste può diventare reale attraverso il nostro fare ed omettere, e appunto così da attuarlo in modo conforme a quest’idea.”<sup>645</sup> Il livello speculativo cui appartiene l’opera del 1785, come è

---

<sup>642</sup> In KU, V 464 s. (tr. it., 651), si trova infatti scritto: “Così io posso pensare, secondo l’analogia con la legge dell’uguaglianza di azione e reazione reciproca dei corpi, anche la comunità dei membri di un corpo comune secondo regole del diritto; ma non posso trasferire ad esse quelle determinazioni specifiche (la materiale attrazione o reazione) e posso porre alla base dei cittadini queste regole del diritto, *per formare un sistema, che si chiama stato*” (corsivo mio).

<sup>643</sup> In *Per la pace perpetua* Kant si esprime in questa maniera: “Ma al popolo preme senza confronti di più la forma di governo che la forma dello stato. Alla prima però, quando debba essere conforme al concetto del diritto, va applicato il *sistema rappresentativo*, secondo cui soltanto è possibile una *forma di governo repubblicana*, e senza cui (qualunque sia la costituzione) questa è dispotica e violenta” (ZeF, VIII 353; tr. it., 173, corsivi miei).

<sup>644</sup> “Ma poiché il bene morale supremo non è realizzato dallo sforzo isolato della singola persona verso la propria perfezione morale, ma si richiede un’associazione di persone in un tutto che tenda verso un medesimo fine, o *in un sistema di uomini bene intenzionati*, soltanto nel quale e mediante l’unità del quale il bene supremo può essere realizzato” (*Relig.*, VI 97 s.; tr. it., 136, corsivo mio).

<sup>645</sup> GMS, IV 436, nota (tr. it., 107). Pur non desiderando nel presente lavoro occuparmene in maniera specifica, penso sia opportuno, a titolo di completezza, sottolineare che, nell’opera del 1785, il *Reich der Zwecke* non viene indicato solo come idea pratica, ma anche come ideale (*Ivi*, IV 434; tr. it., 101). Al lettore di Kant non è sconosciuta la distinzione contenuta nella *Critica della ragion pura* tra idea e ideale secondo cui l’idea è un archetipo di perfezione, un modello che eccede ogni copia e che, pur non potendo mai essere realizzato, fornisce al tempo stesso la norma in base a cui ogni esempio di perfezione dato nell’esperienza può essere valutato (KrV, A 314 – 316/B 371 – 372; tr. it., 553 - 555); l’ideale è invece “l’idea non solo *in concerto*, ma *in individuo*, cioè in quanto cosa singola determinabile o già determinata solo mediante l’idea” (*Ivi*, A 568/B 596; tr. it., 831). “Così come l’idea” aggiunge poco dopo il filosofo di Königsberg “fornisce la regola, l’ideale serve come archetipo della determinazione completa della copia,

già stato ampiamente argomentato, prescinde dalla distinzione della libertà in interna ed esterna e la precede; ciò che in esso è contenuto vale quindi per tutto l'ambito morale, tanto per l'etica che per il diritto. Quando tuttavia i principi e le strutture dell'indagine morale *trascendentale* vengono applicati a un'indagine che procede sempre ugualmente a priori, ma che si occupa della determinazione dell'azione nei due *particolari* ambiti della libertà, tali principi e strutture assumono delle fisionomie differenti. Ciò vale tanto per l'imperativo categorico, come è stato analizzato nel primo capitolo, quanto per il regno dei fini come idea che fornisce un fine e una forma specifiche all'insieme degli soggetti morali; così, in ambito giuridico, il *Reich der Zwecke* assume la forma della repubblica, in quello etico quella del regno di Dio.

## 2. 1. a. La repubblica

Al di là dello sviluppo storico del concetto di repubblica nel corso della riflessione kantiana, sviluppo di cui non desidero occuparmi in questa sede perché necessiterebbe di una trattazione specifica che mi allontanerebbe dal tema del presente lavoro,<sup>646</sup> è

---

e noi non abbiamo altro criterio delle nostre azioni che il comportamento di quest'uomo divino che è in noi, con il quale noi ci paragoniamo, ci giudichiamo e con ciò ci miglioriamo, sebbene non possiamo mai raggiungerlo.” (Ivi, A 569/B 597; tr. it., 833). Secondo questa distinzione l'ideale offre un modello determinato dell'idea e quest'ultima fornisce la regola in base a cui realizzare l'ideale stesso. Al regno dei fini, appunto, vengono attribuite due qualificazioni diverse – quella di idea e di ideale - che danno luogo a difficoltà di carattere interpretativo. Un tentativo di giustificarle entrambe è quello proposto da A. Pirni, *Il “regno dei fini” in Kant. Morale, religione e politica in collegamento sistematico*, Il Melangolo, Genova 2000, pp. 46 – 55, e *Kant filosofo della comunità*, pp. 55 – 61: “Mentre in quanto *idea* offre la *regola*, la modalità operativa, ovvero l'imperativo categorico, come ideale costituisce un archetipo di perfezione precisamente individuato – la comunità degli esseri ragionevoli – la cui realizzazione ci è comandata in modo assoluto, sia a livello dell'interiorità, come comunità morale e *corpus mysticum*, che a quello dell'esteriorità, ovvero sul piano giuridico politico.” Dal canto suo A. Rigobello, *Il »Regno dei Fini« come Ideale Regolativo e come Struttura Trascendentale*, in *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, hrsg. von G. Funke, Walter de Gruyter, Berlin – New York 1974, pp. 597 – 604, interpreta il regno dei fini tanto come struttura costitutiva, quanto come ideale regolativo: esso è infatti, scrive lo studioso, un'unione sistematica “a funzione costitutiva, ma tale connessione analitica di rapporti non si definisce in una autosufficienza esaustiva del proprio compito funzionale, ma è inserita in un contesto di tensioni che da un lato la rivolgono, almeno intenzionalmente, verso la vicenda storico-empirica, dall'altro verso il compimento ideale di una dinamica interna essenziale al suo stesso costituirsi.” In questo senso “la nozione di costitutività è intenzionalmente regolativa se approfondita e colta nel dinamismo del suo concreto esercizio. D'altra parte la regolatività, una volta che sia giunta alla soluzione del suo compimento, si trasforma in suprema costitutività.”

<sup>646</sup> Per una trattazione agile e completa dello sviluppo storico del concetto kantiano di repubblica si consideri Pinzani, *Il concetto kantiano di repubblica tra ideale e realtà storica*, in M. Moneti Codignola e A. Pinzani, *Diritto, politica e moralità in Kant*, Bruno Mondadori, Milano 2004, pp. 7 – 36.

possibile individuare nel *corpus* kantiano alcune caratteristiche costanti che permettono di mettere in luce i caratteri fondamentali della repubblica:

1. nella *Critica della ragion pura* la *respublica noumenon* viene presentata come una “costituzione improntata alla massima *libertà* umana secondo leggi in base alle quali la libertà di ciascuno possa coesistere con quella degli altri”.<sup>647</sup> Tale costituzione deve essere posta di necessità a fondamento di ogni costituzione politica e di ogni legge;
2. tale *respublica* è poi una costituzione che si accorda con i diritti naturali degli uomini; in essa, cioè, tutti coloro che obbediscono alla legge devono esserne i legislatori;<sup>648</sup>
3. la costituzione repubblicana è istituita secondo i principi della *libertà* dei membri della società (in quanto uomini), della loro *dipendenza* da un'unica legislazione (in quanto sudditi), della loro *uguaglianza* (in quanto cittadini) e della loro *indipendenza* da altri uomini per quanto riguarda la loro esistenza;<sup>649</sup>
4. l'essere repubblica di uno stato non si riferisce poi alla sua *forma* (*Staatsform*), cioè al numero di persone che detengono il potere statale (che possono essere una,

---

<sup>647</sup> KrV, A 316/B 373 (tr. it., 555 – 557). Sulla stessa linea si consideri, tra i molti passi, anche MS, VI 340 s. (cfr. 175 s.).

<sup>648</sup> Streit, VII 90 s. (tr. it., 234).

<sup>649</sup> Negli scritti giuridico-politici kantiani (mi riferisco in particolar modo alla *Metafisica dei costumi* e agli scritti *Per la pace perpetua* e *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, non vale però per la pratica*) esiste una certa discrepanza tra le caratteristiche attribuite da Kant ai cittadini. Mentre infatti in *Per la pace perpetua* (ZeF, VIII 349 s.; tr. it., 169 s.) vengono individuati nella *libertà*, *dipendenza*, *uguaglianza*, nella *Metafisica dei costumi* (MS, VI 314; cfr. 143) e in *Sul detto comune* (*Gemeinspruch*, VIII 290 - 296; tr. it., 137 - 143) i tre attributi sono *libertà*, *uguaglianza* e *indipendenza*. I primi due hanno, negli scritti considerati, il medesimo significato, cioè che i cittadini non obbediscono a nessuna legge cui non abbiano dato il loro consenso (libertà) e che si trovano in un rapporto di reciproca costrizione (uguaglianza). La *dipendenza* indica il fatto che i cittadini sono sottomessi ad un'unica legislazione, l'*indipendenza* che ciascun *Bürger* può “ringraziare per la propria esistenza e per il proprio mantenimento non l'arbitrio di qualcun altro nel popolo, ma i suoi propri diritti e le sue proprie forze come membro del corpo comune” (MS, VI 314; cfr. 143). Al di là dell'esistenza o meno delle aporie portate del principio di indipendenza nella fondazione kantiana dello stato (si consideri in particolar modo Riedel, *Herrschaft und Gesellschaft. Zum Legitimationsproblem des Politischen in der Philosophie*) penso che questa differenza tra i testi kantiani possa essere compresa, come propone V. Gerhardt, *Immanuel Kants Entwurf >Zum ewigen Frieden: Eine Theorie der Politik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1995, pp. 83 ss., alla luce dei diversi ambiti messi a tema da essi: mentre infatti la *Metafisica dei costumi* e *Sul detto comune* si occupano della teoria del diritto razionale valido universalmente, lo scritto *Per la pace perpetua* si occupa di *politica*, termine con cui Kant intende la “dottrina applicata del diritto (*ausübende Rechtslehre*)” (ZeF, VIII 370; tr. it., 188). In questo senso, l'*indipendenza* descritta nello scritto *Sul detto comune* e nella *Rechtslehre*, “appartiene ai presupposti sociali della capacità politica di azione dei cittadini. Cioè è il suo criterio formale”. Il fatto, poi, che le premesse sociali non vengano menzionate nello scritto per la pace perpetua “mostra l'orientamento espressamente *politico* della propria argomentazione. In maniera assolutamente chiara Kant desidera in particolar modo sottolineare il legame dei cittadini dello stato alla legislazione”. Data l'importanza di tutte e quattro le caratteristiche menzionate da Kant per il concetto di repubblica, considerata tanto dal versante “teorico” quanto da quello “applicativo”, desidero menzionarli tutti e quattro.

poche o molte e quindi lo stato o è una monarchia, o una oligarchia, o una democrazia), ma al *modo di governo* (*Regierungsart*), alla modalità “fondata sulla costituzione” in cui lo stato fa uso dei propri poteri.<sup>650</sup> La costituzione repubblicana prevede la separazione dei poteri e differisce in questo da quella dispotica che invece non prevede tale separazione.<sup>651</sup>

5. la repubblica viene poi qualificata come “un sistema *rappresentativo* del popolo per salvaguardare, in nome del popolo stesso unito attraverso tutti i cittadini, i suoi diritti per mezzo dei suoi delegati”.<sup>652</sup>

Gli elementi salienti della repubblica sono quindi la libertà, l'autonomia dei cittadini (il fatto che coloro che sono soggetti alla legge ne siano anche i legislatori), il fatto che i cittadini siano liberi, uguali, dipendenti da una medesima legislazione e indipendenti da altri individui per quanto riguarda la loro esistenza e sopravvivenza, i principi della rappresentanza e della divisione dei poteri. Tali elementi danno luogo a una determinata *forma* di governo, quello repubblicano per l'appunto, che costituisce l'unica costituzione statale in cui la legge governa da sé senza dipendere da alcuna persona. Essa rappresenta il punto di riferimento di ogni comunità giuridica, qualsiasi sia la forma assunta dallo stato: nella prospettiva kantiana è infatti lo spirito (*Geist*)<sup>653</sup> di ogni contratto originario<sup>654</sup> e obbliga ogni comunità giuridica a conformare il proprio

---

<sup>650</sup> Attraverso i tre diversi poteri lo stato possiede la propria autonomia, scrive Kant, ossia “si costituisce e si mantiene secondo leggi della libertà (*nach Freiheitsgesetzen*). - Nella loro unione si trova la salute dello stato (*salus reipublicae suprema lex est*)”, espressione, quest’ultima, con cui il filosofo di Königsberg non intende il benessere e la felicità dei cittadini, ma la condizione di maggior accordo della costituzione con i principi del diritto (MS, VI 318; *cfr.* 148).

<sup>651</sup> ZeF, VIII 351 – 353 (tr. it., 171 – 173). Per prevenire una lettura ingenua del pensiero giuridico-politico kantiano, è bene porre l'attenzione di chi legge sul fatto che riguardo alla divisione dei poteri nella costituzione repubblicana, nonostante una concordanza di fondo, esistono delle discrepanze tra quanto espresso in *Per la pace perpetua* e quanto spiegato nella *Metafisica dei costumi*. Nel *Primo articolo definitivo per la pace perpetua*, infatti i “pieni poteri” dello stato sono individuati nel potere legislativo e in quello esecutivo e la costituzione repubblicana è quella che prevede la separazione tra tali poteri. Nella *Metafisica dei costumi*, invece, i poteri dello stato sono tre: sovrano (legislativo), esecutivo e giudiziario (MS, VI 313; *cfr.* 142). Nello scritto del 1797, però, non si assiste semplicemente a un aumento del numero dei poteri e delle cariche statali, bensì a una maggiore articolazione del legame che tra essi deve intercorrere secondo l'idea di stato (repubblicano) qui enunciata. I tre poteri, infatti, non sono solo separati attraverso un rapporto di subordinazione reciproca, grazie a cui non è possibile che uno di loro usurpi la funzione dell'altro, ma sono anche legati da un rapporto di coordinazione, in virtù del quale ciascuno di loro è complementare all'altro per la compiutezza dello stato (MS, VI 316; *cfr.* 145). Poiché ai fini della mia indagine, tale discrepanza non è significativa, non ritengo sia questo il luogo più opportuno per approfondire tale questione.

<sup>652</sup> MS, VI 341 (*cfr.* 176).

<sup>653</sup> Mentre la forma statale ne rappresenta la lettera (*Buchstabe*). *Cfr. Ivi*, VI 340 (*cfr.* 175).

<sup>654</sup> È bene chiarire che, nella prospettiva kantiana, il contratto originario non costituisce un evento, cioè non indica l'atto *storico* attraverso cui il popolo diviene uno stato, ma solamente la sua idea, idea in base

governo alla sua idea. Ciascuno stato è quindi costitutivamente tenuto ad avvicinasi, mediante riforme,<sup>655</sup> all'idea della repubblica, cioè ad assumere progressivamente la *forma* di un governo capace di garantire la convivenza delle diverse libertà dei cittadini, in cui il popolo sia sovrano e legislatore della legge, cui al tempo stesso è sottomesso, e

---

a cui solamente può essere pensata la conformità al diritto dello stato stesso: “Se ci sia stato in origine un reale contratto di sottomissione (*pactum subectionis civilis*) a esso [scil. al potere supremo] come un fatto, oppure se il potere abbia preceduto e solo successivamente sia arrivata la legge o in qualsiasi modo siano andate le cose, sono per il popolo, che si trova già sottoposto alla legge civile, questioni puramente cavillose prive di uno scopo e che minacciano con pericolo lo stato” (*Ivi*, VI 318; *cfr.* 148 s.).

<sup>655</sup> Secondo il filosofo di Königsberg, infatti, sono legittime solamente quelle modificazioni della costituzione apportate dal sovrano mediante riforme. A ciò si accompagna, nella speculazione kantiana, il rifiuto nei confronti del popolo, inteso come suddito, di qualsiasi facoltà riformatrice, così come del diritto di resistenza e di ribellione contro il potere sovrano (legislativo), anche qualora l'organizzazione dello stato fosse ingiusta. L'impossibilità di ammettere un diritto di resistenza viene sostenuta sulla base della contraddittorietà insita nel concetto di tale diritto: una legislazione che ammettesse la legittimità della resistenza e della ribellione popolare pretenderebbe di essere la legislazione somma cui il popolo non può che obbedire e, al tempo stesso, permettendo al popolo di ribellarsi a essa e, quindi, riconoscendo la legittimità del fatto che i sudditi si ergano a sovrani di ciò a cui sono sottomessi, rinuncerebbe a tale pretesa. I due atteggiamenti evidentemente si contraddicono per Kant (MS, VI 320 s. e 372; *cfr.* 151 e 217). Data la santità (inviolabilità) della legge, viene negato il diritto di resistenza al popolo: resistere alla legislazione somma non può che essere un atto contrario alla legge, in quanto annullerebbe l'intera costituzione civile. La condanna della rivoluzione assume in Kant toni particolarmente accesi, sino a giungere all'identificazione di colui che la anima con un parricida da punire con la morte (*Ivi*, VI 318 – 323; *cfr.* 148 - 154). Non è mia intenzione in questa sede addentrarmi in profondità nella dibattutissima e controversa questione legata al diritto di resistenza e di rivoluzione nella speculazione giuridico-politica kantiana. Penso sia tuttavia opportuno fare alcune precisazioni a riguardo. In primo luogo, il filosofo di Königsberg, non nega *tout court* la resistenza, ma nega la possibilità che essa avvenga nei confronti del potere legislativo, mentre può avvenire nei confronti del potere esecutivo (*Ivi*, VI 321 s.; *cfr.* 153). Inoltre, viene condannata la resistenza *attiva*, cioè l'unione “arbitraria del popolo, volta a costringere il governo a un certo comportamento attivo e a compiere un atto del potere esecutivo”, non la resistenza *passiva*, ovverosia l'azione di rifiuto (*Weigerung*) fatto dai rappresentanti del popolo in parlamento nei confronti del rappresentante del potere legislativo (*ibidem*). In terzo luogo, alla durissima condanna della rivoluzione si accompagna un atteggiamento, a essa completamente opposto, di simpatia per la rivoluzione francese, di cui Kant fu un attento e partecipe spettatore. Nello scritto *Il conflitto delle facoltà* essa viene addirittura presentata come l'avvenimento capace di dar prova della tendenza morale costitutiva del genere umano a progredire verso il meglio: “questa rivoluzione, dico, trova però negli animi di tutti spettatori (che non sono coinvolti essi stessi in questo gioco) una partecipazione, quanto al desiderio, che rasenta l'entusiasmo e la cui manifestazione comportava un pericolo: partecipazione, quindi, che non può avere alcuna altra causa che dunque una disposizione morale nel genere umano” (*Streit*, VII 85; tr. it., 286). Riguardo a questo duplice e contraddittorio atteggiamento nei confronti della rivoluzione, si considerino G. Bien, *Revolution, Bürgerbegriff und Freiheit. Über die neuzeitliche Transformation der alteuropäischen Verfassungstheorie in politische Geschichtsphilosophie*, in *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, hrsg. v. Z. Batscha, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976, pp. 77 – 101; P. Burg, *Die Französische Revolution als Heilsgeschehen*, *ibidem*, pp. 237 – 268; I. Fischer, *Immanuel Kant und die Französische Revolution*, *ibidem*, pp. 269 – 290; H. Mandt, *Historisch-politische Traditionselemente im politischen Denken Kants*, *ibidem*, pp. 292 – 330; A. Gurwitsch, *Immanuel Kant und die Aufklärung*, *ibidem*, pp. 331 – 346; R. Spaemann, *Kants Kritik des Widerstandsrechts*, *ibidem*, pp. 347 – 358; D. Henrich, *Kant über die Revolution*, *ibidem*, pp. 359 – 365; E. Bloch, *Widerstand und Friede*, *ibidem*, pp. 366 – 376. In particolar modo D. Losurdo, *Immanuel Kant. Freiheit, Recht und Revolution*, Pahl-Rugenstein, Köhl 1987, pp. 115 – 121, applica al rifiuto kantiano del diritto di resistenza la casistica, che indica numerose eccezioni a tale rifiuto: “l'opposizione e la ribellione contro l'ordine vigente sono sempre illegittimi, eccetto in quei casi “che non possono entrare nell'unione civile, ad esempio la costrizione di religione”.

dove il potere, tripartito, venga esercitato per via rappresentativa. Di qui la divisione tra l'ideale della repubblica (*respublica noumenon*) e la sua attuazione fenomenica (*respublica phaenomenon*), attuazione che viene ottenuta a fatica solo dopo molti combattimenti e guerre,<sup>656</sup> ma sempre in modo parziale. Tale tensione tra lo stato di fatto e quello ideale non si risolve mai, ma riduce progressivamente le distanze tra le due realtà in un avvicinamento asintotico, in cui la realtà fenomenica non riesce mai a essere congruente con quella noumenica. Nella prospettiva kantiana, ciò non implica assolutamente l'impossibilità o la vanità dell'idea morale:

“Sostenere che quello che sinora non è ancora successo non riuscirà mai, infatti, non dà in nessun caso ragione di abbandonare uno scopo tecnico o pragmatico (come ad esempio i viaggi aerei con palloni aerostatici); tanto meno dà ragione di abbandonarne uno morale, che, a meno che la sua attuazione non sia dimostrativamente stabilita come impossibile, diventa dovere”.<sup>657</sup>

È quindi compito di ciascuno stato adoperarsi per la realizzazione, seppur lenta e sempre imperfetta, dell'idea della repubblica insita nella propria costituzione, cioè per l'assunzione di una determinata *forma* di governo, forma nella quale il diritto (la legge) governa da sé, indipendentemente dalla volontà del singolo legislatore.<sup>658</sup>

---

<sup>656</sup> *Streit*, VII 91 (tr. it., 290 s.).

<sup>657</sup> *Gemeinspruch*, VIII 309 s. (tr. it., 105). Duso, *La liberà moderna e l'idea di giustizia*, pp. 13 - 24, sottolinea come, a differenza che nella filosofia di Hobbes, nella riflessione kantiana l'idea di repubblica non sia risolvibile attraverso un meccanismo costituzionale: “Se si potesse dare una traducibilità dell'idea, verrebbe assolutizzato l'elemento dell'arbitrio del singolo e della sua espressione: la libertà sarebbe di per sé attuata dalla semplice esistenza di procedure in cui tutti votano, al di là del contenuto della volontà espressa e al di là della capacità dell'arbitrio di veicolare una volontà veramente autonoma” (p. 21 s.). In questo senso il concetto kantiano di rappresentanza non si risolve nella forma del mandato libero, ma consiste nel fatto che chi esercita il potere non è padrone del pensare e agire pubblico, “ma deve riferirsi all'idea di libertà, deve appunto rappresentarla e lavorare all'innalzamento di tutti ad una dimensione di libertà, fare leggi che favoriscano la libertà di tutti. [...] Paradossalmente proprio per il filosofo in cui la forma svolge un ruolo assai rilevante, in Kant, una tale legittimazione formale e procedurale [*scil.* del potere] non è la *soluzione*. Ciò che viene in primo piano è il concreto movimento dell'agire e il continuo e necessario rapporto con l'idea, la quale non è tradotta, né traducibile una volta per sempre nella realtà mediante un meccanismo costituzionale. *Repubblica*, *libertà*, *costituzione* sono termini rivestiti di un carattere ideale che problematizza la soluzione certa ed empiricamente traducibile nata con Hobbes” (pp. 22 s.).

<sup>658</sup> Scrive infatti Kant “Questa [*scil.* la costituzione repubblicana] è l'unica costituzione che rimane in cui la legge comanda da sé e non dipende da nessuna persona particolare” (MS, VI 340; *cfr.* 176). A riguardo Kersting, „*Die bürgerliche Verfassung in jedem Staaate soll republikanisch sein*“, in *Zum ewigen Frieden*, hrsg. von O. Höffe, Akademie Verlag, Berlin 1995, pp. 87 – 108, traccia un'analogia tra il

L'idea di repubblica conferisce pertanto alla comunità giuridica la *forma* di un governo repubblicano. Qual è tuttavia il fine cui tale forma è conforme? Né l'idea di repubblica né la forma di un governo repubblicano sono infatti di per sé il fine ultimo (*Endzweck*) dell'agire in ambito giuridico e politico; esso viene invece individuato dal filosofo di Königsberg nell'idea della pace perpetua (*ewiger Friede*).<sup>659</sup> Tale concetto indica la cessazione definitiva di qualsiasi guerra e non coincide con lo stato di natura, con un ritorno ad esso: nella prospettiva kantiana lo stato di natura non è infatti una condizione di arcadica tranquillità, ma di assenza di leggi capaci di conferire un ordine ai rapporti tra i cittadini nello stato e alle relazioni interstatali.<sup>660</sup> Lo stato di natura è quindi una condizione di guerra<sup>661</sup> e, proprio perché non esiste per natura, la pace deve essere *fondato* (*muß gestiftet werden*)<sup>662</sup> mediante un contratto (*Friedensvertrag*).<sup>663</sup> Il fatto che non ci siano guerre in corso non elimina, infatti, la costante minaccia che ne avvenga una, quindi non fornisce alcuna assicurazione che la condizione di non-guerra si mantenga.<sup>664</sup>

In questo senso, in primo luogo, la pace può realizzarsi solamente all'interno di un ordine giuridicamente regolato, cioè all'interno di una costituzione civile. Non è, poi, una semplice assenza di guerre (non-guerra, pace in senso negativo), che potrebbe verificarsi in maniera del tutto casuale in un determinato periodo storico, ma consiste nell'impegno concreto, assunto mediante un contratto, a non causarne e a entrare in rapporti giuridico-civili con le altre parti contraenti (pace in senso positivo). In altre parole, si identifica con la cessazione di tutte le guerre, previo l'impegno delle parti

---

raggiungimento della moralità da parte del singolo e quella della costituzione repubblicana da parte dello stato: “Come l'uomo morale si distingue per il fatto che in lui la ragione governa da sé, che sottomettere il suo intero desiderare e agire alla guida (*Regiment*) della ragione, allo stesso modo il vivere insieme repubblicano è caratterizzato dal fatto che in lui le leggi che sono in grado di essere riconosciute universalmente governano da sé” (p. 107).

<sup>659</sup> MS, VI 355 (cfr. 194 s.).

<sup>660</sup> È bene sottolineare che, nella prospettiva kantiana, quand'anche la condizione naturale fosse caratterizzata da una tranquillità arcadica, non sarebbe assolutamente desiderata. La pace corrisponde per Kant all'affermazione della libertà e della facoltà di autodeterminazione umane, libertà che si costruisce attraverso lo sviluppo della facoltà razionale dell'uomo, in particolar modo di quella pratica. In questo senso, una condizione, quale quella dello stato naturale, in cui l'uomo viva in un'armonia innata con la natura, non è la condizione di libertà, ma uno stato in cui “gli uomini, mansueti come le pecore che conducono al pascolo, non darebbero alla loro esistenza un valore superiore di quello che essa ha per questo loro animale domestico; non colmerebbero il vuoto della creazione riguardo al loro fine in quanto nature razionali” (*Idee*, VIII 21; tr. it., 33).

<sup>661</sup> Cfr. I Capitolo, § II. 1, pp. 71 – 79; MS, VI 305 – 308 (cfr. 132 – 135); ZeF, VIII 348 s. (tr. it., 169).

<sup>662</sup> ZeF, VIII 348 s. (tr. it., 169).

<sup>663</sup> Ivi, VIII 355 (tr. it., 175).

<sup>664</sup> Ivi, VIII 348 (tr. it., 169).

interessate a regolare i propri rapporti reciproci secondo il diritto; essa è quindi una condizione realizzabile solamente all'interno di una costituzione in cui il diritto governi di per sé, cioè all'interno di una costituzione repubblicana.<sup>665</sup> È bene notare che il concetto di *pace*, come cessazione di *tutte le guerre*, non possiede il significato ingenuo di cessazione di *tutti i conflitti*: che tra diversi individui e stati esistano attriti è cosa ineliminabile e le idee di repubblica e di pace repubblicana non coincidono con il sogno utopico di uno stato di angeli. *Friede* significa non gestire individualmente i conflitti, ciascuno secondo la propria legge, ma decidere che vengano regolati e risolti secondo il diritto, cioè in base ad una legge universale.

Nella prospettiva kantiana la pace deve essere realizzata in primo luogo all'interno dei singoli stati nel passaggio dalla condizione naturale e bellicosa, in cui vivono gli individui, alla condizione giuridico-civile dello stato mediante il contratto originario. A sua volta, lo stato ha il compito di avvicinarsi progressivamente allo spirito di quel contratto, cioè all'idea di repubblica. E, tuttavia, la pacificazione dei rapporti tra i singoli individui non è ancora quella pace che ogni stato, che abbia assunto la forma repubblicana di governo, possiede come fine da realizzare: la pace perpetua non si riduce infatti alla pacificazione dei cittadini, né ad un semplice contratto tra due stati, ma consiste nell'instaurazione di rapporti giuridico-civili tra tutti gli stati del mondo. Anche gli stati, infatti, come gli individui, si trovano in una condizione naturale in cui i rapporti sono prevalentemente di natura bellicosa o sotto la costante minaccia di un conflitto; come i singoli, anche loro sono tenuti ad uscire dalla condizione naturale e a entrare in una condizione giuridico-civile.<sup>666</sup>

Affinché, dunque, possa realizzarsi la pace perpetua, è necessario che esista una costituzione civile,<sup>667</sup> che intervenga a regolare tre tipi di relazioni: quella di diversi individui all'interno del popolo (diritto giuridico civile, *Staatsbürgerrechts*); i rapporti tra gli stati (diritto internazionale, *Völkerrecht*);<sup>668</sup> il rapporto tra gli stati e i cittadini non appartenenti ad essi, “in quanto gli uomini e gli stati, che si trovano in un rapporto

---

<sup>665</sup> La costituzione repubblicana è infatti nella prospettiva kantiana, l'unica forma di costituzione in cui il diritto governa da sé senza dipendere da alcuna persona (MS, VI 340; *cfr.* 176).

<sup>666</sup> ZeF, VIII 354 (tr. it., 169 – 171).

<sup>667</sup> Scrive infatti Kant nello scritto *Per la pace perpetua*: “Il postulato quindi che si trova a fondamento di tutti seguenti articoli [scil. articoli definitivi per la pace perpetua] è il seguente: tutti gli uomini che possono avere reciprocamente influsso gli uni sugli altri, devono appartenere ad una qualche costituzione civile” (*Ivi*, VIII 349, nota; tr. it., 169).

<sup>668</sup> *Cfr.* I Capitolo, nota 120, pp. 74 s.

esterno di influenza reciproca, devono essere considerati come appartenenti a uno *stato di uomini universale*<sup>669</sup> (diritto cosmopolitico, *Weltbürgerrecht*). Tale tripartizione del diritto è di fondamentale importanza per l'*ewiger Friede*: basta che anche solo una delle relazioni interessate si trovi in una condizione di natura, perché la pace non sia realizzabile. In questa indicazione sono contenuti due elementi fondamentali per l'analisi: da un lato la costituzione civile si manifesta come condizione irrinunciabile per la pace perpetua; dall'altro il fine della pace perpetua spinge il singolo stato, che abbia istituito entro i propri confini una condizione (civile-repubblicana) di pace, a diventare propulsore della pace a livello internazionale e mondiale.

Tale impegno di promozione della pace, tuttavia, non coincide con l'impiego della forza e della guerra da parte dello stato repubblicano: che nessuno stato debba “intromettersi con la forza nella costituzione e nel governo di un altro stato”<sup>670</sup> è infatti una legge rigorosa che funge da elemento preliminare per la pace stessa. Piuttosto, come uno stato che non ha una forma di governo repubblicana funge da ammonimento con “l'esempio dei grandi mali che un popolo, nella sua mancanza di leggi si è tirato addosso”,<sup>671</sup> così lo stato repubblicano funge da esempio per gli altri. Scrive infatti Kant:

“se la fortuna permette che un popolo potente e illuminato possa costituirsi in repubblica (che per sua natura deve essere inclinata alla pace perpetua), *allora tale repubblica serve* per tutti gli altri stati da punto centrale (*Mittelpunkt*) dell'unione federativa (*der föderativen Vereinigung*) al fine di unirsi in essa e così assicurare lo stato di pace secondo l'idea del diritto delle genti ed estendersi sempre più largamente con ulteriori legami di questa specie.”<sup>672</sup>

---

<sup>669</sup> ZeF, VIII 349, nota (tr. it., 169).

<sup>670</sup> *Ivi*, VIII 346 (tr. it., 166).

<sup>671</sup> *Ibidem*.

<sup>672</sup> *Ivi*, VIII 356 (tr. it., 175 s.), corsivo mio. Sulla stessa linea si collocano le parole utilizzate da Kant nella *Metafisica dei costumi* (MS, VI 354 s.; *cfr.* 193 - 195), lì dove, parlando della pace perpetua, sostiene che non abbia senso chiedersi se la pace perpetua sia qualcosa di vero o meno, ma che si debba piuttosto agire come se fosse reale, quindi operare per la sua fondazione e produrre quella costituzione che ci sembra la più valida per la sua realizzazione, ovvero il repubblicanesimo dell'insieme degli stati e degli stati particolari. La forma repubblicana è quindi ciò che permette di giungere al fine della pace perpetua.

L’idea di repubblica insita in ciascun contratto originario conferisce, dunque, un fine alla società civile, fine che viene raggiunto mediante l’assunzione della forma di governo repubblicana, dentro lo stato stesso e tramite un *impegno repubblicano* a livello internazionale e mondiale. La pace non è realizzata solo dalla collettività rappresentata dal singolo stato, ma dall’insieme degli uomini, dall’intero genere umano.

Dato il profondo legame tra il concetto di repubblica e quello di pace perpetua, si sarebbe indotti a pensare che il diritto internazionale preveda la costituzione progressiva di una repubblica di repubbliche (o repubblica universale) come unica possibilità per la realizzazione di relazioni internazionali giuridicamente regolate e pacifiche a livello mondiale. In altre parole, così come gli individui possono uscire dalla condizione naturale mediante la rinuncia alla propria libertà selvaggia e l’adattamento alle “leggi pubbliche coattive”<sup>673</sup> dello stato, così anche gli stati dovrebbero formare uno stato (di stati) per uscire dal *Naturzustand* in cui versano.

Questa simmetria, tuttavia, sembra venir meno nel paragone kantiano: nel *Secondo articolo definitivo per la pace perpetua* il passaggio dalla condizione naturale a quella giuridico-civile che ha gli stati come protagonisti è mediato dalla costituzione di una federazione di stati (*Völkerbund*), non dalla formazione di uno stato di stati. L’idea di uno stato di stati prevede, scrive Kant, che tra le diverse nazioni si instauri un rapporto tra un superiore (che dà le leggi) e un inferiore (che ubbidisce alle leggi); ciò contraddirebbe, da un lato, il principio di sovranità secondo cui “ogni stato ripone la sua maestà proprio nel non essere sottoposto ad alcuna coazione legale esterna”, dall’altro, il concetto stesso di diritto internazionale che regola i rapporti tra gli stati in quanto sono stati diversi.<sup>674</sup> Solo dunque in una federazione pacifica (*Friedensbund*), volta a eliminare tutte le guerre e a garantire la libertà degli stati confederati, senza che essi si sottomettano a leggi pubbliche, è possibile pensare la realizzazione della pace perpetua.

La chiusura del *Secondo articolo* dà tuttavia una svolta inaspettata a questo ragionamento: l’unica possibilità prospettata per l’uscita degli stati da una condizione di carattere bellico viene indicata nel fatto che “rinuncino, proprio come i singoli uomini, alla loro libertà selvaggia (senza legge), si adattino a leggi pubbliche coattive e così formino (certo progressivamente) uno stato di popoli (*civitas gentium*) che infine

---

<sup>673</sup> ZeF, VIII 357 (tr. it., 176).

<sup>674</sup> *Ivi*, VIII 354 (tr. it., 173 s.).

comprenderà tutti i popoli della terra.”<sup>675</sup> Dopo pochissime righe dal rifiuto della possibilità di uno stato di stati, la costituzione di una repubblica universale (*Weltrepublik*) viene quindi presentata come l'unica idea razionale possibile per la costituzione della pace perpetua. Per quanto problematica e controversa possa essere la comprensione di questo cambio di posizione da parte di Kant, mi sembra poco plausibile, forse anche semplicistico, attribuirlo a una contraddizione (possibile che non se ne sia accorto?). Penso piuttosto che dovrebbe essere letto alla luce delle parole che seguono la presentazione dello stato di stati come unica possibilità per uscire dalla condizione naturale a livello internazionale: “secondo la loro idea del diritto dei popoli, [scil. gli stati] non vogliono affatto questo e rigettano *in hypothesi* ciò che è giusto *in thesi*”.<sup>676</sup>

In base a queste parole, la *Weltrepublik* è dunque un'idea razionale valida, la sola in grado di portare il diritto nei rapporti tra gli stati; essa si scontra però con la limitatezza dell'esperienza umana concreta: a causa della *loro* idea (*nach ihrer Idee*) del diritto internazionale, gli stati rifiutano l'idea positiva della repubblica universale e si accontentano di un suo surrogato negativo (*negatives Surrogat*), cioè dell'idea di una “confederazione che respinga la guerra, che sia permanente e che si ampli sempre di più” in grado di “trattenere il vortice delle inclinazioni bellicose e contrarie al diritto, ma certo con costante pericolo della sua rottura.”<sup>677</sup> L'impossibilità che si costituisca una repubblica mondiale non è quindi propria della ragion pratica, ma è legata alla concezione che gli stati hanno di sé e di come debbano essere regolati i loro rapporti internazionali; in questo senso, penso che il rifiuto della possibilità di uno stato di stati, sostenuto per maggior parte del *Secondo articolo definitivo*, sia da comprendere come espressione della limitatezza che hanno gli stati nel comprendere sé e il diritto internazionale. Il rifiuto di una repubblica mondiale, in altre parole, è un rifiuto *in*

---

<sup>675</sup> *Ivi*, VIII 357 (tr. it., 176).

<sup>676</sup> *Ibidem*. In questo senso concordo con l'interpretazione fornita da G. Marini, *Il diritto cosmopolitico nel progetto kantiano per la pace perpetua con particolare riferimento al secondo articolo definitivo*, «*Studi kantiani*», 8 (1995), pp. 87 – 112; M. Mori, *Pace perpetua e pluralità degli stati in Kant*, «*Studi kantiani*», 8 (1995), pp. 113 – 137; V. Gerhardt, *Il diritto in prospettiva cosmopolitica. Le perplessità di Kant sulla via federativa verso la pace*, in *Kant e l'idea di Europa*, a cura di P. Becchi, G. Cunico, O. Meo, Il Melangolo, Genova 2004, pp. 144 - 163.

<sup>677</sup> *ZeF*, VIII 357 (tr. it., 176).

*hypothesi*, dovuto alla limitatezza delle situazioni contingenti e legato alla prospettiva parziale dei singoli stati.<sup>678</sup>

Il fatto, tuttavia, che esista una tale asimmetria tra teoria e pratica non significa assolutamente, nella prospettiva kantiana, che ciò che vale nella teoria non valga anche per la prassi:<sup>679</sup> che gli stati abbiano una concezione limitata di se stessi e del diritto e che, quindi, accettino unicamente la forma federativa per la pacificazione dei loro rapporti, non toglie nulla alla validità dell'idea per la prassi e non esclude che debbano e possano giungere, mediante un progressivo miglioramento della loro autocomprendizione, a promuovere una repubblica universale, anziché una mera confederazione pacifica.

Scrive infatti Kant in *Sul detto comune*:

“Da parte mia io confido invece nella teoria che proviene dal principio del diritto riguardo a come debba essere il rapporto tra uomini e stati, e *che esorta gli dei della terra ad adottare la massima di comportarsi sempre nei loro conflitti in modo tale che quell'universale Stato di popoli venga con ciò introdotto, e ad ammettere dunque che esso sia possibile (in praxi) e che possa essere*”.<sup>680</sup>

Nello scritto *Per la pace perpetua* esiste, a dire il vero, un altro tipo di rifiuto mosso nei confronti dello stato di stati; esso è contenuto nel *Primo supplemento* intitolato *Sulla garanzia della pace perpetua*. Kant rifiuta la possibilità che si costituisca uno stato di stati nella forma di una monarchia universale, monarchia che rischia di diventare “un

<sup>678</sup> Non coglie la portata di questo aspetto Gerhardt, *Immanuel Kants Entwurf >Zum ewigen Frieden<*, pp. 91 – 97, secondo cui invece uno “stato sopra gli stati non è necessario, da un punto di vista puramente teorico”. Secondo lo studioso, mentre la condizione naturale in cui versano gli individui può essere superata solo tramite la fondazione di un diritto valido universalmente, quella in cui versano gli stati non necessita di tale fondazione poiché al loro interno governa per definizione il diritto. La fondazione della pace esterna non ha bisogno di creare prima di tutto il diritto, ma può procedere dal diritto. In questo senso, la formazione di uno stato ha bisogno di potere centrale perché il diritto diventi reale, mentre l'unione giuridica degli stati non ha bisogno di un potere centrale che faccia valere il diritto, poiché i rappresentanti di politica estera dei singoli stati rimangono sottomessi al diritto del proprio stato. Non c'è bisogno quindi di uno stato di stati. Gerhardt sembra tuttavia non accorgersi del fatto che Kant, proprio da un punto di vista teorico, sostiene la necessità di una repubblica universale, perché nulla può, altrimenti, eliminare il “costante pericolo della sua [scil della confederazione che respinga la guerra] rottura” (Zef, VIII 357; tr. it., 176). A riguardo, si consideri anche MS, VI 344 (cfr. 180).

<sup>679</sup> Questa la tesi contro cui prende le mosse il saggio del 1793 *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi* (*Gemeinspruch*, VIII 275 – 313; tr. it., 123 - 159), in cui Kant sostiene la conciliabilità tra teoria e prassi nella morale (contro Garve), nel diritto dello stato (contro Hobbes) e nel diritto internazionale considerato da un punto di vista cosmopolitico (contro Mendelsohn).

<sup>680</sup> *Gemeinspruch*, VIII 313 (tr. it., 158), corsivo mio.

dispotismo senz'anima". A evitare ciò interviene la natura, garante della pace perpetua, che separa gli stati mediante diverse lingue e religioni. Tale rifiuto non vale solamente *in hypothesi*, ma *in thesi*:

“L’idea del diritto internazionale presuppone la reciproca separazione di molti stati vicini e indipendenti; e, sebbene una tale condizione sia già in sé uno stato di guerra, questo è pur sempre *meglio*, secondo *l’idea della ragione*, che la loro fusione per mezzo di una potenza che inglobi le altre e si trasformi in una monarchia universale [...] perché le leggi, con un territorio più vasto da governare, perdono sempre di più la loro incisività, e un dispotismo senz’anima, dopo che ha mandato in rovina i germi di bene, precipita infine in un’anarchia.”<sup>681</sup>

In queste parole è possibile, a mio avviso, individuare il motivo principale dell’apparente mancanza di univocità che Kant mostra nel presentare il concetto di una repubblica universale: nonostante la sua giustificazione sul piano della teoria, esso è oltremodo pericoloso dal punto di vista politico perché rischia di trasformarsi, tra le mani di uomini e stati senza scrupoli, in un dispotismo. È bene sottolineare, tuttavia, che il rifiuto kantiano non è rivolto contro la *forma di governo* repubblicana, ma contro la *forma statale* di una monarchia universale caratterizzata da una *forma di governo* disposta: in altre parole, Kant esclude che si possano regolare i rapporti internazionali dando luogo a un dispotismo, mentre sostiene che essi debbano essere regolati in modo repubblicano.<sup>682</sup>

Tuttavia non viene indicata quale forma statale debba assumere tale *Regierungsform* repubblicana (forse quella confederativa alla maniera della moderna Unione Europea, che però non fa parte delle tre forme statali presentate da Kant?). È certo, comunque, che, di fronte alla possibilità che i rapporti tra gli stati rimangano in una condizione naturale, e di fronte a quella che l’instaurazione di uno stato di stati (conforme all’idea

---

<sup>681</sup> ZeF, VIII 367 (tr. it., 185 s.), corsivo mio.

<sup>682</sup> Sottolinea Marini, *Il diritto cosmopolitico nel progetto kantiano per la pace perpetua con particolare riferimento al secondo articolo definitivo*, p. 104: “L’azione morale è sempre insidiata dalle inclinazioni fenomeniche; e certamente potrà accadere che una *libido dominandi* insidi la libertà repubblicana. Ma non pare questa un’obiezione valida sul piano trascendentale, su cui si pone l’argomentazione morale di Kant. La ragione pura pratica dà i suoi imperativi; starà agli uomini, alla loro prudenza, escogitare argini al potere dei reggitori e dello stato”.

della ragione) si trasformi in una monarchia di carattere dispotico (contraria all'idea della ragione), il filosofo di Königsberg indica come preferibile la forma di una federazione di stati.<sup>683</sup> Non bisogna tuttavia dimenticare che tale confederazione è un surrogato negativo dell'idea di repubblica (“perché non vada tutto perduto”<sup>684</sup> della possibilità di instaurare una condizione di pace) e che l'idea di una repubblica universale è vera, dal punto di vista kantiano. In questo senso, penso che la confederazione di stati deve essere interpretata alla maniera di Ebbinghaus,<sup>685</sup> Geismann<sup>686</sup> e Cavallar<sup>687</sup> come il primo passo per la realizzazione di una repubblica mondiale.

## 2. 1. b. Il regno di Dio

La comunità etica viene presentata come una società (o repubblica) morale avente come principio di associazione la virtù e retta dalle *Tugendpflichten*, che in essa assumono una validità pubblica, cioè vengono imposte *esternamente*. Data tuttavia la particolare natura dei doveri etici, ovvero il fatto che sono doveri interni, volti allo sviluppo della moralità delle azioni, nessun potere umano (né un educatore, né un genitore, né tanto meno lo stato) può arrogarsi il diritto di farli valere pubblicamente. Perciò, solamente un potere divino può essere legislatore pubblico di tali leggi e la comunità retta da doveri di virtù legiferati pubblicamente da Dio, scrive il filosofo di

---

<sup>683</sup> Sulla stessa linea interpretativa, Höffe, *Völkerbund oder Weltrepublik?*, in *Zum ewigen Frieden*, hrsg. von O. Höffe, Akademie Verlag, Berlin 1995, pp. 109 – 132, definisce la repubblica di repubbliche come uno stato mondiale *estremamente* minimale (*extrem minimaler Weltstaat*), in cui gli stati membri hanno molti impegni da adempiere, mentre alla repubblica di stati spettano competenze minimali. La confederazione degli stati, invece, viene concepito dallo studioso come uno stato mondiale *ultra* minimale (*ultraminimaler Weltstaat*). Tra le due forme, sostiene Höffe, non ci sarebbe dubbio riguardo al fatto che Kant abbia previsto il modello di uno stato mondiale del primo tipo, non del secondo, che rimane un mero surrogato del primo.

<sup>684</sup> ZeF, VIII 357 (tr. it., 175).

<sup>685</sup> J. Ebbinghaus, *Kants Lehre von ewigen Frieden und die Kriegschuldfrage*, in *Gesammelte Schriften*, 1. Bd., hrsg. v. H. Oberer und G. Geismann, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1986, pp. 1 – 34.

<sup>686</sup> G. Geismann, *Kants Rechtslehre vom Weltfrieden*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 37 (1983), pp. 363 – 388.

<sup>687</sup> G. Cavallar, *Pax Kantiana. Systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs „Zum ewigen Frieden“ (1795) von Immanuel Kant*, Böhlau, Wien - Köln - Weimar, 1992<sup>2</sup>, pp. 178 – 224.

Königsberg, “è concepibile soltanto come un popolo sottoposto a comandi divini, cioè come un popolo di Dio, governato da leggi di virtù.”<sup>688</sup>

La comunità etica coincide pertanto con la chiesa e “la morale conduce dunque inevitabilmente alla religione”.<sup>689</sup> Prima di proseguire nell’analisi della società morale, è bene fare alcune precisazioni riguardo a questo aspetto della speculazione kantiana. In primo luogo, è bene chiarire i concetti in questione: la religione cui Kant fa riferimento non si identifica con alcuna religione storica (rivelata), ma con la *religione della ragion pura*, cioè con “la conoscenza dei nostri doveri come comandi divini”, definita anche “morale collegata col concetto dell’essere che può dare efficacia al suo fine supremo”.<sup>690</sup> Con tale espressione non viene intesa la conoscenza scientifica di Dio, né viene significato un insieme di *doveri verso Dio*: Dio viene, piuttosto, ammesso *problematicamente* e le *Pflichten* religiose non sono altro che i doveri etico-civili, quindi i *doveri degli uomini verso gli altri uomini*, il cui adempimento, motivato dal rispetto della legge, costituisce il vero culto a Dio.

La religione della ragion pura è qualificata come *naturale* (*natürliche Religion*) perché il soggetto conosce già da sé il proprio dovere, prima di riconoscerlo come comando divino; in questo senso, tale religione è propria di tutti gli esseri razionali perché ciascuno di essi può giungervi esclusivamente con l’uso della propria ragione. Da essa differisce quella *rivelata* (*geoffenbarte Religion*), che ha invece bisogno di una rivelazione divina che indichi determinati comandi, prima che l’individuo conosca il proprio dovere.<sup>691</sup> Questi due tipi di religione non sono contrapposti l’uno all’altro, ma si trovano nella medesima relazione di due cerchi concentrici: la religione naturale costituisce il nucleo originario di *qualsiasi* religione rivelata, è inscritta in essa, ed è “la condizione indispensabile per ogni vera religione in generale”.<sup>692</sup> Ciò che la circoscrive è l’elemento storico, la rivelazione, che nella religione rivelata si aggiunge a quello morale<sup>693</sup> e costituisce esclusivamente il *mezzo* per l’estensione e la propagazione della *natürliche Religion*.

---

<sup>688</sup> *Relig.*, VI 100 (tr. it., 138).

<sup>689</sup> *Ivi*, VI 6 (tr. it., 69).

<sup>690</sup> Ne *Il conflitto delle facoltà* la religione viene definita come “quella fede che pone l’essenziale di ogni culto a Dio nella moralità dell’uomo” (*Streit*, VII 49; tr. it., 261).

<sup>691</sup> *Relig.*, VI 153 – 157 (tr. it., 178 – 180).

<sup>692</sup> *Ivi*, VI 112 s. (tr. it., 73).

<sup>693</sup> Il filosofo di Königsberg non esclude che una religione rivelata possa anche essere naturale, quando è “tale che gli uomini avrebbero potuto e dovuto arrivare ad essa da se stessi mediante il semplice uso della

La rivelazione è costituita da una serie di leggi divine statutarie, cioè di leggi che non sono obbligatorie di per sé, ma che si possono riconoscere come tali, in quanto doveri divini rivelati; esse sono obbligazioni *pubbliche* indispensabili perché conferiscono all'insieme degli uomini, animati da intenzioni morali, una determinata *forma ecclesiastica*. Mi soffermerò più avanti sul significato di quest'ultima espressione; in questa fase mi preme invece sottolineare che la forma ecclesiastica conferita da leggi statutarie divine è per Kant “fondata su condizioni empiriche”. In quanto tale è affare umano, quindi è possibile di revisione e non deve in alcun modo essere considerata come vero e proprio comando divino e divenire oggetto di culto, perché la volontà di Dio consiste esclusivamente nel fatto

“che noi stessi realizziamo l’idea razionale di tale repubblica e che non cessiamo mai, nonostante i nostri tentativi infelici di molteplici forme di Chiesa, di tendere verso questo fine, se c’è bisogno con nuovi tentativi che evitino per quanto possibile gli errori dei tentativi precedenti”.<sup>694</sup>

La religione di ragione è quindi unica e uguale a tutte le religioni rivelate, chiamate da Kant anche *fedi* (*Glauben*) o *fedi ecclesiastiche* (*Kirchenglauben*) per distinguerle dalla religione e dalla fede della ragion pura:

“Non c’è che una sola (vera) religione; ma ci possono essere diverse specie di fede. Si può aggiungere che nella pluralità delle Chiese, distinte le une dalle altre per la diversità delle loro credenze speciali, si può trovare tuttavia una sola e medesima religione.”<sup>695</sup>

---

loro ragione, benché non così presto e in sì gran numero come si desidera, il che poteva renderne la rivelazione in un certo tempo e in un certo luogo una cosa saggia e assai utile per il genere umano, ma a condizione che, se la religione introdotta in tal modo ormai esiste e si è resa nota pubblicamente, chiunque d'allora in poi si possa convincere della sua verità da se stesso e mediante la propria ragione. In questo caso, tale religione è obiettivamente naturale, mentre soggettivamente è una religione rivelata, e per ciò le spetta, propriamente parlando, anche il primo nome” (*Ivi*, VI 155 - 157; tr. it., 178 s.). In questo senso viene considerata la religione cristiana.

<sup>694</sup> *Ivi*, VI 105 (tr. it., 142).

<sup>695</sup> *Ivi*, VI 107 s. (tr. it., 144).

La religione di cui si occupa Kant è quella cui tutti gli uomini potrebbero giungere con il solo uso della propria ragione a partire dalla conoscenza dei loro doveri morali e che è comune a tutte le fedi ecclesiastiche.

Il secondo aspetto, che è opportuno precisare, è che il passaggio dall'etica alla religione, nella prospettiva kantiana, non implica assolutamente una dipendenza della prima dalla seconda, perché l'etica è in sé autonoma e autosufficiente sia nel far conoscere all'uomo la propria legge sia nel fornire il motivo perché egli la osservi.<sup>696</sup> Quando tuttavia si tratta di considerare la realizzabilità del fine della morale - fine che da essa deriva ma non ne è a fondamento<sup>697</sup> - quando si tratta quindi di considerare la realizzabilità del sommo bene, è necessario ammettere un "essere sommo, morale, santo e onnipotente"<sup>698</sup> che renda possibile ciò che l'uomo non è in grado di fare con le proprie forze, cioè l'unione delle due componenti eterogenee del sommo bene (virtù e felicità) e quindi la sua realizzazione.<sup>699</sup> Dal punto di vista della *realizzazione* dell'ideale morale, non da quello della *fondazione* della morale e del comando di adoprarsi per tale realizzazione, è necessario, quindi, entrare nella sfera della religione, religione con cui si intende l'insieme dei nostri doveri morali considerati come comandi divini, quindi una religione *entro i confini della sola ragione*.<sup>700</sup>

---

<sup>696</sup> *Ivi*, VI 13 - 15 (tr. it., 67 s.).

<sup>697</sup> KpV, V 109 (tr. it., 227).

<sup>698</sup> *Relig.*, VI 5 (tr. it., 68).

<sup>699</sup> L. Goldmann, *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants*, Campus, Frankfurt am Main – New York 1989, pp. 207 – 212, sottolinea la profonda differenza tra la concezione kantiana del rapporto tra fede e sapere e quella dei pensatori cristiani medioevali. Mentre questi ultimi procedevano dalla fede per procedere alla conoscenza della realtà (*credo ut intelligam*), Kant segue la via opposta, interpretando la fede come un completamento della conoscenza: egli procede dalla conoscenza dell'uomo, della comunità e del mondo per giungere alla fede (*intellectus quaerens fidem*).

<sup>700</sup> Alla stessa maniera R. Wimmer, *Kants kritische Religionsphilosophie*, «Kantstudien Ergänzungshefte», Walter de Gruyter, Berlin – New York 1990, pp. 75 – 77, interpreta il rapporto tra la morale kantiana e la religione: poiché non il comando di promuovere il sommo bene, ma l'ideale della sua realizzazione necessita di unire in una sintesi due elementi eterogenei ed escludentesi reciprocamente, quali la necessità pratica e l'impossibilità fisica del sommo bene, tale ideale richiede di postulare l'esistenza di Dio per la sua pensabilità. La sintesi che ne deriva "è al tempo stesso la deduzione della possibilità pratica del sommo bene come *ideale* e della necessità pratica dell'idea di Dio, mentre il sommo bene, inteso come *idea* che costringe l'uomo, non necessita in alcun modo di derivare la propria possibilità, perché, in quanto quintessenza delle leggi morali, è *Faktum*, realtà (normativa) della nostra immediata consapevolezza morale, quindi può essere facilmente sviluppato da esso analiticamente e non contiene alcuna contraddizione" (p. 75). Anche Y. Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton University Press, Princeton – New Jersey 1980, segue una linea interpretativa simile. La sua analisi, addirittura, sostiene che il concetto di Dio dipenda "per il suo significato dal contesto teoretico fornito dal concetto di sommo bene. In altre parole, il significato essenziale del sommo bene determina il significato essenziale o il ruolo del concetto di Dio" (p. 126).

Procediamo all’analisi della comunità etica. Essa prende il nome di *chiesa*, intendendo con questo termine non l’*istituzione* della chiesa cristiana romana o protestante, ma “un corpo comune etico sotto le legislazione divina”.<sup>701</sup> Come per lo stato giuridico esiste una divisione tra *respublica noumenon* e *respublica phaenomenon*, distinzione che implica la costante tensione della seconda ad assumere la perfezione ideale della prima, così è tracciata una separazione tra la società morale ideale e quella reale. La prima prende il nome di *chiesa invisibile*, espressione con cui viene intesa “l’idea dell’unione di tutti i giusti sotto il governo divino immediato ma morale”; la seconda è invece la chiesa visibile, cioè “il regno di Dio sulla terra, nella misura in cui gli uomini sono capaci di realizzarlo”.<sup>702</sup> Tra la chiesa invisibile e quella visibile esiste un rapporto tale per cui la seconda tenta costantemente di avvicinarsi alla prima e di realizzarla; la chiesa invisibile costituisce pertanto l’idea che conferisce unità, forma e fine alla repubblica morale.

Tale rapporto non si gioca solo nella tensione della realizzazione della chiesa ideale mediante quella reale, ma anche nello scarto tra *omnitudo distributiva* e *omnitudo collectiva*. Queste espressioni, oltre che nello scritto sulla religione, sono utilizzate nel *corpus* kantiano quasi esclusivamente nelle *Riflessioni di metafisica*, come specificazioni del concetto di universalità: l’*omnitudo distributiva* esprime l’universalità *logica*, intendendo con ciò il fatto che essa interessa tutti i singoli nel loro essere singoli, quella *collectiva* indica invece un’universalità *reale* che considera l’insieme, la somma dei singoli. Così scrive infatti Kant:

“*distributiva* [scil. *omnitudo*] est *logica*. Ciascuno. *collectiva*: *realis*.

Tutti insieme. Ciascun corpo è mobile, non: tutti insieme sono mobili.

Ciascun cambiamento ha una fine, non: tutti insieme hanno una fine.”<sup>703</sup>

*Omnitudo collectiva* indica quindi la totalità assoluta (*totalitas absoluta, universitas*),<sup>704</sup> un tutto realizzato dalla sintesi completa dei molteplici,<sup>705</sup> e, in questo

<sup>701</sup> *Ivi*, VI 101 (tr. it., 139).

<sup>702</sup> *Ibidem*.

<sup>703</sup> *Refl.* 4149, XVII 434 (1769 – 1770).

<sup>704</sup> *Refl.* 4694, XVII 678 (1773 - 1775).

<sup>705</sup> *Refl.* 4695, XVII 678 (1773 – 1775) e *Refl.* 4490, XVII 570 s. (circa 1772), 5840 XVIII 366 s. (1780 – 1789).

senso, viene chiamata “zusammenfassende Allgemeinheit”, universalità “riassumente”;<sup>706</sup> quella *distributiva* è invece un’universalità “suddivisa” (*verteilte Allgemeinheit*),<sup>707</sup> perché, certo, interessa tutti, ma considerati nella loro particolarità.

Anche nella quarta parte de *La religione entro i limiti della semplice ragione* le due espressioni sono specificazioni della caratteristica propria della chiesa, cioè della sua *universalità*. In questo senso, la *omnitudo distributiva* indica l’*unanimità* universale (*allgemeine Einhelligkeit*) che caratterizza la chiesa invisibile, cioè il fatto che essa valga per tutti gli individui dotati di ragione; *omnitudo collectiva* indica invece la qualità specifica della chiesa visibile, il suo essere *associazione* universale (*allgemeine Vereinigung*), quindi il suo valore per tutti i singoli nel loro insieme. Il rapporto tra le due *omnitudines* viene inteso dal filosofo di Köigsberg in questo modo: in quanto *omnitudo distributiva*, la chiesa invisibile non ha bisogno di diventare un’istituzione perché è di per sé valida per tutti gli esseri razionali. Poiché tuttavia la sua unanimità non può né mantenersi né propagarsi universalmente senza una chiesa visibile, è necessaria l’instaurazione di un’universalità collettiva in cui, oltre alle leggi conoscibili mediante la ragione (i doveri etico-giuridici considerati come doveri divini) siano presenti anche delle prescrizioni di carattere statutario. In questo modo, infatti, gli uomini potranno giungere al loro fine supremo: la loro unione in una chiesa invisibile universale; la realizzazione della chiesa invisibile è possibile quindi solo a patto che l’*unanimità* universale che la contraddistingue si tramuti in un corpo comune universale regolato dai suoi principi.

È qui possibile individuare un elemento comune tra lo stato etico e quello giuridico: anche nell’ambito del diritto, infatti, il passaggio dalla condizione naturale a quella statale consiste sostanzialmente nel passaggio da una *omnitudo distributiva* a una *collectiva*. Il diritto privato esiste in ciascun individuo dotato di ragione, e lo stato naturale, come ho sottolineato nel primo capitolo,<sup>708</sup> non è caratterizzato necessariamente da *ingiustizia*, ma dalla mancanza di un *diritto pubblico* che si erga a giudice nei casi in cui il diritto sia controverso. Manca, in altri termini, una *giustizia distributiva* che fornisca una misura valida per tutti gli individui nel loro insieme; per questo è necessario entrare in una condizione civile: in essa il diritto valido per ciascuno

<sup>706</sup> *Refl.* 4169, XVII 442 (1769 – 1770).

<sup>707</sup> *Ibidem*.

<sup>708</sup> *Cfr. Ibi*, I Capitolo, § II. 1, pp. 71 - 79.

nella propria singolarità assume validità per l'insieme di tutti gli individui. Scrive il filosofo di Königsberg:

“Di certo, la volontà di vivere in una costituzione legale secondo principi di libertà, proprio di ogni singolo uomo (l’unità *distributiva* della volontà di tutti), non è sufficiente a questo fine [*scil.* alla pace perpetua]: lo è invece che tutti insieme vogliano questo stato (l’unità *collettiva* della volontà unificata), questa medesima soluzione del difficile problema si esige affinché la società civile diventi un intero.”<sup>709</sup>

Procediamo nell’analisi della comunità etica. Le condizioni che la chiesa visibile deve soddisfare per essere espressione di quella invisibile e quindi per essere *vera* chiesa, sono:

1. la *disposizione all'universalità*, cioè l'essere fondata su principi che devono necessariamente condurre all'unione generale in un'unica chiesa;
2. la *purezza*, poiché l'unione deve essere fatta solo per motivi morali puri;
3. la *libertà* delle relazioni, principio che deve regolare tanto i rapporti tra i membri del corpo comune, quanto quelli tra la chiesa e lo stato;
4. l'*immutabilità* della sua costituzione, pur con la riserva di cambiare, a seconda delle situazioni contingenti, la sua amministrazione.

Non tutte le istituzioni ecclesiastiche si qualificano come chiese vere, o chiese visibili, ma solamente quelle che posseggono tali caratteristiche e sono fondate sulla fede religiosa pura (chiamata anche *fede santificante, seligmachender Glaube*).<sup>710</sup> Nelle

---

<sup>709</sup> ZeF, VIII 371 (tr. it., 189).

<sup>710</sup> La fede santificante contiene secondo Kant due condizioni: la prima è la fede in una soddisfazione, o riconciliazione con Dio, e consiste nel disfare legalmente ciò che si è fatto, cosa che l'uomo da sé non può fare; la seconda è la fede nella possibilità di diventare graditi a Dio mediante una buona condotta, cosa che invece è interamente nelle mani dell'essere umano. I due elementi costituiscono una sola fede e sono necessariamente connessi l'uno all'altro; tale connessione (che può essere compresa solo come deduzione di una condizione dall'altra) conduce la ragione, tuttavia, a un'antinomia con se stessa, la cui risoluzione, o eliminazione, è di fondamentale importanza per comprendere se una fede storica si debba necessariamente aggiungere a quella della ragion pura. L'antinomia viene eliminata in questo modo dal filosofo di Königsberg: la fede in una soddisfazione vicaria è necessaria solo per il concetto teorico, perché l'uomo non è in grado di immaginarsi diversamente l'espiazione dei propri peccati; la necessità del principio di potersi rendere graditi a Dio mediante la propria buona condotta è invece di carattere pratico (*Relig.*, VI 115 – 118; tr. it., 150 - 152). “Poiché, infatti, questo è un comando incondizionato, è, quindi anche necessario che l'uomo ne faccia, a titolo di massima, il fondamento della sua fede, cioè che

chiese vere, tuttavia, la fede di ragione si accompagna a quella storica, che funge da veicolo della sua propagazione e che tuttavia può dare origine a una serie di conflitti intorno alle proprie dottrine. Per questo una chiesa vera può essere chiamata *chiesa militante* con la prospettiva tuttavia di superare progressivamente l'elemento dottrinale e le divisioni che vengono da esso originate, e di costituire alla fine “la chiesa immutabile che riunisce in sé tutti gli uomini, la *chiesa trionfante*”,<sup>711</sup> fondata unicamente sulla fede di ragione. La fede ecclesiastica, infatti, non può pretendere universalità perché questa presuppone la necessità “che ha luogo solo là dove la ragione stessa fonda in modo sufficiente le proposizioni di fede e quindi queste non sono semplici statuti.”<sup>712</sup> La comunità morale deve quindi progressivamente assumere una determinata forma, caratterizzata da universalità, purezza, libertà e immutabilità, in un avvicinamento costante a quella della chiesa invisibile.

Tale forma non è paragonabile ad alcuna forma statale, non è quindi né una monarchia, né un'aristocrazia, né una democrazia, ma assomiglia a una *famiglia* governata da Dio. È bene fare due precisazioni riguardo a ciò: in primo luogo, il Dio che governa la comunità etica non si identifica con il Dio di una qualche particolare religione rivelata (nonostante una certa predilezione per il cristianesimo, considerato da Kant come una religione rivelata e allo stesso tempo naturale),<sup>713</sup> ma è l'idea di un essere supremo concepito come legislatore santo (*heiliger Gesetzgeber*), reggitore benevolo (*gütiger Regierer*) del genere umano e giusto giudice (*gerechter Richter*). In questo modo l'idea della divinità assomma in sé i tre poteri che caratterizzano il potere politico

“con la differenza che qui, a proposito di Dio la cosa è rappresentata dal punto di vista morale, e, quindi, si può pensare la triplice qualità del sovrano morale del genere umano come unita in un solo e medesimo essere, mentre in uno stato giuridico-civile questi tre poteri dovrebbero necessariamente essere ripartiti secondo tre soggetti diversi.”<sup>714</sup>

---

egli parta dal miglioramento della sua vita, come condizione suprema e unica della possibilità di una chiesa santificante” (*Ivi*, VI 118; tr. it., 152).

<sup>711</sup> *Ivi*, VI 115 (tr. it., 150).

<sup>712</sup> *Ibidem*.

<sup>713</sup> *Ivi*, 157 - 163 (tr. it., 180 – 184).

<sup>714</sup> *Ivi*, VI 139 s. (tr. it., 169).

Il fatto, poi, che la comunità etica sia assimilata a una famiglia governata da Dio, come “padre morale comune invisibile”,<sup>715</sup> non coincide assolutamente con la sua assimilazione a un governo paternalistico (*imperium paternale*)

“dove i sudditi, come figli minorenni, che non sanno decidere cosa sia loro veramente utile o dannoso, siano costretti a comportarsi in modo puramente passivo, così da dover aspettare solamente dai giudizi del capo dello stato come debbano essere felici, e quando questi pure lo conceda loro, solo dalla sua bontà: questo governo è il massimo dispotismo pensabile (la costituzione che toglie ogni libertà ai sudditi, che perciò non hanno affatto diritti).”<sup>716</sup>

I membri della comunità morale non sono bambini minorenni cui è necessario ordinare come debbano agire, ma esseri liberi e autonomi, sottomessi a leggi prodotte dalla loro stessa ragion pratica. Sotto tali leggi, ciascuno è tenuto ad agire moralmente, cioè a compiere il dovere per il dovere, a rendersi in questo modo graditi a Dio (fede santificante) e ad adoprarsi con tutte le proprie forze per la fondazione di un popolo morale di Dio, come se tutto l'onore di tale fondazione gravasse interamente sulle sue spalle: “solo a questo patto può *sperare* che una saggezza superiore concederà il coronamento alle sue bene intenzionate fatiche.”<sup>717</sup> Così come non determina la legge in base a cui gli uomini agiscono e che regolano la comunità etica, allo stesso modo Dio non impone a essa un fine;<sup>718</sup> quest’ultimo è piuttosto il fine che *deriva* dalla legge morale (ma non ne è a fondamento),<sup>719</sup> il sommo bene come bene comune a tutti

---

<sup>715</sup> *Ivi*, VI 102 (tr. it., 140).

<sup>716</sup> *Gemeinspruch*, VIII 291 s. (tr. it., 138). A riguardo, si consideri anche MS, VI 316 s. (cfr. 146 s.).

<sup>717</sup> *Relig.*, VI 101 s. (tr. it., 139).

<sup>718</sup> La società morale assomiglia pertanto, più che al governo paternalistico (*väterlich*), a quello patriottico (*vaterländische*), espressione con cui Kant indica lo stato che tratta i propri sudditi al tempo stesso come membri di una famiglia ma anche secondo le leggi della loro autonomia e in cui ciascuno possiede se stesso e non dipende dalla volontà di un altro (MS, VI 316 s.; cfr. 146 s.).

<sup>719</sup> Sottolineare che il bene deriva dalla legge morale, ma non ne è a fondamento non è un esercizio pedante, ma un punto centrale della morale kantiana. Nella *Critica della ragion pratica* Kant descrive infatti la differenza tra l’oggetto della ragion pratica e il suo fondamento di determinazione con queste parole: “il sommo bene può, bensì, essere l’oggetto di una ragion pratica, cioè di una volontà pura, ma non deve per questo essere considerato come il fondamento della sua determinazione: solo la legge morale dev’essere considerata come il fondamento, in base al quale farsi uno scopo di quell’oggetto e della sua attuazione o ricerca.” Poco dopo aggiunge: “È ovvio però che, se nel concetto del sommo bene è inclusa già la legge morale come condizione suprema, allora il sommo bene non è semplicemente

(*gemeinschaftliches Gut*) a cui, nella prospettiva kantiana, ogni specie di esseri razionali è oggettivamente destinata secondo la ragione.<sup>720</sup>

## 2. 2. Il regno dei fini. Alcuni spunti di riflessione

L'analisi fin qui condotta ha preso le mosse dalla constatazione della rilevanza della dimensione collettiva per la speculazione morale del filosofo di Königsberg: il riconoscimento non solo di se stessi ma anche degli altri come fini in sé rappresenta infatti il nucleo originario del concetto del dovere kantiano e della sua forza di obbligazione.<sup>721</sup> L'obbligo di trattarsi reciprocamente sempre anche come fini, mai solamente come mezzi, dà inoltre origine, secondo la riflessione condotta nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, a una comunità retta da leggi morali comuni, al regno dei fini.

Questo concetto, come unione sistematica di diversi esseri razionali attraverso leggi comuni, si è rivelato la struttura portante che caratterizza, al di là delle differenze specifiche dovute ai diversi ambiti di libertà con cui hanno a che fare, la comunità etica e la comunità giuridica. Entrambe le comunità sono costituite da individui razionali liberi e autonomi, che sono al tempo stesso legislatori e sudditi delle leggi di libertà (imperativi categorici nella forma di doveri giuridici e di doveri etici) delle comunità. Tali individui si dividono, all'interno del corpo comune, in membri e capo, quest'ultimo caratterizzato dalla mancanza di bisogni e dalla somiglianza, nel caso della comunità giuridica, e dall'identificazione, nel caso della comunità etica, con la figura di Dio. Le due comunità, poi, sono caratterizzate da questa struttura: i molteplici individui che ne fanno parte sono tenuti insieme da un'idea, che conferisce alla collettività un fine e una specifica forma conforme a tale fine.

In ambito giuridico, l'idea che unifica sotto di sé la collettività è quella della *respublica noumenon*, cioè di una comunità retta dai doveri giuridici, fondata sui

---

oggetto; bensì il suo concetto, e la rappresentazione di una sua esistenza possibile mediante la nostra ragion pratica, costituisce il fondamento di determinazione della volontà pura. In tal caso, infatti, in realtà la volontà è determinata dalla legge morale, già inclusa e pensata in quel concetto secondo il principio dell'autonomia, e non da un altro oggetto qualsiasi. *Quest'ordine dei concetti della determinazione del volere non deve essere perduto di vista*" (KpV, V 196 s.; tr. it., 227, corsivo mio).

<sup>720</sup> *Relig.*, VI 97 s. (tr. it., 136).

<sup>721</sup> Cfr. *Ibi*, III Capitolo, Considerazioni preliminari.

principi di libertà, uguaglianza, dipendenza (dalle leggi) e di indipendenza (dall'arbitrio altrui) dei cittadini, caratterizzata dalla divisione dei poteri e dal principio di rappresentanza. Tale idea, che costituisce lo spirito di qualsiasi patto originario e della costituzione di ogni stato, impone alla comunità civile di assumere una forma di governo repubblicana e di perfezionarsi costantemente per realizzare la *respublica noumenon*. La forma di governo repubblicana non è propriamente un fine in sé, ma è la forma adeguata per il raggiungimento del fine della comunità giuridica: la pace perpetua intesa come cessazione di ogni guerra e qualificata da Kant come “sommo bene politico” (*höchstes politisches Gut*) e “fine definitivo della *Dottrina del diritto entro i limiti della sola ragione*” (*Endzweck der Rechtslehre innerhalb den Grenzen der bloßen Vernunft*).<sup>722</sup> Il raggiungimento di questo fine non è tuttavia realizzabile dalla singola società civile, ma necessita dell'instaurazione di un ordine giuridico di carattere repubblicano, oltre che all'interno dei singoli stati, anche al livello internazionale e cosmopolitico. Esso si presenta pertanto come un *sommo bene politico comune* implicante un impegno collettivo, che supera la collettività del singolo stato, raggiungendo dimensioni universali, in vista della costituzione di una repubblica mondiale. Attraverso quest'ultima, infatti, il patto di pace stipulato dalle diverse nazioni assume stabilità e irrevocabilità, e la pace ha una validità universale.

La comunità etica viene, invece, unificata dall'idea della *chiesa invisibile* definita come “l'idea dell'unione di tutti i giusti sotto il governo divino immediato ma morale”,<sup>723</sup> tale idea impone alla comunità morale di essere universale, pura, libera e immutabile (nella costituzione di fondo) e di fondarsi sulla pura fede di ragione, cioè sulla fede di potersi rendere graditi a Dio mediante la propria buona condotta morale. Dal momento, tuttavia, che nella *chiesa visibile* (espressione con cui viene indicato il modo in cui gli uomini sono in grado di realizzare il regno di Dio concretamente) non esiste unicamente la fede razionale pura, ma anche una fede storica fondata sulla rivelazione, la comunità etica ha il dovere di adoprarsi per superare l'elemento storico che la caratterizza e di realizzare progressivamente un'unione universale che abbracci tutti gli uomini giusti, al di là delle loro differenze di fede (rivelata). La forma della chiesa non è assimilabile ad una forma statale, ma a quella di una famiglia governata da Dio, come padre universale. Tale immagine non implica una concezione paternalistica

---

<sup>722</sup> MS, VI 355 (cfr. 194).

<sup>723</sup> *Relig.*, VI 101 (tr. it., 139).

della comunità etica: per Kant i soggetti che la compongono sono esseri morali autonomi, che agiscono secondo leggi autoimposte e che aspirano ad un fine che deriva da queste medesime leggi. Tale fine è il *sommo bene etico comune*, la vittoria definitiva del buon principio, la moralizzazione completa del genere umano nel suo insieme, premiata da una felicità ad essa commisurata.

Dall'analisi condotta emergono alcuni elementi su cui ritengo opportuno richiamare l'attenzione, perché rilevanti ai fini della comprensione della morale kantiana sia nel suo insieme sia in relazione al rapporto tra etica e diritto. In primo luogo, porsi dal punto di vista della dimensione "comunitaria" permette di cogliere l'*aspetto teleologico* della morale kantiana: entrambe le società sono infatti necessarie per la realizzazione di un fine ultimo, la pace perpetua in ambito giuridico e la moralizzazione degli uomini in ambito etico. Il legame tra la dimensione comunitaria e l'aspetto teleologico è talmente stretto che non è possibile scindere i due: la comunità etica e la comunità giuridica sono infatti costitutivamente formate alla realizzazione dei rispettivi fini. D'altro lato tali fini, pur riscuotendo unanimità universale perché validi per ogni essere dotato di ragione (*omnitudo distributiva*), necessitano di una collettività strutturata che si riconosca sotto leggi comuni pubbliche e che si impegni come insieme alla loro realizzazione (*omnitudo collectiva*). In secondo luogo, l'analisi della comunità in base all'aggettivo "sistematico" e la struttura che ne emerge (idea - fine - forma commisurata a quel fine) permette di cogliere una certa dinamicità insita della morale kantiana: le due comunità infatti non sono realizzate una volta per tutte, ma si trovano in un progresso costante e asintotico sia rispetto all'idea che sta alla loro base (*respublica noumenon* e *chiesa invisibile*), sia rispetto alla realizzazione dei loro fini.

Questi due aspetti sollevano almeno due interrogativi su cui mi concentrerò nella seconda parte del capitolo: innanzitutto, dal momento che le due società si occupano dell'agire umano, anche se da punti di vista diversi che tuttavia solo lo sguardo analitico del filosofo scinde, e, poiché gli individui che ne fanno parte sono i medesimi, penso sia lecito domandarsi se esista un rapporto tra le due e tra i loro rispettivi fini. La dinamicità che caratterizza le due comunità, poi, solleva la necessità di comprendere come avvenga la loro realizzazione. Per rispondere a queste domande è necessario considerare il fine generale cui guarda la morale kantiana: la destinazione dell'uomo (*Bestimmung des Menschen*).

### 3. La destinazione umana

“La filosofia (come dottrina della saggezza) è la dottrina della destinazione dell’uomo in rapporto al fine definitivo che deriva dalla sua propria ragione”.<sup>724</sup>

La tematica della destinazione (*Bestimmung*) umana è particolarmente rilevante nella speculazione kantiana, come è possibile dedurre dal fatto che, pur non venendole dedicata nessun’opera specifica, essa costituisce ciò su cui il filosofo di Königsberg si interroga ripetutamente nel corso della sua produzione filosofica.<sup>725</sup> Non solo. Kant definì la morale come quella parte della filosofia che si occupa dell’intera destinazione dell’uomo,<sup>726</sup> intendendo con morale non l’etica (la *Dottrina della virtù*) ma la morale in “senso eminente”,<sup>727</sup> l’intera branca della filosofia che si occupa dell’agire umano e della sua libertà, tanto di quella interna, quanto di quella esterna. Tale tematica ha dunque una rilevanza centrale per la comprensione della concezione della morale kantiana, tanto nel suo intero quanto, nello specifico, riguardo alla relazione tra etica e diritto.<sup>728</sup>

Un’indagine di questo tipo, tuttavia, è anche particolarmente impegnativa perché Kant non considerò la questione da un unico punto di vista né fornì una visione e una trattazione unitarie di essa. L’analisi che mi accingo a compiere, come già accennato nell’introduzione, dovrà quindi attraversare testi kantiani di diversa natura (filosofico-storica, antropologica, religiosa, pedagogica e politica), cercando di ricostruire dalle loro diverse prospettive un’immagine comune a tutte. Per questo, non farò un’analisi sistematica dei testi che prenderò in considerazione e non mi occuperò di diverse questioni che essi sollevano nei loro singoli ambiti: il rischio sarebbe quello di disperdere l’attenzione in diverse tematiche, perdendo di vista l’obiettivo principale.

<sup>724</sup> Riporto qui l’originale tedesco: “Die Philosophie (als Weisheitslehre) ist die Lehre von der Bestimmung des Menschen in Ansehung [sein] des aus seiner eigenen Vernunft hervorgehenden Endzwecks” (*Refl.* 6360, XVIII 689).

<sup>725</sup> La tematica della destinazione attraversa tutte le opere kantiane. Compare infatti nella *Critica della ragion pura* (KrV, A 818 s./B 846 s. e A 840/B 868; tr. it., 1115 – 1117 e 1179), nella *Critica della ragion pratica* (KpV, V, 87; tr. it., 189, e 122; tr. it., 249) e in quella *del giudizio* (KU, V 431 – 433; tr. it., 575 - 581), ne *La religione entro i limiti della semplice ragione* (Relig., VI 26 e 152; tr. it., 82 e 176), nell’*Antropologia da un punto di vista pragmatico* (in numerosi passi, ma in particolare in Anthr., VII 324; tr. it., 747), ne *Il conflitto delle facoltà* (Streit, VII 81; tr. it., 225), nella *Pedagogia* (Päd., IX 441 - 447; tr. it., 3 - 13), oltre che in numerose riflessioni soprattutto di antropologia e di filosofia del diritto.

<sup>726</sup> KrV, A 840/B 868 (tr. it., 1179).

<sup>727</sup> Cfr. Wimmer, *Kants kritische Religionsphilosophie*, p. 22.

<sup>728</sup> R. Brandt, *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Meiner, Hamburg 2007, ha mostrato la centralità della tematica della destinazione dell’uomo non solo nella speculazione kantiana ma anche nel dibattito filosofico della seconda metà del diciottesimo secolo in Germania.

Interpellerò, quindi, le opere solo riguardo alla destinazione dell'uomo e considererò, tra gli innumerevoli aspetti che potrebbero essere analizzati, solo quelli in riferimento ad essa.

Nell'accostarsi al concetto di *Bestimmung* umana sorgono due domande, forse apparentemente banali, l'una relativa alla direzione, l'altra all'origine della destinazione. In altre parole: a cosa (*wozu*) e da chi (o da cosa) è destinato l'uomo? In maniera estremamente riassuntiva si può rispondere alla prima domanda dicendo che, per Kant, l'uomo è destinato al bene (*das Gute*). Con ciò non deve essere inteso il bene fisico (*das Wohl*), ciò che piace ai sensi (*das Angenehme*), ma il bene morale;<sup>729</sup> più precisamente, ciò cui l'uomo è destinato è il sommo bene (*das höchste Gut*), cioè il bene completo (*vollendete, consummatum*)<sup>730</sup> che nella seconda *Critica* viene identificato con l'unione di virtù (*Tugend*) e felicità (*Glückseligkeit*), rispettivamente di bene morale e di quello fisico.<sup>731</sup> I due tipi di bene si relazionano in questo modo nella concezione kantiana dell'agire morale: il compito dell'uomo, nel promuovere il sommo bene, consiste nell'impegnarsi con tutte le proprie forze unicamente per diventare

---

<sup>729</sup> Nella *Critica della ragion pratica* (KpV, V 59 s.; tr. it., 137 - 139) Kant sottolinea l'ambiguità dei termini latini *bonum* e *malum*, incapaci di distinguere il bene e il male fisici da quelli morali. Invece, sottolinea il filosofo “la lingua tedesca ha la fortuna di possedere espressioni che non lasciano passare inosservata tale differenza”: il bene e il male fisici sono infatti indicati dalle parole *das Wohl* e *das Weh*, mentre quelli morali rispettivamente da *das Gute* e *das Böse*. Quando pertanto Kant utilizza il vocabolo *das Gute*, non si riferisce mai al benessere fisico, ma sempre ed esclusivamente al bene morale.

<sup>730</sup> Anche riguardo al termine sommo Kant registra un'ambiguità che è necessario eliminare: “sommo infatti può significare «supremo» (*supremum*) o anche «completo» (*consummatum*). Suprema è quella condizione che a sua volta è incondizionata, cioè non subordinata a nessun'altra (*originarium*); completo è quel tutto che non è parte di alcun tutto maggiore della stessa specie (*perfectissimum*)” (KpV, V 110; tr. it., 229). Di fronte a tale ambiguità, il filosofo specifica che il suo uso dell'aggettivo «sommo» farà riferimento al significato di «completo» e indicherà con esso la connessione di virtù e felicità.

<sup>731</sup> La mia interpretazione si discosta da quella fornita da Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, The University of Chicago Press, Chicago 1960, p. 244, che, da un lato sottolinea come il sommo bene non sia oggetto di un comando separato e indipendente dall'imperativo categorico, ma, dall'altro, denuncia il fatto che “Kant è abbastanza casuale nell'introdurre i propri lettori a questo comando della ragione. Nessuna delle formulazioni dell'imperativo categorico hanno avuto questo contenuto.” Se è pur vero che il sommo bene non viene comandato da alcuno specifico imperativo categorico, è altrettanto vero che per il filosofo di Königsberg esso costituisce la quintessenza del comando morale: una volontà determinata dalla legge, è al tempo stesso motivata dal concetto del sommo bene e dalla rappresentazione della sua esistenza possibile mediante la nostra ragione (KpV, V 109 s.; tr. it., 227). Il comando morale contiene in sé già l'ordine di promuovere il sommo bene. Da questo punto di vista è indicativo questo passo kantiano estratto dalla *Critica del giudizio*: “La legge morale come condizione razionale formale dell'uso della nostra libertà ci costringe per sé sola senza dipendere da un qualche fine come condizione materiale, ma essa ci determina però anche certo e certamente a priori, un fine definitivo, al quale ci vincola a tendere e questo fine definitivo è il sommo bene possibile nel mondo mediante la libertà” (KU, V 450; tr. it., 617).

virtuoso, non per raggiungere la felicità; in questo modo egli si renderà degno della felicità che gli viene data, come ricompensa della propria bontà, da Dio.<sup>732</sup>

Vista tuttavia l'evidenza di un male radicale tanto nell'animo del singolo quanto nelle relazioni interpersonali, male di cui l'uomo è responsabile mediante le proprie scelte,<sup>733</sup> un'affermazione di questo tipo necessita di essere giustificata. Nel corso della sua riflessione filosofica Kant fornì, da quel che mi pare, tre tipi di giustificazione, due di carattere morale e uno di carattere storico. La prima giustificazione fa riferimento al comando morale, che impone all'uomo di realizzare il sommo bene. Dato il profondo legame tra legge morale e bene, pur nella specifica articolazione secondo cui non è il bene il fondamento della legge, ma la legge ciò da cui deriva il bene, mettere in dubbio la realizzazione del bene significa porre in questione *tout court* la legge morale. Quest'ultima, tuttavia, è un *Faktum* della ragione la cui validità, oggettività e necessità sono immediatamente evidenti; il suo oggetto, quindi, non può essere messo in questione e deve essere necessariamente realizzato. Una volontà determinata dalla legge morale è quindi destinata alla realizzazione del sommo bene.<sup>734</sup>

A tale argomento si potrebbe obiettare che la necessità della realizzazione del bene interessa esclusivamente una volontà sotto la legge morale, non la volontà determinata da principi di altra natura, come quello della propria felicità. Kant tuttavia presenta un ulteriore tipo di giustificazione, che si radica nell'originaria disposizione (*ursprüngliche Anlage*) al bene della natura umana.<sup>735</sup> Tale disposizione, che si articola in disposizione

---

<sup>732</sup> KpV, V 124 – 132 (tr. it., 253 – 265) e *Relig.*, VI 100 s. (tr. it., 139).

<sup>733</sup> Sul concetto di male radicale in Kant si consideri in particolar modo F. Chiereghin, *Il problema della libertà in Kant*, Pubblicazioni di Verifiche 17, Trento 1981; G. Fittbogen, *Kants Lehre vom radikalen Bösen*, in «Kant-Studien», 12 (1907), pp. 303 - 360; E. Weil, *Das radikale Böse, die Religion und die Moral*, in E. Weil, *Probleme des kantischen Denkens*, Dunker & Humblot, Berlin 2002, pp. 125 – 148.

<sup>734</sup> Da questo legame fortissimo tra le legge morale e l'oggetto della ragion pratica nasce l'esigenza, nella seconda *Critica*, di postulare la libertà, l'immortalità e Dio per garantire il sommo bene e, nella *Critica del giudizio*, la necessità di ammettere una finalità della natura, in vista della realizzazione dei nostri fini morali. Riguardo al legame tra la concezione kantiana del mondo e la finalità morale dell'uomo, si consideri il già citato Düsing, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*.

<sup>735</sup> La domanda sulla bontà o malvagità della natura umana e la risposta in relazione alla costituzione dell'essere uomo sono contenute nella prima parte dello scritto *La religione entro i limiti della semplice ragione* e nell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*. In quest'ultima opera Kant, affrontando la tematica della disposizione morale dell'uomo, si esprime così: «Qui nasce il problema se l'uomo per natura sia buono o cattivo o se, sempre per natura, sia disponibile per l'una e per l'altra possibilità, a seconda della mano che lo foggia (*cereus in vitium flecti*, ecc.). In quest'ultimo caso la specie stessa non avrebbe alcun carattere. Ma si trattrebbe di una contraddizione, perché un essere dotato della facoltà della ragion pratica e della coscienza della libertà del proprio volere [della libertà *del proprio arbitrio*] (cioè una persona) si vede, in questa coscienza, anche nel mezzo delle rappresentazioni più oscure, sottoposto alla legge del dovere e affetto dal sentimento (che si dice morale) che in lui o mediante lui ha luogo la giustizia o l'ingiustizia, nei confronti degli altri. Questo è il carattere intelligibile dell'umanità in

all’animalità (*Tierheit*), all’umanità (*Menschheit*) e alla personalità (*Persönlichkeit*),<sup>736</sup> riguarda l’uso del libero arbitrio e le tre classi in cui si suddivide costituiscono altrettanti elementi della destinazione dell’uomo (*Elemente der Bestimmung des Menschen*), poiché promuovono l’adempimento del bene. L’aggettivo “originario” che qualifica le disposizioni al bene non sta a indicare, per il filosofo, il fatto che esse appartengano all’individuo dalla nascita, ma un legame inscindibile tra tali disposizioni e la possibilità della natura umana: infatti le “disposizioni sono originarie se appartengono necessariamente alla possibilità di tale essere; mentre sono accidentali se l’essere fosse possibile in sé, anche senza di esse.”<sup>737</sup> Poiché l’uomo possiede un’originaria disposizione al bene, è costitutivamente e necessariamente formato a esso ed è impossibile eliminare dalla natura umana tale disposizione, pena l’impossibilità dell’essere umano stesso. Non solo la volontà determinata dalla legge morale, quindi, ma ogni volontà umana è originariamente disposta alla realizzazione del bene: la destinazione al bene appartiene all’uomo in quanto tale.

Si potrebbe tuttavia ancora obiettare che gli eventi malvagi di cui quotidianamente si ha notizia smentiscono questa visione teorica dell’uomo: poiché il libero arbitrio umano ha la facoltà di scegliere tra l’adesione al principio morale (e quindi di fare il bene) e il farsi determinare dal principio dell’amor di sé (che è male in senso kantiano), pur possedendo una disposizione al bene, i fatti concreti mettono in evidenza che gli esseri umani hanno scelto il male e che il cammino del genere umano è indirizzato al peggio, non al meglio.<sup>738</sup> Nei confronti di questa obiezione interviene la terza giustificazione, in cui il filosofo si colloca dal punto di vista della storia, prospettiva capace di osservare e narrare l’insieme di quei fenomeni della libertà che sono le azioni umane. Da questo punto di vista, il fatto che esistano *argomenti empirici* contro la tesi che l’uomo progredisca verso il meglio,<sup>739</sup> non inficia la capacità dell’occhio dello storico di

---

generale; entro questi limiti l’uomo, secondo le sue disposizioni innate, è buono (per natura)” (*Anthr.*, VII 324; tr. it., 747, parentesi quadra mia).

<sup>736</sup> La prima disposizione riguarda l’uomo come essere vivente e consiste nell’amor di sé fisico e puramente meccanico e porta alla conservazione personale, alla propagazione della specie e alla società. La disposizione all’umanità riguarda l’essere umano come essere vivente e insieme ragionevole, e consiste nell’amor di sé fisico, ma comparato e richiede l’uso della ragione. La disposizione alla personalità è propria dell’individuo in quanto essere ragionevole e capace di imputazione; essa risiede nella capacità di sentire rispetto per la legge morale, considerata come motivo sufficiente del libero arbitrio.

<sup>737</sup> *Relig.*, VI 28 (tr. it., 84).

<sup>738</sup> *Streit*, VII 83 – 87 (tr. it., 284 – 288).

<sup>739</sup> *Gemeinspruch*, VIII 309 s. (tr. it. 115 s.).

provare che il genere umano *nel suo insieme* sia realmente progredito rispetto alle ere precedenti.<sup>740</sup> Che l'uomo sia destinato al bene viene dunque provato dal comando morale, dalla costituzione della natura umana e dalla storia che è la principale testimone della direzione posseduta dall'insieme delle azioni umane.

Da quanto mostrato è possibile trarre importanti informazioni riguardo alle caratteristiche di tale bene. In primo luogo, come ho già messo in evidenza sopra, ciò a cui è destinato l'uomo è il bene morale, cioè qualcosa cui l'agente non tende in virtù delle proprie inclinazioni sensibili naturali e a cui non giunge seguendo le leggi del mondo fisico o perché guidato dal fato. *Das Gute* è piuttosto l'oggetto di un'obbligazione che lo presenta come un dovere, cioè come un compito (*Aufgabe*) da svolgere, quindi *non è qualcosa di naturale* (nel senso di empirico, sensibile, fisico), ma è prodotto della responsabilità e della libertà umane. Esso richiede l'assunzione di un impegno concreto e ciò costituisce la grande differenza tra l'uomo e l'animale: solo l'uomo, unico tra gli esseri viventi, non può partecipare a nessun'altra “felicità o perfezione se non quella che egli si è procurato, libero dall'istinto, da se stesso, per mezzo della propria ragione.”<sup>741</sup>

Al tempo stesso, tuttavia, il bene *appartiene alla natura umana* perché consiste nello sviluppo pieno di disposizioni naturali (*Naturanlage*)<sup>742</sup> e di tre disposizioni *al bene*, in particolare nello sviluppo della personalità-umanità (capacità di osservare il dovere a motivo del dovere stesso, libertà piena). Ma con l'espressione “natura umana” non deve

---

<sup>740</sup> Nel corso della riflessione di filosofia della storia del filosofo di Königsberg, la tesi della destinazione al bene dell'uomo venne sostenuta in modi diversi. Da un lato, nell'*Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1783), nonostante l'impossibilità di individuare uno scopo proprio dei singoli uomini nel loro agire e di fare una trattazione sistematica delle azioni umane, Kant ritiene possibile “considerare la storia del genere umano come il compimento di un piano nascosto della natura”, grazie all'indagine sull'esistenza di uno scopo della natura sotteso all'agire umano (*Idee*, VIII 17 s.; tr. it., 29 s.). Ne *Il Conflitto delle facoltà* (1798), invece, non è accessibile all'uomo la possibilità di cambiare il proprio punto di vista per individuare un senso nelle azioni umane. Riguardo a esse, infatti, l'unico punto di vista alternativo a quello parziale umano sarebbe quello della provvidenza, che “si estende anche alle azioni libere dell'uomo, che dall'uomo possono essere certamente viste, ma non previste con certezza (per l'occhio divino non vi è qui alcuna differenza), poiché egli, per prevedere, ha bisogno della connessione secondo leggi della natura, ma riguardo alle azioni libere future deve fare a meno di questa guida o indicazione” (*Streit*, VII 83 s.; tr. it., 227). Non è mia intenzione occuparmi ora del ruolo svolto dalla natura nella realizzazione della destinazione dell'uomo. Ciò su cui desidero focalizzare l'attenzione mia e di chi sta leggendo è la giustificazione storica che Kant fornisce della destinazione al bene dell'uomo. Per trovare tale giustificazione viene sottolineata la necessità di un evento che indichi nell'uomo una costituzione e la facoltà di essere causa del suo progresso verso il meglio; esso viene individuato nella partecipazione di aspirazioni alla rivoluzione francese, partecipazione che può avere come causa solamente una disposizione morale (*moralische Anlage*) nel genere umano.

<sup>741</sup> *Idee*, VIII 19 (tr. it., 31 s.).

<sup>742</sup> *Ivi*, VIII 18 (tr. it., 31).

essere intesa unicamente la fisicità o la sensibilità dell'uomo, bensì la sua intima costituzione, caratterizzata dalla compresenza dell'elemento sensibile-fenomenico e di quello razionale-noumenico. In questo senso, come vedremo successivamente, la destinazione umana appartiene a ciò che l'uomo è intimamente e rappresenta ciò senza cui egli non potrebbe esistere. Essa consiste nello sviluppo di caratteristiche naturali, di talenti e capacità fisiche, di una certa razionalità tecnica e della prudenza, ma si realizza solo nello sviluppo pieno della razionalità pratica, nella libertà morale. In quanto tale, il sommo bene non rientra nella naturalità umana ma in ciò che fa dell'essere naturale umano un cittadino del regno della libertà.

È bene notare che l'ottimismo kantiano appena descritto riguardo la natura umana e la sua destinazione non è un ottimismo ingenuo di stampo rousseauiano; esso convive piuttosto con la profonda consapevolezza del fatto che l'uomo è abitato da un'inestimabile tendenza al male (*Hang zum Bösen*), tendenza che non è presente nell'individuo per natura ma a causa di una sua scelta libera: la scelta di invertire l'ordine dei moventi e di seguire, nel determinarsi all'agire, le inclinazioni sensibili piuttosto che la legge morale.<sup>743</sup> Nonostante l'ammissione del male nell'uomo, Kant rifiuta di assumerne una concezione pessimistica, senza, con ciò, abbandonarsi a un ottimismo irrazionale. Egli fa propria una posizione che definirei di ottimismo realistico, secondo cui il progresso verso il bene è frutto di una scelta libera, che convive inevitabilmente con la possibilità che l'uomo svii dal cammino intrapreso. In ciò tuttavia non viene mai abbandonata la speranza certa di un cammino verso il bene. Ma procediamo con ordine; svilupperò questi elementi successivamente.

Il bene dunque appartiene alla costituzione umana come *disposizione*, cioè come *impronta*: ciascuno porta in sé l'impronta del bene e solo in virtù di essa è uomo. Tuttavia, l'individuo non è uomo in senso pieno finché non abbia fatto uso di tale disposizione e non l'abbia sviluppata. E qui si gioca la libertà umana: essere improntati al bene non significa esservi determinati, la destinazione indica una direzione non una determinazione (nonostante il termine tedesco *Bestimmung* significhi tanto “determinazione” quanto “destinazione”).<sup>744</sup> Sta dunque al soggetto morale scegliere se incamminarsi per quella via o sceglierne un'altra.

---

<sup>743</sup> *Relig.*, VI 28 – 32 (tr. it., 84 – 87).

<sup>744</sup> Brandt, *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, pp. 57 - 60, sottolinea che “la parola isolata «*Bestimmung*» è sottodeterminata, ha bisogno sempre di un contesto in cui venga fissato il significato

Il bene appartiene alla natura umana tuttavia anche come *promessa*. Da questo punto di vista la teleologia della morale kantiana si salda alla teleologia naturale sviluppata nella *Critica del giudizio* (1789), ma contenuta anche nell'*Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784), e negli scritti successivi *Sul detto comune: questo può essere giusto nella teoria, ma non vale per la prassi* (1793), *Per la pace perpetua* (1795), *Il conflitto delle facoltà* (1798). Non è mia intenzione analizzare in questa sede la concezione teleologica della natura di Kant, né indagare le numerose sfaccettature del suo rapporto con la teleologia morale, questioni di grande ampiezza e interesse, meritevoli di una trattazione a loro esclusivamente dedicata che non posso esporre in questa sede, pena il rischio, da un lato, di sviluppare l'argomento in modo superficiale, dall'altro, di perdere di vista l'obiettivo della presente analisi. Per questo, accennerò solamente ad alcuni aspetti della questione che mi sembrano rilevanti per la tesi che sto sostenendo.<sup>745</sup>

Nella *Critica del giudizio*, il filosofo di Königsberg ammette la possibilità di *pensare* alla natura fisica, *conoscibile* scientificamente solamente secondo un modello e leggi meccanici, come a un tutto ordinato secondo cause finali. La necessità di ammettere una tale possibilità deriva dall'esigenza inaggirabile della ragione di individuare un'intenzionalità, quando, nel suo uso empirico, cerca di spiegare gli organismi, ovverosia esseri viventi le cui parti svolgono il ruolo di causa ed effetto nei confronti delle altre parti e del tutto. Una tale ammissione non ha ricadute per il giudizio determinante, ma è valida *soggettivamente* per l'esercizio del giudizio riflettente, che *legge* la natura come un insieme di fini teleologicamente ordinati nei confronti di un fine ultimo (*letzter Zweck*), che è al tempo stesso fine definitivo (*Endzweck*), cioè un fine che possiede in sé la condizione della propria possibilità.

Fine ultimo e fine definitivo vengono identificati con l'uomo: in virtù della propria capacità di porsi fini, egli è *letzter Zweck*, ma è tale solo a condizione di essere fine definitivo, cioè di avere la capacità di dare a sé e alla natura una finalità indipendente dalla natura stessa.<sup>746</sup> Come *letzter Zweck* egli appartiene quindi alla natura, come

---

preciso.” Lo studioso infatti individua nel linguaggio kantiano diversi significati della parola a seconda che venga utilizzata riguardo ai fenomeni fisici, nella filosofia teoretica, in fisica e in matematica, o in ambito pratico.

<sup>745</sup> Riguardo al rapporto tra la concezione teleologica del mondo e la teleologia morale si consideri il testo di Dusing, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*.

<sup>746</sup> KU, V 430 s. (tr. it., 573 – 575).

*Endzweck* invece la trascende. Ciò che nell'uomo costituisce il fine ultimo della natura è la cultura, lo sviluppo dell'idoneità a ogni fine in generale, sviluppo cui la natura contribuisce attivamente; il fine definitivo non appartiene, invece, all'ordine naturale, bensì a quello noumenico e consiste nella realizzazione piena dell'umanità, nella destinazione dell'uomo, ed è ciò che solo lo sforzo umano può realizzare.<sup>747</sup>

Tale concezione della natura ha almeno due implicazioni non solo e non tanto per la sua interpretazione, ma per la morale. In primo luogo, essa è irrinunciabile per l'esistenza stessa dell'agire libero: poiché l'azione non è mai senza un fine e poiché la libertà umana consiste nel porsi determinati fini indipendentemente dall'ordine naturale, azione e libertà umane non sarebbero né compatibili con una realtà meccanicisticamente determinata, né realizzabili in essa. La loro possibilità è reale solo entro un ordine che ammetta, oltre a cause efficienti, anche cause finali.<sup>748</sup> In secondo luogo, Kant sostiene che la natura è pensabile come un sistema di fini che, non solo permette l'azione e la libertà umane, ma che è *finalisticamente orientato* all'uomo: lo sviluppo pieno della moralità e della libertà è concepibile, in questo senso, come ciò cui l'intera natura, come ordine teleologico, tende e in virtù della quale esiste. Come ha sottolineato Cavallar,<sup>749</sup> questo modo di concepire non deve essere confuso con l'antropocentrismo del diciottesimo secolo, poiché Kant esclude che l'esistenza e la felicità fisiche dell'uomo siano l'ultimo fine della natura: l'uomo è signore della natura perché capace di agire liberamente, indipendentemente dalle leggi naturali.<sup>750</sup> L'antropocentrismo kantiano è, in altri termini, relativo non all'uomo in quanto specie animale, ma all'uomo in quanto noumeno. Ciò significa che il fine definitivo della natura è al di fuori della natura

---

<sup>747</sup> Sulla distinzione tra fine ultimo e fine definitivo della natura si consideri l'analisi di F. Menegoni, *Finalità e destinazione morale nella Critica del giudizio di Kant*, Pubblicazioni di Verifiche, Trento 1988, pp. 119 – 153.

<sup>748</sup> Scrive infatti Kant nell'*Introduzione alla Critica del giudizio*: “Ora, sebbene si sia proprio appurato che esiste un abisso incolmabile tra il dominio del concetto della natura, il sensibile, e il dominio del concetto della libertà, il soprassensibile, tale che non è possibile alcun passaggio dall'uno all'altro (quindi mediante l'uso teoretico della ragione), proprio come se fossero mondi tanto diversi, di cui il primo non può avere alcun influsso sul secondo e questo tuttavia deve avere un influsso su quello: cioè il concetto di libertà deve conferire realtà effettiva nel mondo sensibile al fine assegnato dalle sue leggi e di conseguenza anche la natura deve poter essere pensata in modo che la legalità della sua forma si accordi per lo meno con la possibilità dei fini da realizzare in essa secondo leggi di libertà. Ma allora deve pur esserci un fondamento di unità di quel soprassensibile, che sta a fondamento della natura, con ciò che il concetto di libertà contiene dal punto di vista pratico” (KU, V 175 s.; tr. it., 21).

<sup>749</sup> Cavallar, *Pax kantiana*, pp. 272 s.

<sup>750</sup> KU, V 431 (tr. it., 575).

stessa.<sup>751</sup> Questo aspetto possiede, comunque, importanti e problematiche implicazioni per la concezione della storia kantiana e per la comprensione del rapporto tra libertà e natura nella storia; di ciò mi occuperò successivamente, per ora basti averlo messo in evidenza. Torniamo ora alla questione che ha dato origine a questa breve digressione: la destinazione umana e la sua appartenenza all'uomo come promessa.

In base alla struttura teleologica della natura tutte le disposizioni che un essere possiede per natura devono venire sviluppate,<sup>752</sup> poiché la disposizione specifica dell'uomo è quella al bene (disposizione che dal punto di vista kantiano coincide con lo sviluppo della razionalità) tale disposizione, come tutte le altre, si realizzerà, e ciò è promesso e garantito dallo stesso ordine teleologico naturale. Tuttavia, l'uomo è l'unico tra gli esseri viventi le cui disposizioni naturali non possono svilupparsi nell'individuo, ma nel genere: solamente il genere umano nel suo intero è in grado di giungere alla propria destinazione.<sup>753</sup> Lo sviluppo della determinazione al bene, lo sviluppo della razionalità pratica umana, è uno sforzo che necessita quindi di tentativi e di un esercizio che superano le capacità del singolo sia da un punto di vista *fisico*, perché richiede impegno da parte di tutto il genere umano,<sup>754</sup> sia da un punto di vista *temporale*, perché può realizzarsi solamente attraverso l'avvicendarsi di una serie indeterminabile di generazioni. Il sommo bene è quindi l'oggetto di un impegno *universale*.

---

<sup>751</sup> Cfr. S. Landucci, *La "Critica della ragion pratica" di Kant. Introduzione alla lettura*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1993, p. 137.

<sup>752</sup> Scrive infatti Kant: "Un organo che non sia utilizzato, un'organizzazione che non raggiunga il suo fine, è una contraddizione nella dottrina teleologica della natura. Se infatti ci allontaniamo da tale principio non abbiamo più una natura secondo leggi, ma una natura che gioca senza scopo; e la sconfortante accidentalità prende il posto del filo conduttore della ragione" (*Idee*, VIII 18; tr. it., 30 s.).

<sup>753</sup> Questo aspetto dell'uomo viene messo in evidenza in numerosi testi kantiani. Nell'*Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* la seconda tesi sostiene che: "Nell'uomo (in quanto unica creatura razionale sulla terra) quelle disposizioni naturali che sono finalizzate all'uso della sua ragione si sviluppano completamente nel genere, non nell'individuo" (*Idee*, VIII 18; tr. it., 31). Nell'*Antropologia* troviamo queste parole: "anzitutto bisogna osservare che in tutti gli altri animali abbandonati a se stessi l'individuo raggiunge in se stesso la propria destinazione, mentre l'uomo non la raggiunge che nella specie; quindi il genere umano può tendere verso la propria destinazione solo attraverso il progredire di una serie innumerevole di generazioni" (*Anthr.*, VII 324; tr. it. 747). Sulla stessa linea nella *Pedagogia* si può leggere: "Vi sono numerosi germi nell'umanità e spetta a noi svolgere proporzionalmente le nostre disposizioni naturali e dar all'umanità tutto il proprio dispiegamento affinché essa raggiunga il suo fine [cfr. originale tedesco: *ihre Bestimmung* (la sua destinazione)]. Gli animali assolvono il loro compito spontaneamente, senza conoscerlo. L'uomo è obbligato a cercar di raggiungere la propria destinazione [cfr. originale tedesco: *ihre Bestimmung*] ciò che non può fare se prima non ne ha un'idea. Per l'individuo è assolutamente impossibile il raggiungimento della sua destinazione. [...] non il singolo uomo, ma il genere umano deve giungerci" (*Päd.*, IX 445; tr. it., 8).

<sup>754</sup> *Idee*, VIII 18 s. (tr. it., 31).

Lo sviluppo della disposizione al bene consiste in un processo educativo che si compone di quattro momenti:

1. *Disciplina*, che richiede un esercizio di dominio sull'animalità umana, in modo che essa non danneggi l'umanità nell'uomo privato e nell'uomo sociale.<sup>755</sup> Nella *Critica del giudizio* la disciplina viene qualificata come negativa e identificata con la “liberazione della volontà dal dispotismo delle bramosie, da cui siamo resi incapaci di scegliere da noi.”<sup>756</sup>
2. *Cultura*, consistente nell'insegnamento e finalizzata a sviluppare l'abilità, cioè l'idoneità a qualsiasi fine in generale.<sup>757</sup>
3. *Civilizzazione*, particolare tipo di cultura volta allo sviluppo della prudenza, al fatto che l'uomo assuma determinati costumi, sia amato e abbia influenza nella società.<sup>758</sup>
4. *Moralizzazione*, che consiste in un affinamento dell'abilità e della prudenza: nello sviluppo di una *Gesinnung* in grado di scegliere fini buoni.<sup>759</sup>

Questo tipo di processo rappresenta l'unico modo in cui l'uomo è in grado di diventare uomo, cioè di giungere alla propria destinazione. Esso si gioca contemporaneamente su due livelli: da un lato investe il singolo che deve essere educato dagli altri suoi simili e deve impegnarsi per il proprio miglioramento, *come se* tutto dipendesse unicamente dalle proprie capacità; in questo senso tale processo consiste nell'educazione dell'individuo allo sviluppo della propria razionalità tecnica (nella cultura), pragmatica (con la civilizzazione) e pratica (nella moralizzazione) e alle leggi del diritto e dell'etica. Questo è il compito della pedagogia morale. Dall'altro, tuttavia, gli sforzi del singolo non bastano, se rimangono isolati, né per il proprio miglioramento né per il miglioramento della specie, perché

“come lo stato di natura giuridico è uno stato di guerra di tutti contro tutti, così lo stato di natura etico è uno stato di incessante ostilità contro il buon principio, che si trova in ogni uomo, da parte del cattivo principio che si trova parimenti in tutti gli uomini, i quali si corrompono vicendevolmente

<sup>755</sup> *Päd.*, IX 449 (tr. it., 13 s.).

<sup>756</sup> KU, V 432 (tr. it., 577 – 579).

<sup>757</sup> *Päd.*, IX 449 (tr. it., 14).

<sup>758</sup> *Ivi*, IX 450 (tr. it., 14).

<sup>759</sup> *Ibidem*. Per una trattazione chiara di questi concetti rimando a G. Funke, *Kants Stichwort für unsere Aufgabe: Disziplinieren, Kultivieren, Zivilisieren, Moralisieren*, in *Akten des 4. Internationalen Kant – Kongress*, hrsg. von G. Funke, Walter de Gruyter, Berlin – New York 1975, pp. 1 – 25.

la loro disposizione morale, ed anzi, nonostante la buona volontà di ciascuno particolare, per la mancanza di un principio di unione, si allontanano, a causa delle loro discordie, come se fossero strumenti del male, dal loro fine comune, il bene, e si mettono reciprocamente in pericolo di ricadere sotto il dominio del cattivo principio. Or, come lo stato di libertà esteriore anarchica (brutale) e l'indipendenza da ogni legge coercitiva è uno stato di ingiustizia e di guerra di tutti contro tutti, dal quale l'uomo deve uscire per formare una società politica e civile, così lo stato di natura etico è uno stato di ostilità reciproche pubbliche contro i principi della virtù e uno stato di interna immoralità, dal quale l'uomo naturale deve cercare di uscire il più presto possibile.”<sup>760</sup>

Sia in ambito etico che in ambito giuridico gli sforzi dei singoli rischiano di venire vanificati dall'azione contraria degli altri individui. Per questo è necessaria non solo l'educazione universale dei singoli, ma che l'educazione dei singoli rientri in un processo di universale educazione, tramite cui il genere umano, nel suo *intero*, come universalità *collettiva* non semplicemente *distributiva*, venga educato al bene. Proprio dell'educazione del genere umano come universalità collettiva desidero occuparmi in questo lavoro. Essa avviene attraverso la progressiva costituzione di una comunità civile universale e la fondazione di una repubblica morale nella quale la legge viene compiuta *pubblicamente* a motivo della legge stessa.

A ciò corrisponde lo sviluppo morale del genere umano nel suo intero attraverso la disciplina, la cultura, la civilizzazione e la moralizzazione. Così la destinazione dell'uomo, il sommo bene, non ha una valenza esclusivamente individuale, ma si configura come “un sistema organizzato del mondo intero”.<sup>761</sup> Il progresso verso la destinazione avviene e è documentato, in parte, dalla storia, unica in grado di

---

<sup>760</sup> *Relig.*, VI 97 (tr. it., 135 s.).

<sup>761</sup> Y. Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton University Press, Princeton - New Jersey 1980, sottolinea un certo cambiamento nella concezione kantiana del sommo bene tra la seconda *Critica* e gli scritti di politica e storia del filosofo di Königsberg. Mentre infatti nella *Critica della ragion pratica* il sommo bene è presentato come oggetto dell'impegno morale individuale, negli altri scritti “il dovere non è più ristretto alla coltivazione della personalità del singolo, ma è esteso alla promozione di un mondo morale, mentre la speranza non si riferisce più alla felicità personale, ma alla realizzazione completa di questo mondo morale” (pp. 98 s.).

testimoniare la direzione assunta dalle azioni libere umane,<sup>762</sup> e garantito dalla costituzione teleologica della natura e dalla provvidenza divina, in un intreccio che permette ciò che altrimenti “si rimpiccolisce di molto tra le mani dell’uomo.” “Come infatti si può sperare di fare da un legno così storto travi perfettamente diritte?”<sup>763</sup> Procediamo quindi ad analizzare la concezione kantiana della storia.

---

<sup>762</sup> *Idee*, VIII 17 (tr. it., 29) e *Streit*, VII 79 (tr. it., 282).

<sup>763</sup> *Relig.*, VI 100 (tr. it., 138).

#### 4. La concezione kantiana della storia

La filosofia della storia kantiana costituisce un ambito che offre a una ricerca sulla speculazione morale del filosofo di Königsberg la possibilità di acquisire profondità, spessore e completezza. Esso possiede anche dimensioni molto vaste e solleva problematiche di vario genere che talvolta spingono a interrogarsi sul senso della morale kantiana e la cui comprensione richiede l'impiego dei risultati della filosofia critica; mi riferisco, tra le tante, in particolare alle questioni legate al rapporto tra natura e libertà, a quello tra imperativi categorici e imperativi ipotetici in ambito politico, al ruolo della provvidenza nel percorso umano verso la moralizzazione, alla prospettiva chiliastica della morale kantiana, tutte tematiche che necessiterebbero di lavori di analisi dedicati solamente a esse e che qui non posso condurre. Perché allora decidere di occuparsi della storia kantiana in una sede che non ne permette un'analisi completa?

L'analisi del rapporto tra etica e diritto non può prescindere dalla considerazione della storia: è una delle tappe fondamentali di un rapporto che nasce nella speculazione critica, si struttura nella *Metafisica dei costumi* e si concretizza nella dimensione comunitaria della repubblica civile e morale in vista della realizzazione della *Bestimmung des Menschen*. In tale prospettiva la filosofia della storia viene concepita da Kant come *filosofia della storia morale*, dimensione in cui la filosofia politica, come esercizio della *Dottrina del diritto (ausübende Rechtslehre)*,<sup>764</sup> svolge un ruolo di rilievo. Poiché, quindi, a mio parere, decidere di non occuparsi della storia priverebbe l'analisi di completezza, ho scelto di non lasciare da parte questo aspetto della speculazione morale kantiana, ma di occuparmene, consapevole tuttavia di non poter analizzare tutte le questioni legate a essa.

Il mio obiettivo non è quello di considerare lo sviluppo della concezione storica kantiana, ma di individuare il *senso* della storia in relazione alla tematica che ha guidato la mia analisi. Per questo non considererò le singole opere di filosofia della storia nel loro rapporto cronologico, ma gli elementi comuni a esse come un bagaglio unico per l'analisi. Certo, dovrò considerare questioni fondamentali, soprattutto il sopra citato problema riguardo al rapporto tra libertà e natura, che, lo ripeto, potrebbe essere affrontato in un contesto dedicato esclusivamente a esso e indagato secondo

---

<sup>764</sup> ZeF, VIII 370 (tr. it., 188).

numerossissime sfaccettature, ma non è questa la sede opportuna per farlo. In rapporto a tale questione, come in rapporto ad altre, il mio interesse è stato quello di comprenderne il significato, mettendo a nudo il punto di vista dal quale ha origine la riflessione attraverso gli strumenti offerti da Kant stesso nella propria speculazione e con l’ausilio fondamentale dei risultati della filosofia critica

L’analisi è stata suddivisa in due parti: la prima considererà il punto di vista della storia kantiana, il suo inizio, il suo svolgimento e i ruoli giocati rispettivamente dalla natura e dalla libertà; la seconda si concentrerà sul fine della storia, sulla sua struttura chiliastica e sull’indagine sul rapporto tra chiliismo filosofico e teologico.

#### **4. a. Inizio e svolgimento della storia umana**

Il filosofo di Königsberg qualifica in maniera chiara il proprio interesse per la storia prendendo le distanze da una mera narrazione di eventi naturali<sup>765</sup> e concentrandosi sull’analisi delle azioni umane intese, come espresso nell’*Idea per una storia universale da un punto di vista cosmopolitico*, come “fenomeni della libertà del volere”<sup>766</sup>. Il particolare angolo visuale assunto emerge anche dalla domanda rivolta agli eventi storici, quella di rivelare, cioè, quale sia l’andamento, la direzione che hanno le azioni umane, se siano rivolte al meglio o al peggio, in altri termini, se sia possibile individuare attraverso la loro osservazione un miglioramento o un peggioramento morale negli uomini.<sup>767</sup> La filosofia della storia kantiana si presenta pertanto come analisi dei *fenomeni morali* e, quindi, come *filosofia della storia morale*. Data tale impostazione essa non dovrebbe quindi discostarsi dai principi e dagli imperativi della riflessione morale kantiana, ma costituirne la controparte *empirica*, la dimensione nella quale si dovrebbero collocare gli effetti della determinazione ad agire della volontà da parte della legge morale.<sup>768</sup>

---

<sup>765</sup> *Streit*, VII 79 (tr. it., 282).

<sup>766</sup> *Idee*, VIII 17 (tr. it., 29).

<sup>767</sup> *Ivi*, VIII 17 s. (tr. it., 29 s.), *Gemeinspruch*, VIII 307 – 312 (tr. it., 153 – 158) e *Streit*, VII 79 (tr. it., 282).

<sup>768</sup> Sulla stessa linea interpretativa si trovano Cavallar, *Pax kantiana*; E. von Sydow, *Der Gedanke des Ideal-Reichs bei Kant*, in *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, hrsg. von Z. Batscha, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976, pp. 379 – 389.

Penso sia cruciale, ai fini di una comprensione lucida di tale prospettiva, soffermarsi sull'oggetto di analisi della filosofia della storia kantiana: la filosofia della storia è morale perché indaga i *fenomeni morali*. Nel capitolo precedente è stata considerata la struttura kantiana dell'azione, che si articola, lo ripeto brevemente, in azione interna ed esterna, la prima consistente nell'assunzione da parte del soggetto di un principio soggettivo in base a cui agire, la seconda nell'atto vero e proprio osservabile fenomenicamente.<sup>769</sup> L'azione interna rientra nell'ambito della libertà interna ed è regolata dai principi etici, che ordinano al soggetto di agire a motivo del dovere (moralità), quella esterna riguarda invece la libertà esterna, regolata dai principi giuridici, per i quali è rilevante unicamente che l'agire sia conforme alla "lettera" dei loro comandi (legalità). Solamente quest'ultimo tipo di azione è verificabile e giudicabile da un osservatore esterno e costituisce l'oggetto di una possibile indagine storica, mentre il primo tipo di azione rimane nascosto persino allo stesso soggetto morale.

La filosofia della storia kantiana, pertanto, come indagine sui *fenomeni morali*, non pretende di verificare un possibile miglioramento o peggioramento della moralità delle azioni umane,<sup>770</sup> ma desidera considerare l'andamento della loro legalità, cioè della loro conformità alla "lettera" della legge morale, in particolar modo alla "lettera" dei principi giuridici, in quanto leggi per le azioni esterne. La storia non fa che testimoniare, dunque, il processo di affermazione e di *concretizzazione* del diritto in ambito statale, internazionale e cosmopolitico. Poiché Kant definisce la pratica politica come ciò che applica il diritto alla realtà, la filosofia della storia kantiana si presenta quindi come filosofia della storia politica.

In secondo luogo, in quanto *fenomeni* le azioni si verificano in ambito naturale e sono soggette, come tutto ciò che è oggetto d'esperienza, alle leggi meccaniche che determinano gli eventi empirici. Esse sono quindi guidate da impulsi, stimoli,

---

<sup>769</sup> Cfr. *Ibi*, II Capitolo, Considerazioni preliminari § b., pp. 125 – 132.

<sup>770</sup> Scrive infatti Kant ne *Il conflitto delle facoltà*: "Non una quantità sempre crescente di moralità nell'intenzione, ma un *aumento dei prodotti della sua legalità* in azioni conformi al dovere, qualunque sia il movente da cui sono provocate; cioè solo negli atti buoni degli uomini che risulteranno sempre più numerosi e migliori, quindi *nei fenomeni della condizione morale* del genere umano, potrà essere posto il profitto (il risultato) della sua modificazione verso il meglio. Infatti noi *abbiamo solo dati empirici* (esperienze), su cui fondare questa predizione: cioè possiamo fondarla sulla causa fisica delle nostre azioni, in quanto accadono e sono dunque esse stesse fenomeni, non sulla causa morale, che contiene il concetto del dovere di ciò che dovrebbe accadere, concetto che può essere stabilito solo in modo puro, a priori" (*Streit*, VII 91; tr. it., 291 s., corsivo mio).

inclinazioni che non sono interamente sotto il controllo dell'uomo e a cui esso partecipa inconsciamente.

I fenomeni della libertà studiati dalla storia si inseriscono quindi tra libertà morale e necessità naturale: esse sono espressione di una determinazione libera secondo cause finali, qual è appunto quella delle leggi morali, ma al tempo stesso fanno parte del regno dell'esperienza, regolato da leggi di natura (*Naturgesetze*) che determinano meccanicamente secondo un principio di causalità efficiente. Le azioni morali, pertanto, sono soggette contemporaneamente a due causalità eterogenee e antinomiche, se considerate dalla particolarità dei loro punti di vista, com'è testimoniato dall'antinomia della libertà della *Critica della ragion pura*.<sup>771</sup> Poiché tuttavia “il concetto di libertà deve conferire realtà effettiva nel mondo sensibile al fine assegnato dalle sue leggi”,<sup>772</sup> la loro indagine porta in sé la medesima esigenza espressa nell'introduzione della terza *Critica*, quella, cioè, di trovare un fondamento comune che permetta di pensare libertà e natura in accordo tra loro, in modo che la libertà possa avere effetti sul mondo naturale, senza che quest'ultimo li contrasti.<sup>773</sup>

Nella *Critica del giudizio*, tale fondamento viene individuato nei concetti di fine e di finalità della natura, concetti a priori che “hanno la propria origine esclusivamente nella forza riflettente del giudizio.”<sup>774</sup> Ponendosi sullo stretto crinale tra libertà e natura, la storia richiede quindi l'intervento del giudizio riflettente teleologico, *reflektierende Urteilskraft* che proprio nella filosofia della storia trova uno dei suoi più significativi ambiti di impiego.<sup>775</sup> Tale osservazione è di fondamentale importanza, come metterò in luce successivamente, per la considerazione tra libertà e natura all'interno della storia kantiana.

Fatte queste considerazioni preliminari, passiamo ora ad analizzare la struttura assunta dalla storia nel pensiero kantiano. Come già ampiamente anticipato, Kant ha una concezione storica ottimistica (ma al tempo stesso realistica) secondo cui l'insieme

<sup>771</sup> KrV, A 444 – 451/B 472 – 479 (tr. it., 677 – 685).

<sup>772</sup> KU, V 175 s. (tr. it., 21).

<sup>773</sup> *Ivi*, V 176 (tr. it., 23).

<sup>774</sup> *Ivi*, V 180 s. (tr. it., 29 – 31).

<sup>775</sup> Anche Cavallar, *Pax kantiana*, p. 268, sottolinea la dipendenza della filosofia della storia kantiana dalle premesse della teleologia morale con queste parole: “[Kant] sviluppa [la storia] nell'ambito di una teoria della cultura come “fine ultimo della natura”, che deve chiudere il divario tra libertà e natura. La necessità di ammettere che i fini morali dovrebbero essere realizzati nel mondo, è solo una necessità morale. La teleologia morale chiede se e come i fini morali siano possibili nel mondo. Per questo la natura stessa nella sua varietà empirica deve essere finalistica: la teleologia morale pretende una teleologia naturale.”

degli eventi che si susseguono nel tempo testimoniano lo sviluppo della libertà del genere umano dal male verso il bene. L'inizio della storia, così com'è presentato nell'*Inizio congetturale della storia degli uomini*, coincide con un atto libero, con una prima forma di distaccamento da parte dell'uomo dal proprio istinto naturale animale (distaccamento che interessa dapprima l'istinto alla nutrizione, poi quello sessuale, infine quello di godere del momento attuale della vita) e con il primo tentativo di “divenire consapevole della propria ragione come di una facoltà che può estendersi oltre i limiti entro i quali sono costretti tutti gli animali.”<sup>776</sup> Tale inizio rappresenta il passaggio dalla condizione animale a quella umana, “dalla tutela della natura allo stato di libertà”,<sup>777</sup> passaggio che coincide, tuttavia, dal punto di vista morale, con un atto malvagio.

La storia della libertà ha origine dunque dal male morale,<sup>778</sup> male che è nella prospettiva kantiana, penso non guasti ripeterlo, prodotto della scelta libera umana.<sup>779</sup> Il suo svolgimento è costituito da un costante tentativo di superare tale male, per giungere, infine, alla perfezione assoluta del genere umano nell'uso della propria libertà. In questo processo di automiglioramento il negativo gioca un ruolo di fondamentale importanza poiché, non solo dà origine alla storia della libertà, ma funge da propulsore del miglioramento stesso: l'insocievole socievolezza (*ungesellige Geselligkeit*) - la tendenza umana a isolarsi dai propri simili e al tempo stesso ad associarvisi<sup>780</sup> -, le bramosie umane di gloria (*Ehrsucht*), di dominio (*Herrschsucht*) e di possesso (*Habsucht*),<sup>781</sup> la competizione con i propri simili e la guerra,<sup>782</sup> che ha origine da tutto ciò, da un lato catalizzano il perfezionamento dell'abilità, del talento e del gusto dei singoli e del

<sup>776</sup> *Muth. Anf.*, VIII 109 s. (tr. it., 103 s.). In questo modo il filosofo di Königsberg interpreta infatti il peccato originale.

<sup>777</sup> *Ivi*, VIII 115 (tr. it., 109).

<sup>778</sup> “La storia della natura inizia dunque col bene, perché è opera di Dio; la storia della libertà dal male, poiché è opera dell'uomo”, così si esprime Kant in *Muth. Anf.*, VIII 15 (tr. it., 109).

<sup>779</sup> “La proposizione: l'uomo è cattivo, non può significare altro [...] se non che l'uomo è consapevole della legge morale e, tuttavia, ha accolto nella sua massima di allontanarsi (occasionalmente) da tale legge. Dire che vale per natura, significa che ciò vale per tutta la specie umana: non già nel senso che tale qualità si possa dedurre dal concetto della specie umana (dal concetto di uomo in generale), giacché allora sarebbe necessaria; ma nel senso che l'uomo, così come lo si conosce per esperienza, non può essere giudicato diversamente, o nel senso che si può presupporre la tendenza al male in ogni uomo”. Poiché tale tendenza non è tuttavia una disposizione naturale, dal punto di vista kantiano, ma qualcosa di cui l'uomo è colpevole, esso viene chiamato “male radicale e innato nella natura (ma del quale nondimeno noi stessi siamo la causa)” (*Relig.*, VI 32 s; tr. it., 87).

<sup>780</sup> *Idee*, VIII 20 – 22 (tr. it., 33 s.).

<sup>781</sup> *Ibidem* e KU, V 432 s. (tr. it., 577 – 579).

<sup>782</sup> KU, V 432 s. (tr. it., 577 – 579), *Gemeinspruch*, VIII 307 – 313 (tr. it., 153 – 158), ZeF, VIII 363 – 368 (tr. it., 181 – 188), *Streit*, VII 93 (tr. it., 292).

genere umano in generale; dall’altro sono ciò tramite cui progressivamente dapprima gli uomini, poi gli stati formano società civili in grado di garantire a ciascuno la propria libertà e la facoltà di perseguire i propri fini, senza venire minacciato o ostacolato dalla libertà altrui, e dove viene sviluppata al massimo grado la cultura.

Senza il male, quindi, l’uomo non potrebbe condurre una vita libera, giungere alla propria destinazione, né sviluppare le proprie disposizioni naturali. Ciò non implica però una valutazione positiva del male e, più specificatamente, della guerra; quest’ultima viene anzi definita come il più grosso ostacolo per la moralità<sup>783</sup> e viene rifiutata con forza dal filosofo di Königsberg. Contro di essa viene eretto infatti “il voto inappellabile” della ragione morale-pratica: “Non ci deve essere alcuna guerra (*es soll kein Krieg sein*).”<sup>784</sup> La presenza del male nella storia umana si configura pertanto come paradossale: da un lato è ciò da cui la libertà umana è chiamata ad allontanarsi, dall’altro è ciò che chiama l’uomo alla libertà e l’elemento tramite cui la libertà umana si realizza.

Un aspetto di ulteriore paradossalità del male risiede nel fatto che Kant lo presenta come lo strumento in mano alla natura per favorire, anzi, per *produrre da sé* ciò che l’uomo dovrebbe fare secondo le leggi delle libertà, ma che non fa:

“L’uomo vuole concordia, ma la natura *conosce* meglio ciò che è buono per il suo genere: essa vuole discordia. Egli vuol vivere comodo e contento; ma la natura *vuole* che egli debba gettarsi dall’indolenza e da un’inerte contentezza nel lavoro e nelle fatiche, in modo da trovare invece anche il mezzo per trarsi felicemente fuori, di nuovo anche da queste ultime. Gli impulsi naturali a fare tutto ciò, le fonti dell’insocievolezza e dell’universale resistenza, da cui vengono tanti mai, rivelano così l’ordinamento di un *saggio creatore*; e non, invece, la mano di uno spirito maligno che si sia intromesso nella sua divina costruzione o che, per invidia, l’abbia mandata in rovina.”<sup>785</sup>

---

<sup>783</sup> *Streit*, VII 93 (tr. it., 292).

<sup>784</sup> MS, VI 354 (*cfr.* 193).

<sup>785</sup> *Idee*, VIII 21 s. (tr. it., 34), corsivi miei.

“*fata volentem ducunt, nolentem trahunt.*”<sup>786</sup>

“la guerra è un tentativo *non intenzionale* (suscitato da passioni sfrenate) *degli uomini*, ma anche un tentativo, più profondamente nascosto, forse *intenzionale della saggezza suprema*, se non di istituire, quanto meno di preparare la legalità, congiunta con la libertà degli stati, e quindi l’unità di un sistema moralmente fondato”.<sup>787</sup>

In questa concezione sembra che le sorti del miglioramento del genere umano siano interamente guidate della natura. Persino lo stato viene concepito come effetto del prodotto naturale: esso è infatti “la condizione formale sotto la quale soltanto la natura può raggiungere questo suo intento finale” cioè la cultura del genere umano. La natura, per realizzare il proprio fine ultimo, spinge l’uomo mediante la guerra alla costituzione di tale società civile.<sup>788</sup> Lo stato appare quindi come prodotto del determinismo naturale, come una realtà nella quale è in opera non una razionalità pratica, ma una razionalità di carattere tecnico-pragmatico tramite cui, da un lato vengono sviluppate le abilità individuali e collettive, dall’altro la collettività stessa viene governata.

Un’impostazione di questo genere presenta però difficoltà notevoli: in primo luogo, Kant sembra in questo modo intrappolare la libertà proprio lì dove invece essa dovrebbe esprimersi, nella storia. Tutta la sua speculazione morale si fonda infatti sul principio di autodeterminazione del soggetto e, in particolare, nel diritto viene difeso tale principio contro un governo paternalistico,

“dove i sudditi, come figli minorenni, che non sanno decidere cosa sia loro veramente utile e dannoso, siano costretti a comportarsi in modo puramente passivo, così da dover aspettare solamente dai giudizi dello stato

---

<sup>786</sup> ZeF, VIII 365 (tr. it., 184).

<sup>787</sup> KU, V 433 (tr. it., 579).

<sup>788</sup> *Ivi*, V 432 (tr. it., 577 – 579), corsivo mio. Scrive Kant nell’*Idea*: “solo in un tale recinto, qual è l’unificazione civile, queste medesime inclinazioni producono un migliore effetto: al modo in cui gli alberi in un bosco crescono forti e diritti proprio perché ognuno di essi tenta di togliere all’altro aria e sole costringendosi a vicenda a cercare sopra di sé; mentre quelli che in libertà e separati dagli altri, gettano i germogli a loro piacere, crescono deformi, obliqui e ritorti. Ogni cultura ed arte che adorni l’umanità, l’ordine sociale più bello, sono frutti dell’insocievolessa, che è costretta da se stessa a disciplinarsi e dunque, attraverso un’arte forzata, a sviluppare compiutamente i germi della natura” (*Idee*, VIII 22; tr. it., 35).

come debbano essere felici, e quando questi pure lo conceda loro, solo dalla sua bontà”.<sup>789</sup>

All’interno della storia, invece, sembra valere un principio diverso. Il genere umano, figlio capriccioso e recalcitrante, come un minorenne è spinto dalla natura a compiere atti e azioni che dovrebbe compiere liberamente, ma che di fatto non fa. Di tali azioni egli non capisce il significato, che è invece nascosto in un piano segreto della natura. Ma ciò sembra implicare dal punto di vista kantiano “il massimo dispotismo pensabile (la costituzione che toglie ogni libertà ai sudditi, che perciò non hanno affatto diritti)”,<sup>790</sup> e poiché ciò che la natura produce servendosi del male è la libertà umana, il genere umano sembra essere paradossalmente *costretto alla libertà*.<sup>791</sup>

In secondo luogo, la comprensione stessa della società civile e delle leggi giuridiche sembra venire compromessa all’interno di un’impostazione di questo genere. Mi spiego: se lo stato è la somma condizione formale affinché la natura sviluppi al massimo grado la facoltà umana di porsi dei fini, se è prodotto dal meccanismo naturale e se al suo interno agisce la razionalità tecnico-pragmatica, non quella pratica, sembra lecito pensare che i doveri di diritto siano imperativi ipotetici, dell’arte e della prudenza, non imperativi categorici, come ho sostenuto nel corso di questo lavoro. Il determinismo naturale e il principio di autodeterminazione sembrano quindi incompatibili tra loro nei numerosi testi kantiani di carattere storico.

Se, certo, non è facile sciogliere tali difficoltà attraverso una prima lettura dei testi kantiani, che non segnalano alcuna contraddizione tra la qualificazione della storia umana come storia di libertà e l’identificazione della natura con ciò che produce il fine della storia anche contro la volontà umana, sono del parere che la contraddizione tra determinismo naturale e autodeterminazione umana non sia che un’apparenza. Per coglierla è opportuno in primo luogo ritornare a considerare attentamente il punto di vista della storia: essa concentra la propria attenzione sulle azioni umane in quanto *fenomeni morali*, cioè come effetti concreti nel mondo sensibile della determinazione della volontà da parte della legge morale. A essi lo sguardo del filosofo della storia

<sup>789</sup> *Gemeinspruch*, VIII 290 s. (tr. it., 138) e anche MS, VI 316 s. (cfr. 146 s.).

<sup>790</sup> *Gemeinspruch*, VIII 291 (tr. it., 138).

<sup>791</sup> Cfr. A. Pinzani, *Costretti alla libertà? Sulla filosofia della storia kantiana e sul concetto di autonomia in esso implicito*, in M. Moneti Codignola e A. Pinzani *Diritto, politica e moralità in Kant*, Bruno Mondadori, Milano 2004, pp. 37 – 49.

chiede di *pronosticare a priori* l'andamento del futuro morale del genere umano, di leggere gli eventi, cioè, in modo da rivelare se gli uomini siano incamminati verso il meglio oppure no.

*Pronosticare* non *predire*, questa è una differenza fondamentale per comprendere la concezione storica kantiana: il pronostico e la predizione consistono nell'analogia attività di pronunciarsi sull'andamento degli eventi futuri, ma, mentre la predizione viene condotta secondo “leggi di natura conosciute (come per le eclissi solari e lunari)”, il pronostico storico viene condotto in base alle leggi morali.<sup>792</sup> Così, la predizione fa parte ed è frutto di una scienza teoretica certa, il pronostico invece non si può appoggiare direttamente sull'esperienza, ma può solamente individuare in essa degli eventi che testimonino la direzione del cammino del genere umano.<sup>793</sup> La filosofia della storia, come *storia pronosticante*, non è quindi condotta dal giudizio determinante scientifico, che sussume il particolare sotto l'universale, ma da quello riflettente, che, dal particolare dei fenomeni della libertà, cerca di derivare l'universale della loro direzione.

Essa, quindi, occupandosi della storia della libertà, non si propone come conoscenza scientifica e neppure potrebbe legittimamente farlo, perché una tale pretesa implicherebbe il superamento, da parte della ragione, dei confini tra l'ambito fenomenico e quello noumenico, tra la sfera del conoscibile e quella del pensabile. La filosofia della storia, pertanto, desidera *pensare* il futuro umano, non *conoscerlo*. Da questo punto di vista, la conflittualità tra determinismo naturale e autodeterminazione libera si dissolve: il giudizio riflettente può ben pensare senza contraddirsi che una serie di eventi sia determinata dalle leggi meccaniche fenomeniche e al tempo stesso da una causalità di altro genere. La conflittualità rimane invece solo per un'indagine storica che pretenda di conoscere scientificamente; ma così facendo, essa non fa che avvilupparsi in antinomie dalle quali non c'è altra via di uscita se non distinguendo i due piani della realtà, noumenico e fenomenico, e circoscrivendo la propria pretesa di conoscenza a quello fenomenico: l'unica via d'uscita è, quindi, quella di eliminare la stessa pretesa di un'indagine storica scientifica. Per considerare la storia dei fenomeni della libertà è quindi necessario mettere da parte il giudizio determinate e servirsi del giudizio

---

<sup>792</sup> *Streit*, VII 79 (tr. it., 223).

<sup>793</sup> *Ivi*, VII 83 s. (tr. it., 282).

riflettente.<sup>794</sup> Questa mi sembra la prospettiva assunta da Kant nell'accingersi a considerare la storia del genere umano, prospettiva che si rivela pienamente in accordo con i risultati della filosofia critica.<sup>795</sup>

Tenere a mente questo punto di vista è di fondamentale importanza per comprendere il rapporto tra libertà e natura. Come già anticipato precedentemente, la storia di cui si occupa il filosofo di Königsberg è costituita dall'insieme delle manifestazioni fenomeniche della libertà umana e si colloca nell'intersezione tra legislazione naturale e legislazione morale. Tale intersezione è possibile grazie all'esistenza di un fondamento comune tra il mondo fenomenico e quello noumenico, grazie, cioè, al concetto di fine, o meglio di finalità, in base a cui il giudizio riflettente permette di pensare i fenomeni naturali in accordo con la causalità della libertà.

Attraverso questo concetto la natura, che procede secondo leggi meccaniche, è *rappresentabile* come un sistema di fini teleologicamente orientato a un fine ultimo - l'uomo, unico essere capace di dare a se stesso e alla natura fini indipendenti da quelli naturali – in vista del quale si adopera con tutte le proprie forze.<sup>796</sup> *Da questo angolo*

---

<sup>794</sup> M. Mori, *Conoscenza e mondo storico in Kant*, in *Etica e mondo in Kant*, a cura di L. Fonnesu, Il Mulino, Bologna 2008, pp. 273 – 295, ha analizzato la compresenza di tre forme di conoscenza nel sapere storico kantiano: regolativa, costitutiva ed etico-normativa. Prese di per sé queste forme non sono in grado di fornire una garanzia al progresso storico: “la conoscenza costitutiva è certa, ma non va al di là dell’esperienza possibile; al contrario quella regolativa investe la totalità, ma non ha valore determinante; quella etica esprime una dimensione esclusivamente normativa ancorché assoluta. L’indicazione sull’orientamento della storia può invece essere ottenuta dalla sinergia delle tre forme di sapere, che trovano ora il loro reale punto di coesione” (p. 287). A conclusione della sua analisi, Mori sostiene che “solo nella dimensione del mondo, che è il luogo della direzione della storia, si può trovare, seppur in frammenti di esperienza, quella garanzia del progresso che l’etica comanda e la ragione teleologica prefigura. Anche se a sua volta la conoscenza empirica, sempre limitata ad una piccola porzione della realtà, non può cogliere nulla della direzione complessiva del processo storico senza l’ausilio del giudizio morale, che dice come la storia deve essere, e del giudizio teleologico, che dice come la storia nel suo insieme può essere. Parafrasando Kant stesso, se si considera separatamente la funzione che svolgono nella storia filosofica, il sapere morale e quello teleologico sono vuoti, la conoscenza empirica è cieca” (p. 295).

<sup>795</sup> Sulla stessa linea interpretativa si trovano W. Euchner, *Kant als Philosoph des politischen Fortschritts*, in *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, hrsg. von Z. Batscha, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976, pp. 390 – 402; Cavallar, *Pax kantiana*; K.-O. Apel, *Kants »Philosophischer Entwurf: Zum ewigen Frieden« als geschichtsphilosophische Quasi – Prognose aus moralischer Pflicht. Versuche einer kritisch-methodologischen Rekonstruktion der Kantschen Konstruktion aus der Sicht einer transzental – pragmatischen Verantwortungsethik*, in »Zum ewigen Frieden« *Grundlagen, Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant*, hrsg. von R. Merkel und T. Wittmann, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996, pp. 91 – 124.

<sup>796</sup> Questa prospettiva del giudizio riflettente mi sembra uguale a quella assunta da Kant nello scritto *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, quando si esprime in questo modo: “Qui [scil. di fronte alle azioni umane] per il filosofo non c’è altra via d’uscita, dato che non si può presupporre negli uomini e nel loro gioco su grande scala alcun razionale scopo proprio, che quella di tentare se in questo assurdo andamento delle cose umane possa scoprire uno scopo della natura, grazie a cui sia comunque

*visuale* ciò che la natura produce in vista del proprio fine ultimo (l'uomo) è lo sviluppo della sua abilità (*Geschicklichkeit*), cioè della capacità umana di porsi fini in generale, mediante la cultura.<sup>797</sup>

Penso sia opportuno richiamare l'attenzione sul ruolo previsto dal filosofo di Königsberg per la natura all'interno della sua concezione storica: il fine della natura in relazione al genere umano è la *cultura*, cioè lo sviluppo dell'abilità umana di porsi fini in generale, fine che culmina nella realizzazione di una costituzione *civile* nella quale tale abilità si possa sviluppare, non la realizzazione della repubblica *moral*e nella quale il genere umano abbia sviluppato al massimo la propria capacità di porsi fini morali. Da quanto emerge, in altri termini, la natura è in grado di produrre solamente una parte del processo di educazione che il genere umano deve compiere per giungere alla propria destinazione: la disciplina, la cultura e, al massimo, la civilizzazione, lo sviluppo, cioè, della razionalità tecnica e di quella pragmatica, elementi certo fondamentali e irrinunciabili per la destinazione umana, ma che non sono ancora razionalità pratica, libertà in senso pieno. Kant, infatti, intende i principi tecnico-pragmatici

“solo come corollari della filosofia teoretica. Infatti essi riguardano unicamente la possibilità delle cose secondo concetti della natura e vi appartengono non soltanto i mezzi che a tale fine devono essere reperiti nella natura, ma perfino la volontà (come facoltà di desiderare, e quindi come facoltà naturale), nella misura in cui questa può essere determinata, in conformità a quelle regole”.<sup>798</sup>

Proprio perché queste razionalità sono legate all'ordine fenomenico, il giudizio riflettente che analizza la storia può a buon titolo considerare la natura come loro autrice; ma non può fare lo stesso, invece, con la realtà pratica che sfugge al meccanismo dell'ordine sensibile in quanto appartenente a quello noumenico, retto dalle leggi della libertà. Nei confronti della moralizzazione la natura può quindi solamente esercitare un'influenza *indiretta*, rendendo il genere umano, attraverso disciplina e

---

possibile, di creature che si comportano senza un proprio piano, una storia secondo un determinato piano della natura” (*Idee*, VIII 18; tr. it., 30).

<sup>797</sup> Che si divide in cultura dell'abilità (*Kultur der Geschicklichkeit*) e della disciplina (*Kultur der Zucht*) (*Ivi*, V 431 s.; tr. it., 575 - 579).

<sup>798</sup> KU, V 172 (tr. it., 13).

cultura, ricettivo “per fini più alti di quelli che può fornire la natura stessa” e, riducendo la “rozzezza e la violenza di quelle inclinazioni che più appartengono all’animalità in noi, e che più si oppongono al perfezionamento della nostra destinazione suprema (cioè inclinazioni del godimento), e di *far posto* allo sviluppo dell’umanità.”<sup>799</sup> In questo senso la natura è una forza che *prepara* il genere umano alla libertà, non ciò che la determina o la produce: il massimo cui può giungere è la civilizzazione, cioè ad una condizione simile alla moralità nel senso dell’onore e del decoro esteriore.<sup>800</sup> La moralizzazione è invece unicamente nelle mani degli uomini, certo di uomini disciplinati, acculturati e civilizzati, ma che hanno tutto il diritto di rimanere nella condizione etica naturale in cui si trovano, senza che un potere esterno, sia esso di carattere politico o di carattere naturale, possa costringerli ad agire moralmente.

Questo per quanto riguarda il punto di vista *etico-morale*. Riguardo invece al punto di vista *giuridico-morale* la natura è presentata da Kant come capace di produrre la società civile, utilizzando il meccanismo delle inclinazioni, istinti e impulsi che caratterizzano l’uomo come essere sensibile. Ma lo stato è anche qualificato come prodotto della libertà: la sua formazione è infatti il contenuto di una legge a priori della ragione che recita: “devi entrare in questa condizione (*Du sollst in diesen Zustand treten*)”<sup>801</sup>. Tuttavia, come ho cercato di mettere in luce, il punto di vista storico non esclude la compatibilità della causalità naturale e quella della libertà, ma le interpreta nel senso di una collaborazione al fine della produzione della società civile, dal punto di vista giuridico, e di quella della civilizzazione umana, nella prospettiva etica. In tale collaborazione, tuttavia, il soggetto del processo storico è la libertà umana guidata dal comando morale, mentre la natura interviene in funzione ausiliaria.<sup>802</sup> Ciò è espresso chiaramente, a mio parere, nelle parole con cui si chiude lo scritto *Sul detto comune*; esse si riferiscono al rapporto tra teoria e prassi nel diritto internazionale considerato da

---

<sup>799</sup> *Ivi*, V 433 (tr. it., 581).

<sup>800</sup> *Idee*, VIII 26 (tr. it., 38).

<sup>801</sup> MS, VI 306 (cfr. 133).

<sup>802</sup> Riguardo alla collaborazione tra libertà e natura nel processo di formazione della pace perpetua, P. Guyer, *Kant*, Routledge, London and New York, 2007<sup>2</sup>, pp. 298 s., sostiene che l’elemento centrale dello scritto *Per la pace perpetua* non sia quello “di fornire una garanzia naturale dell’attualità o almeno della probabilità della pace perpetua, ma piuttosto quello di fornire una garanzia filosofica della possibilità della pace perpetua, da cui può venir provato che tale pace, non importa quanto possa sembrare remota, è di fatto nelle nostre mani e perciò che è sia razionalmente che moralmente necessario che noi lavoriamo in direzione di essa.” Da questo punto di vista per lo studioso il meccanismo naturale non rende necessaria la pace perpetua, ma la rende possibile qualora venisse usato con l’intenzione di realizzarla.

un punto di vista cosmopolitico, ma ritengo che riassumano tutta la concezione filosofico-storica kantiana:

“Da parte mia confido invece nella *teoria*, che proviene dal principio del diritto riguardo a come debba essere il rapporto tra uomini e stati, e che esorta gli dei della terra ad adottare la massima di comportarsi sempre nei loro conflitti in modo tale che quell’universale stato di popoli venga con ciò introdotto, e ad ammettere dunque che esso sia possibile (*in praxi*) e che possa essere; *ma mi affido* insieme (*in subsidium*) alla natura delle cose, che costringe a ciò che non si farebbe volentieri”.<sup>803</sup>

Da ultimo, veniamo a considerare la società civile, ad analizzare, cioè, se sia regolata da imperativi tecnico-pragmatici o da imperativi morali. Prima di occuparmene, tuttavia, mi preme precisare la prospettiva dalla quale Kant la osserva nella speculazione storica. Come ho già messo in evidenza la filosofia della storia kantiana si identifica con la filosofia della storia *politica*, cioè della storia della *Dottrina del diritto applicata*. Da questo punto di vista, la società giuridica di cui si occupa la filosofia della storia kantiana non è più lo stato trattato dalla *Dottrina del diritto*, in cui vengono presentati i principi in base a cui la pratica politica deve avvenire, ma è proprio il frutto dell’applicazione di quei principi tramite tale pratica. La filosofia della storia e la filosofia politica kantiane sviluppano la riflessione morale, quindi, su un livello diverso sia rispetto a quello *metafisico-trascendentale* della *Fondazione* e della seconda *Critica*, sia rispetto a quello della *Metafisica dei costumi* che si occupa degli oggetti particolari.<sup>804</sup> La filosofia della storia e la filosofia politica si collocano sul piano empirico, non perché siano determinate dall’elemento sensibile (in quanto espressioni della morale non potrebbero mai esserlo dal punto di vista kantiano!) ma perché riguardano, rispettivamente, lo studio dei fenomeni *concreti* della libertà umana e della possibilità di *applicare* la dottrina razionale del diritto alla prassi.

In esse il particolare non è presente come nella *Metafisica dei costumi*, dove l’elemento empirico che non sia contenuto nei concetti in questione viene eliminato, ma deve essere considerato nella sua concretezza empirica. Da questo punto di vista, la

---

<sup>803</sup> *Gemeinspruch*, VIII 313 (tr. it., 158).

<sup>804</sup> Senza aggiungervi nulla di empirico oltre a quanto non sia contenuto nei loro concetti.

storia considera non solo lo sviluppo della libertà *esterna* umana, ma di tutte le disposizioni naturali (anche sensibili) che favoriscono tale sviluppo; la politica, dal canto suo, necessita, come analizzerò tra breve, dell'impiego della prudenza. Specificare il punto di vista della politica è importante per comprendere in che modo sia da intendere la presenza degli imperativi tecnico-pragmatici nella società civile. Essi compaiono nella società civile in tre modi differenti: 1) sono ciò in base a cui i cittadini *potrebbero* seguire i principi del diritto (per quel che ne sa un osservatore esterno); 2) costituiscono i principi tramite cui viene realizzata l'azione politica; 3) sono lo strumento del potere politico per l'educazione dei propri cittadini. Procederò ora alla spiegazione di questi tre punti:

1) Come è già stato sottolineato nei capitoli precedenti, il diritto è un insieme di doveri morali che non muove nei confronti del soggetto una pretesa di moralità, ma semplicemente di legalità: le leggi di libertà giuridiche si concentrano sul fatto che l'azione sia conforme alla loro “lettera”, qualsiasi sia il movente che spinge l'individuo ad agire. L'agente può muovere all'azione per dovere, per paura della punizione, per convenienza, per immagine...ciò non è *rilevante*: importante è che l'azione si adegui alle condizioni, fornite dal diritto, secondo cui libertà diverse possono convivere senza ledersi reciprocamente. Che l'atteggiamento soggettivo nel compimento del dovere giuridico sia morale (fare il dovere per il dovere) o no non lede assolutamente lo *status* di legge morale proprio di quel dovere. Da questo punto di vista, la *Pflicht* giuridica (che non pretende moralità ma in cui tale pretesa è *latente*) così come i costumi e le virtù che si addicono alla vita sociale (senso dell'onore, decoro, altruismo, gratitudine, etc.) *possono* essere compiuti in base a regole tecnico-pragmatiche a seconda dello sviluppo morale dei singoli cittadini. Di fronte a ciò lo stato e la natura non hanno alcun potere e la storia non lo può raccontare. Ciò di cui quest'ultima può essere testimone è unicamente l'esistenza di un insieme di individui sotto leggi comuni con una parvenza di moralità, insieme cui anche la natura potrebbe condurre mediante il proprio meccanismo di bilanciamento delle forze di attrazione e di repulsione delle inclinazioni sensibili.<sup>805</sup> Ma la società civile non è solo il frutto del meccanismo naturale, bensì un comando della ragione.

---

<sup>805</sup> Penso che questo sia il senso delle seguenti parole: “Infatti non del miglioramento morale degli uomini, bensì solo del meccanismo della natura si ha il compito di sapere come si possa utilizzare con gli uomini al fine di indirizzare, in un popolo, il conflitto tra le loro intenzioni ostili, in modo che essi non

2) In quanto dottrina applicata del diritto, la politica necessita di un certo uso della prudenza. La prudenza potrebbe identificarsi con una mera “arte di usare il meccanismo naturale per governare gli uomini”,<sup>806</sup> possibilità questa che Kant bandisce. La necessità di servirsi di imperativi tecnico-pragmatici non implica *tout cour* l’eliminazione dei principi morali e l’identificazione della pratica politica con la scelta dei mezzi più adatti a scopi calcolati secondo il proprio vantaggio (cosa che implicherebbe la negazione di ogni morale),<sup>807</sup> ma con l’applicazione dei principi del diritto (i principi morali) alle circostanze concrete.<sup>808</sup> La politica prospettata deve essere una *politica morale*,<sup>809</sup> cioè in accordo con il diritto, e all’uomo di stato è richiesto, oltre che il buon uso della razionalità pragmatica, di farsi determinare, in primo luogo, dal principio formale del diritto, poi, da quello materiale, quand’anche si trattasse delle pace perpetua. Il politico deve, in altri termini, essere dotato di *prudenza morale*, deve assumere il problema del diritto dello stato, internazionale e cosmopolitico come un *problema etico* e mirare alla pace perpetua non solo come a un fine fisico, ma anche come a una condizione derivante dal riconoscimento del dovere.<sup>810</sup>

3) Da ultimo, come si vedrà successivamente, l’uomo di stato ha il compito i occuparsi dell’educazione dei propri cittadini, e non solo di educarli in generale, ma di *educarli al bene*, pur non con la pretesa di renderli *moralmente migliori* ma *legalmente migliori*. Per fare ciò è necessario che il potere politico metta a disposizione la propria prudenza per “un piano ben ponderato” “e progettato in base a questo suo scopo”<sup>811</sup>

---

possano non costringersi da loro stessi a porsi reciprocamente sotto leggi coattive e così da introdurre lo stato di pace in cui le leggi hanno forza” (ZeF, VIII 366; tr. it., 185).

<sup>806</sup> *Ivi*, VIII 372 (tr. it., 190).

<sup>807</sup> *Ibidem*.

<sup>808</sup> Penso sia interessante notare che l’uso della prudenza per l’applicazione dei principi morali è prevista da Kant anche in ambito etico. Si legge infatti nella *Metafisica dei costumi* riguardo all’esercizio dei doveri di virtù: “cosa si debba fare può essere stabilito solo dal giudizio secondo *regole della prudenza* (quelle *pragmatiche*), non secondo quelle della moralità (quelle morali) [...] perciò colui che segue i principi della virtù, può certamente commettere un errore (*peccatum*) nell’esercizio del più o del meno, come prescrive la prudenza, ma in ciò non compie un vizio perché segue strettamente questi principi.” (MS, VI 433, nota; *cfr.* 292 s., corsivo mio).

<sup>809</sup> Sul rapporto tra politica morale e storia morale si consideri F. Oncina Coves, *Storia morale e politica morale*, in *Etica e mondo in Kant*, a cura di L. Fonnesu, Il Mulino, Bologna 2008, pp. 297 – 316.

<sup>810</sup> ZeF, VIII 376 s. (tr. it., 194 s.). Quando invece non assume la morale (il diritto) come propria condizione limitatrice e come proprio movente, ma si serve dei principi giuridici per i propri interessi la politica diviene *moralismo politico*; in questo modo essa toglie la libertà ed “esaurisce tutta la saggezza pratica e il concetto di diritto è un concetto vuoto” (*Ivi*, VIII 372; tr. it., 190). Questo tipo di politica è tuttavia rifiutata da Kant.

<sup>811</sup> *Streit*, VII 93 (tr. it., 292).

Grazie a tale educazione è possibile per lo stato raggiungere una sempre maggiore stabilità, legalità e pacificazione entro i propri confini.

La società civile che si realizza nella storia è frutto dell'incontro tra i principi giuridici e le circostanze empiriche. In questo senso, non i principi del diritto, ma le regole dell'applicazione del diritto, i principi della politica, sono interpretabili come regole tecnico-pragmatiche. La *Klugheit* politica, tuttavia, non è per questo un mero uso del meccanismo naturale per gli scopi di chi governa, ma è morale tanto in quanto si lascia determinare dai principi giuridici e mira alla loro concretizzazione. Lo stato quindi si struttura secondo leggi morali, è una realtà morale ed è frutto dello sviluppo della libertà; la collettività che esso regola è un insieme di esseri razionali governati da leggi di libertà, frutto della loro autodeterminazione come volontà collettiva. Certo, dal *punto di vista dei singoli*, tale legge può essere avvertita come proveniente da una volontà altra rispetto alla propria.<sup>812</sup> il *punto di vista giuridico* non si interessa che i cittadini agiscano moralmente, il *punto di vista politico* non può nulla in questo senso e il *punto di vista storico* non è in grado di registrare la moralità dei cittadini. Nulla di tutto ciò priva il diritto naturale e lo stato del loro *status morale*: la società civile non è frutto *solamente* del meccanismo naturale, ma anche della libertà.

Nella storia kantiana, quindi, il *pensare* alla natura come a qualcosa che determina l'uomo alla libertà, e la libertà del cammino del genere umano verso la propria destinazione non si escludono: il progresso *morale* storico-empirico del genere umano verso la propria destinazione può essere pensato come un percorso guidato dalla mano provvidenziale della natura che rende possibile ciò che *empiricamente* sembra impossibile, viste le discordie e le lotte esistenti tra gli uomini. Questo modo di pensare la natura è di fondamentale importanza per la possibilità delle stesse azioni libere umane: non perché la natura le determini, ma perché l'elemento sensibile che fa parte dell'uomo non appare di ostacolo, ma in armonia con lo sviluppo della libertà. Così i soggetti morali possono a buon diritto non disperare del buon esito dei loro sforzi nel progresso morale, progresso, certo, favorito dalla natura, ma ordinato dalla legge morale di fronte alla quale l'uomo non può sottrarsi.

---

<sup>812</sup> MS, VI 389 (cfr. 239).

La garanzia del buon esito della storia non significa tuttavia, nella prospettiva kantiana, che l'uomo possa smettere di impegnarsi ma implica piuttosto un aumento di responsabilità:

“È in questo modo che la natura, con lo stesso meccanismo delle inclinazioni umane, garantisce la pace perpetua; certo, con una sicurezza che non è sufficiente per predirne (teoreticamente) l'avvento, ma che dal punto di vista pratico è sufficiente e *impone il dovere di adoperarci a questo fine* (niente affatto che chimerico).”<sup>813</sup>

Posti in una condizione in cui la natura non contrasta ma si armonizza con i loro sforzi, si impone agli uomini con maggior forza il comando morale assieme alla consapevolezza che se il fine morale non verrà realizzato non ne sarà, certo, responsabile la natura, ma il genere umano.<sup>814</sup> La storia dei fenomeni della libertà umana si presenta, quindi, come una dimensione nella quale libertà e natura *collaborano* al fine di condurre il genere umano verso la propria destinazione, ma dove il risultato raggiunto è, infine, unicamente responsabilità dell'uomo.<sup>815</sup>

Penso sia bene fare un'ultima precisazione. Nel corso di questa analisi ho cercato di mettere in evidenza il fatto che la filosofia della storia è in grado di registrare la collaborazione tra libertà e natura unicamente in rapporto alla *civilizzazione* umana che si produce mediante la progressiva affermazione del diritto; il suo sguardo esterno invece non riesce e non può cogliere lo sviluppo interno del genere umano, la sua *moralizzazione*. Che la storia non lo registri non implica, tuttavia, che i singoli non progrediscano moralmente, e che il genere umano non sia impegnato nella formazione progressiva di una repubblica morale: i due percorsi, quello verso la repubblica civile

---

<sup>813</sup> ZeF, VIII 368 (tr. it., 186), corsivo mio.

<sup>814</sup> Scrive G. Geismann, *World Peace: Rational Idea and Reality. On the Principles of Kant's Political Philosophy*, in *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*, 2. Bd., hrsg. von H. Oberer, Königshausen & Neumann, Würzburg 1996, pp. 265 – 319, a riguardo: “L'interpretazione teologica della storia di Kant non ha alcuna rilevanza teoretica; non aumenta la nostra conoscenza. Quindi non ha rilevanza per la filosofia morale in generale e per la *Dottrina del diritto*, in quanto dottrina dei doveri in particolare. L'umanità ha l'incondizionato dovere di diritto di lottare per la pace mondiale. Ma, posto ciò, è di somma importanza pratica per essere sufficientemente sicuri che questo obiettivo non è semplicemente una chimera.”

<sup>815</sup> Non si accorge di questo importante elemento della concezione storica kantiana invece Zotta, *Immanuel Kant. Legitimität und Recht*, p. 185, che accusa il filosofo di Königsberg di avere sottoposto il ruolo dell'uomo ad depotenziamento sistematico.

universale e quello verso la repubblica morale, non si dipanano su terreni eterogenei, ma avvengono nella storia, pur riguardando due ambiti differenti della libertà umana. Essi non si realizzano come due sviluppi separati ma si intrecciano e si sostengono l'un l'altro, come sarà possibile mettere in luce dall'analisi sul fine della storia.

#### 4. b. Il fine della storia

Nel paragrafo precedente è stato tracciato lo sviluppo della storia della libertà umana: esso ha origine dal male morale e si svolge in una costante tensione a superarlo per il raggiungimento del sommo bene. È stato anche messo in evidenza che tale storia non narra propriamente tutto il percorso verso la destinazione (la moralità) dell'uomo, cioè quel progresso che ha come fine una società universale retta da leggi di virtù dove la legge sia compiuta *pubblicamente* a motivo della legge; occupandosi dell'espressione fenomenica della libertà esterna, la storia può registrare solamente l'aumento della *legalità* degli uomini in due dei tre sensi assunti da questo termine nella speculazione kantiana: come aumento dell'osservanza delle leggi di diritto e come aumento della conformità alla lettera delle leggi morali in generale.<sup>816</sup> La storia documenta quindi il percorso volto alla costituzione della società civile, ovverosia quello in cui il diritto viene progressivamente realizzato.

Poiché il punto di vista della storia abbraccia il genere umano nella sua universalità, la società civile cui mira non si identifica con quella realizzata entro i confini delle singole nazioni, ma con una costituzione giuridica universale: la repubblica mondiale nella quale si realizza la pace perpetua. *Il fine* della storia è quindi la realizzazione della pace perpetua nella repubblica mondiale, il cui raggiungimento coincide, al tempo stesso, con *la fine* degli sforzi della politica nella realizzazione piena e completa del diritto: avente inizio dal male morale, la storia si svolge in un percorso di superamento di tale male e trova il proprio compimento nella pace perpetua, “sommo bene politico” e “fine definitivo della *Dottrina del diritto* entro i limiti della semplice ragione”.<sup>817</sup>

Tuttavia, come lo forzo nel passaggio dalla *res publica phaenomenon* alla *res publica noumenon* si svolge, nella prospettiva kantiana, in un avvicinamento asintotico, così

---

<sup>816</sup> *Cfr. Ibi*, II Capitolo, § I. 2. a., pp. 141 – 145.

<sup>817</sup> MS, VI 355 (*cfr.* 194 s.).

avviene per il processo storico. La realizzazione della pace perpetua attrae gli sforzi dell'impegno politico del genere umano e della natura, ma in una prospettiva che sfugge sempre di fronte alla concretezza del momento presente, prospettiva chiamata da Kant *chiliasmo*<sup>818</sup> *filosofico*.<sup>819</sup> Esso non coincide con un fanatismo,<sup>820</sup> né con un'illusione utopica,<sup>821</sup> né con l'atteggiamento di chi, stretto dall'angustia della condizione presente, cerca di dare un senso alle proprie tribolazioni guardando con speranza a un futuro salvifico e attendendolo come ciò che, prima o poi, lo solleverà dalle fatiche. Niente di tutto ciò è presente nel chiliasmo filosofico kantiano: esso riposa sulla certezza del fatto della legge morale (comando che si impone a ogni essere razionale) e sulla garanzia di una natura che non ostacola ma favorisce il genere umano nella realizzazione di tale comando. La realizzazione piena del diritto con il raggiungimento della pace perpetua è un fine che è al tempo stesso un dovere,<sup>822</sup> quindi non arbitrariamente assunto dagli uomini, ma oggettivamente fondato nella ragione.

Tale fondazione non implica l'atteggiamento di chi non considera il reale, chiudendosi nel vuoto ideale di una condizione che verrà raggiunta senza necessità di cambiamento e di impegno da parte del genere umano, quindi in maniera del tutto

<sup>818</sup> Il termine “millenarismo” o “chiliasmo” indica una concezione che assume alla lettera la rappresentazione contenuta nell’Apocalisse (Apoc. 20, 1 - 6) di un futuro regno della durata di mille anni retto da santi risorti con Cristo, prima del giudizio universale. Esso si riferisce quindi a un regno temporale di Dio. Tale rappresentazione diede luogo a numerose dispute in ambito cristiano, dispute che ebbero tra i tanti, come protagonisti Ireneo, Origene e Agostino. La tradizione millenarista si mantenne fino i tempi di Kant, che fu, come sottolinea G. Cunico, *Il millennio del filosofo: chiliasmo e teleologia morale in Kant*, ETS, Pisa 2001, p. 34, “il primo (e in un certo senso l’unico) filosofo moderno (importante) a riprendere il mito millenaristico traducendolo direttamente in un’idea razionale.” Non intendo trattare in questa sede il rapporto del filosofo di Königsberg con la tradizione millenaristica, in particolar modo con la riflessione chiliastica contenuta nella letteratura teleologica del pietismo tedesco (Spener, Crusius, Oettinger, Herder, Lavater). Riguardo a ciò, mi limito a rimandare a J. Moltmann, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Kaiser, Gütersloh 1995; J. Bohatec, *Die Religionsphilosophie Kants in der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Mit besonderen Berücksichtigung ihrer theologieisch-dogmatischen Quellen*, Campe, Hamburg 1938.

<sup>819</sup> Ne *La religione entro i limiti della sola ragione* il chiliasmo filosofico viene identificato con la posizione di chi “spera in uno stato di pace perpetua, fondata su una lega delle nazioni come repubblica mondiale” (*Relig.*, VI 34; tr. it., 89).

<sup>820</sup> *Ibidem*.

<sup>821</sup> Riguardo al carattere non utopico della pace perpetua kantiana si consideri H. Klenner, Kants *Entwurf “Zum ewigen Frieden” – Illusion oder Utopie?*, in *200 Jahre Kants Entwurf “Zum ewigen Frieden”*. Idee einer globalen Friedensordnung, hrsg. von V. Bialas und H. - J. Häßler, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1996, pp. 15 – 25. M. Moneti Codignola, «*Es ist doch süß sich Staatsverfassungen auszudenken, die den Forderungen der Vernunft entsprechen*»: *Kant è un utopista?*, in M. Moneti Codignola e A. Pinzani *Diritto, politica e moralità in Kant*, Bruno Mondadori, Milano 2004, pp. 51 – 88, analizza il rapporto tra il pensiero kantiano e quello utopistico, mettendone in luce le differenze strutturali (individuate nelle distinzioni forma/contenuto, bene individuale/bene collettivo, felicità/moralità presenti in Kant ma non nel pensiero utopico) e le differenze sostanziali (confronto uomo/animale e la posizione dell'uomo nell'universo, la relazione tra libertà e natura).

<sup>822</sup> *Gemeinspruch*, VIII 289 s. (tr. it., 136 s.) e *ZeF*, VIII 377 (tr. it., 194 s.).

passiva, dato che “*fata volentem ducunt, nolentem trahunt.*”<sup>823</sup> Il chiliasmo filosofico kantiano non si culla nelle garanzie fornite dalla natura, ma impone all’ordine costituito la necessità inaggirabile di rinnovarsi costantemente in vista della pace perpetua, di non accontentarsi mai di ciò che si è raggiunto e di assumere l’*ewigen Frieden* come propria responsabilità, come se tutto dipendesse dalle proprie forze. Proprio perché la natura non ostacola ma favorisce lo sviluppo della libertà nel cammino verso la pace perpetua, il genere umano non può in alcun modo sottrarsi al comando razionale, neppure adducendo come scusa che le proprie inclinazioni, la propria fenomenicità, gli sono di impedimento.

In ciò è implicato anche il tentativo di guardare con realismo alla limitatezza della realtà umana e alle sue contraddizioni, non lasciandosi intrappolare, però, dall’immediatezza dei fatti presenti. Che la pace non sia ancora stata raggiunta e che gli eventi empirici sembrino indicare un percorso del genere umano tutt’altro che indirizzato a essa, non inficia minimamente la sua realtà pratica; ne sono testimonianza l’entusiasmo e la partecipazione risvegliati da alcuni eventi negli animi degli uomini, emozioni che rivelano la disposizione morale del genere umano e la sua destinazione a realizzare quel fine.<sup>824</sup>

Nella speculazione kantiana, accanto al chiliasmo filosofico, che riguarda il progresso del diritto, ne esiste anche uno di altro genere: quello *teologico* che “aspetta il miglioramento morale perfetto del genere umano.”<sup>825</sup> Così, tanto il percorso volto al raggiungimento della comunità giuridica mondiale e del suo fine, quanto lo sviluppo indirizzato alla costituzione della repubblica morale si collocano in una prospettiva dove lo scopo non viene mai raggiunto definitivamente, ma in un avvicinamento asintotico. Il chiliasmo teologico si presenta con le medesime caratteristiche di quello filosofico: non è frutto di utopia e di fanatismo, ma si fonda sulla ragione e costituisce un comando incondizionato cui l’uomo non si può sottrarre. In esso sono tuttavia presenti tre elementi di diversità rispetto al primo: in primo luogo, riguardando il miglioramento *morale* del genere umano (cioè il percorso verso la formazione di un’intenzione morale collettiva nella chiesa invisibile fondata sulla fede morale pura, non semplicemente

---

<sup>823</sup> ZeF, VIII 365 (tr. it., 184).

<sup>824</sup> *Gemeinspruch*, VIII 85 - 87 (tr. it., 228 – 230).

<sup>825</sup> *Relig.*, VI 34 (tr. it., 89).

verso la massimizzazione del numero delle azioni conformi alla legge giuridica) esso non può essere registrato dallo sguardo della storia, perché le rimane nascosto:

“Non si può esigere dalla religione sulla terra (nel senso più stretto della parola religione) nessuna storia universale riguardante tutto il genere umano; perché, in quanto fondata sulla fede morale pura, essa non è uno stato di cose pubblico, ma ognuno può avere soltanto la coscienza particolare dei progressi che egli ha fatto in questa fede.”<sup>826</sup>

In secondo luogo, esso chiama in causa la provvidenza divina, provvidenza di cui non ha bisogno invece la società civile. Dato tuttavia il ruolo giocato dalla natura nel processo di fondazione della società civile, si potrebbe avanzare la proposta di un parallelismo tra le due comunità, sostenendo che, mentre nella repubblica morale è necessario l'intervento della provvidenza divina, la società giuridica richiede quello della *provvidenza naturale*.<sup>827</sup> Ma i due interventi sembrano avvenire in maniera completamente diversa: è stato messo in luce nel paragrafo precedente che la parte svolta dalla natura nel processo storico consiste in un'attività di *collaborazione* con la libertà, in base a cui l'elemento naturale-sensibile non è di ostacolo, ma in armonia con quello noumenico, tanto da *favorirne* lo sviluppo. Tale sviluppo tuttavia è, in ultima istanza, unicamente responsabilità del genere umano: la provvidenza naturale è condizione necessaria, ma non sufficiente per la formazione della società civile che richiede l'attività libera umana.

<sup>826</sup> Certo, se ne può dare *una rappresentazione storica* che può avere unità, secondo il filosofo di Königsberg, solamente se “si limita a quella parte del genere umano nella quale attualmente la disposizione all’unità della chiesa universale è già condotta vicino al suo pieno sviluppo, giacché essa ha, per lo meno, già posto pubblicamente la questione della differenza tra la fede di ragione e la fede storica, ed ha attribuito alla decisione su questo punto la massima importanza morale. [...] Giacché ci dev’essere unità di principio per poter considerare le diverse specie di fede che sono seguite le une alle altre come modificazioni di una sola e medesima chiesa che è quella della cui storia propriamente ora ci occupiamo.” Premesso ciò Kant continua “possiamo, dunque, da questo punto di vista trattare la storia di quella chiesa la quale, sin dai suoi primi inizi, conteneva il germe e i principi dell’unità obiettiva della fede religiosa vera e universale, alla quale essa si è avvicinata a poco a poco sempre di più” e identifica tale chiesa con il cristianesimo (*Relig.*, VI 124 s.; tr. it., 157). La rappresentazione del passaggio dalla fede ecclesiastica alla fede religiosa pura coincide dunque con la storia del cristianesimo. Ma, è bene sottolinearlo, essa non è la storia del miglioramento morale del genere umano, ma “una rappresentazione del mondo futuro, dataci sotto forma di un racconto storico, *senz’essere di per sé una storia*” (*Ivi*, VI 136; tr. it., 166).

<sup>827</sup> Cunico, *Il millennio del filosofo: chiliasmo e teleologia morale in Kant*, p. 131, definisce la provvidenza naturale all’opera in ambito giuridico “provvidenza ordinaria”, diversa da quella operante nella comunità etica dove “sembra venir prospettata la possibilità di una *provvidenza straordinaria*” (corsivo mio).

Nella collettività morale, invece, l'intervento di Dio appare decisivo per almeno tre aspetti: per la legislazione pubblica delle leggi di virtù,<sup>828</sup> per la fondazione del popolo di Dio, opera “la cui esecuzione non possiamo aspettarci dagli uomini, ma soltanto da Dio stesso”,<sup>829</sup> e per lo stesso raggiungimento del sommo bene, alla cui realizzazione è destinata ogni specie di esseri razionali, ma che necessita di un giudice in grado di “scrutare i cuori, per penetrare anche nell'intimo delle intenzioni di ciascuno e, come deve essere in ogni società, per rendere a ciascuno ciò che egli merita secondo le sue opere.”<sup>830</sup> Il riferimento al sommo bene, al fine della società morale, rappresenta il terzo aspetto che differenzia il chiliasmo teologico da quello filosofico: mentre in quest'ultimo gli sforzi umani porteranno, prima o poi, alla realizzazione della pace perpetua, il sommo bene morale necessita dell'intervento divino, che consideri i cuori del genere umano nel suo intero e gli commisuri quello che merita. Dio è quindi il postulato della possibilità del sommo bene.<sup>831</sup> Non lo è invece l'intervento della natura per la costituzione della pace perpetua.

Sembrerebbe così che Dio sia condizione necessaria e sufficiente per la realizzazione della repubblica morale. Ciò implicherebbe che il genere umano non può giungere alla propria destinazione, alla piena libertà, senza l'intervento di una potenza che lo supera e che fa da sé ciò che gli uomini non potrebbero mai fare. Da questo punto di vista, il genere umano non sarebbe libero, ma una semplice marionetta nelle mani della divinità. Se natura e libertà sono quindi conciliabili, in ultima istanza, grazie all'impiego del giudizio riflettente, la libertà umana pare soccombere di fronte all'intervento della provvidenza divina.

A ben vedere, tuttavia, nonostante Dio svolga un importante ruolo nella costituzione della comunità etica, la libertà umana non viene meno. Ciò è riconoscibile ponendo accurata attenzione alla modalità con cui avviene l'intervento divino. In primo luogo, come analizzato nella prima parte di questo capitolo, Dio non è legislatore delle leggi etiche sulle quali si struttura la collettività morale, ma loro *legislatore pubblico*. Questo significa che i doveri etici sono frutto della facoltà di autodeterminazione razionale di cui partecipano anche gli uomini e i soggetti morali vi sono sottoposti in virtù di

---

<sup>828</sup> *Relig.*, VI 98 s. (tr. it., 137).

<sup>829</sup> *Ivi*, VI 100 (tr. it., 139).

<sup>830</sup> *Ibidem*.

<sup>831</sup> KpV, V 124 - 132 (tr. it., 253 - 265).

un'autocostrizione, non ad opera di una costrizione esterna che avrebbe come unico effetto quello di tramutarli in doveri legali.<sup>832</sup> La divinità interviene conferendo validità pubblica a leggi già valide privatamente, cioè rende validi per l'*omnitudo collectiva* principi già validi per l'*omnitudo distributiva*.

Che a tali principi i *singoli* già si autocostringano senza il bisogno di un intervento divino implica il fatto che la perfezione morale dei singoli non è determinata da Dio: è frutto di una scelta libera dell'agente che decide (una volta per tutte ma dovendo sempre ricominciare da capo)<sup>833</sup> di assumere il giusto ordine dei moventi e di farsi determinare dalla legge, non dalle inclinazioni sensibili.<sup>834</sup> Tale scelta non è quindi motivata da fini ulteriori, oltre a quelli che non siano già contenuti nella legge, non nasce dall'aspettativa di una ricompensa futura, dall'aspettativa del sommo bene, né può essere imposta da un'autorità esterna, neppure da quella divina. Essa costituisce l'insondabile mistero della libertà umana che nessun potere, né politico, né naturale, né divino può determinare.

Si potrebbe a questo punto obiettare che, se certo i singoli si impegnano nel loro ambito particolare, è Dio a fare sì che essi si uniscano in una repubblica morale e che quindi la provvidenza divina è il vero soggetto della moralizzazione e del raggiungimento della destinazione umana. A ben vedere, tuttavia, il passaggio dalla condizione etico-naturale a quella etico-civile è prodotto della libertà umana e non frutto di una costrizione divina “dato che questa repubblica, nell’idea che ce ne facciamo, implica già l’esenzione di ogni costrizione.”<sup>835</sup> Tale passaggio è infatti un “dovere del genere umano verso se stesso”,<sup>836</sup> quindi un dovere interno che non può essere imposto da alcuno *Zwang* esterno, neppure da quello divino: il genere umano deve sottoporvisi mediante un atto di autocostrizione. Il dovere di costituire una repubblica morale è un comando della religione razionale pura, ovverosia un dovere che l’uomo conosce unicamente tramite la propria ragione e solo successivamente riconosce come comando divino; è quindi frutto della facoltà di autodeterminazione della ragione umana, della nostra libertà. A ciò si aggiunge che la costituzione della chiesa visibile e la sua costante riforma in avvicinamento verso quella invisibile necessita di una “certa forma

---

<sup>832</sup> *Relig.*, VI 99 (tr. it., 137).

<sup>833</sup> MS, VI 409 (*cfr*, 263).

<sup>834</sup> *Relig.*, VI 49 s. (tr. it., 101 s).

<sup>835</sup> *Ivi*, VI 98 (tr. it., 137).

<sup>836</sup> *Ivi*, VI 97 (tr. it., 136).

ecclesiastica fondata su condizioni empiriche”<sup>837</sup> che prevede che *i giusti*, e *non Dio*, si dotino di una serie di obbligazioni pubbliche statutarie. Impegnarsi nella stipulazione di tali leggi è un dovere (*Pflicht*) per gli uomini:

“c’è piuttosto bisogno di ammettere che la volontà divina sia che noi stessi realizziamo l’idea razionale di tale repubblica e che non cessiamo mai, nonostante i nostri tentativi infelici di molteplici forme di chiesa, di tendere verso questo fine, se c’è bisogno, con nuovi tentativi che evitino per quanto possibile gli errori dei tentativi precedenti; di modo che *quest’affare, che è insieme per noi un dovere*, è interamente affidato alle nostre cure.”<sup>838</sup>

La moralizzazione, quindi, richiede l’impegno del genere umano tanto nella singolarità dei propri membri quanto come collettività. In tale contesto, Dio interviene *aiutando* la libertà dei singoli a convogliare le proprie forze in modo da non agire, l’uno nei confronti dell’altro, come uno strumento del male;<sup>839</sup> egli fornisce all’impegno morale, dei singoli ma anche delle comunità particolari, la possibilità e la *garanzia* di una forma collettiva che permetta a ciascuno di rafforzarsi nel cammino già intrapreso verso il proprio perfezionamento e, con esso, verso quello di tutto il genere umano. Così Dio, alla maniera della provvidenza naturale, interviene, da un lato, *garantendo* la buona riuscita e la premiazione degli sforzi individuali, dall’altro, *sostenendo* gli sforzi delle singole comunità etiche verso la realizzazione di una collettività universale.<sup>840</sup> Data questa specifica modalità dell’intervento divino (che si qualifica come un “aiuto all’auto-aiuto”<sup>841</sup> che l’uomo da sé si dà verso la libertà), la moralizzazione del genere umano, la realizzazione della comunità etica e il raggiungimento del sommo bene sono responsabilità degli uomini come singoli e come genere: senza la scelta e l’impegno umano, la provvidenza divina non potrebbe nulla. Essa, pur essendo una delle

<sup>837</sup> *Ivi*, VI 105 (tr. it., 142).

<sup>838</sup> *Ibidem*, corsivo mio.

<sup>839</sup> *Ivi*, VI 97 (tr. it., 136).

<sup>840</sup> Scrive Yovel, Kant and the Phliosophy of History, p. 95: “In Dio si trova il fondamento ontologico dell’armonizzazione di natura e moralità; ma, una volta stabilito questo fondamento, l’armonizzazione stessa verrà compiuta “attraverso l’applicazione delle nostre forze” (KU, V 450; tr. it., 617 - 619). Ciò che Dio garantisce non è la realizzazione del sommo bene ma solo la sua possibilità ontologica, e questa garanzia, inoltre, non è fornita da un’azione speciale compiuta da Dio, ma dalla sua stessa esistenza. Poiché c’è un Dio [...] è possibile la sintesi del sommo bene. Ma la realizzazione di questa possibilità, il suo passaggio dalla potenzialità all’attualità è dovere dell’uomo e non azione di Dio.”

<sup>841</sup> Cavallar, Pax Kantiana, p. 294.

condizioni necessarie per il raggiungimento della destinazione umana, non ne è la condizione sufficiente:

“La fondazione di un popolo di Dio è dunque un’opera la cui esecuzione non possiamo aspettarci dagli uomini, ma soltanto da Dio stesso. Ma ciò non vuol dire che sia permesso all’uomo di rimanere inattivo riguardo quest’impresa, e di lasciar fare alla provvidenza, come se ciascuno dovesse attendere soltanto ai propri interessi morali privati e abbandonare ad una saggezza superiore l’insieme degli interessi del genere umano (dal punto di vista della sua destinazione morale). *L’uomo invece deve procedere come se egli avesse l’incarico di tutto, e solo a questo patto può sperare* che una saggezza superiore concederà il coronamento alle sue bene intenzionate fatiche.”<sup>842</sup>

Il cammino del genere umano è quindi caratterizzato dall’intreccio e dalla collaborazione di tre forze cosmiche: la provvidenza naturale, la provvidenza divina e la libertà umana. Le prime due rappresentano la condizione necessaria per sostenere e favorire uno sviluppo che, in ultima istanza, pesa però tutto sulle spalle del genere umano: né la provvidenza ordinaria, né quella straordinaria possono determinare la scelta libera di aderire al compito imposto dalla ragion pratica riguardo la realizzazione del sommo bene comune giuridico e del sommo bene comune etico. Né, pur garantendolo e sostenendolo, possono portarlo a compimento: l’uomo si può appoggiare ad esse solamente per dare un senso ai propri sforzi, per poter sperare che, nonostante le difficoltà e gli ostacoli che si presentano nel proprio cammino e nonostante la propria limitata capacità, il suo impegno non sarà vano.

Lo sviluppo del genere umano verso la propria destinazione si articola poi in due progressi di carattere chiliastico, l’uno avente come oggetto la pace perpetua, l’altro la realizzazione piena della libertà morale umana. Il primo è registrato dall’occhio dello storico, il secondo rimane a esso nascosto, ma non per questo è assente o astratto rispetto al cammino degli uomini: occupandosi dei due ambiti della libertà umana, di quella esterna e di quella interna (ambiti che, lo ripeto ancora una volta, l’indagine

---

<sup>842</sup> *Relig.*, VI 100 s. (tr. it., 139), corsivo mio.

filosofica separa, ma che non sono scissi nella realtà, pur essendo indipendenti l'uno dall'altro) i due chiliasmi non procedono parallelamente, né si pongono in un rapporto cronologico che ne faccia l'uno la continuazione dell'altro. Essi piuttosto si intrecciano e si coimplicano vicendevolmente.

Dal canto suo, il chiliasmo filosofico conduce, *dal punto di vista giuridico*, alla costituzione della repubblica mondiale e al tempo stesso, *dal punto di vista etico*, implica la disciplina, l'accultramento e la civilizzazione degli uomini. In questo senso, è una componente fondamentale per quello teologico, perché se il genere umano non venisse sottoposto a disciplina, non sviluppasse la propria razionalità tecnico-pragmatica e, se non fosse prodotta, grazie all'apparato giuridico, una certa sua familiarità con il dovere (morale, dato che le *Rechtpflichten* sono doveri morali), non potrebbe neppure prodursi la moralizzazione del genere umano. Pur non essendo necessario che gli uomini siano buoni per produrre lo stato e la pace perpetua, il chiliasmo teologico si sviluppa nel e grazie a quello filosofico: il progresso morale si accompagna al progresso giuridico ed è da esso influenzato. La moralizzazione degli uomini, d'altro lato, conferisce stabilità e piena realizzazione alla pace perpetua.<sup>843</sup> I due chiliasmi, pur nelle differenze, sono dunque di fondamentale importanza per il raggiungimento della destinazione dell'uomo che consiste, quindi, in una condizione giuridica collettiva di pace universale in cui gli uomini agiscono *pubblicamente* per dovere a motivo del dovere stesso: l'insieme di comunità giuridica e comunità etica, questa è la destinazione del genere umano.<sup>844</sup>

È bene notare che tale insieme non implica l'unione o l'identificazione tra le due comunità: i principi che le sostengono e gli ambiti della morale in cui esse si inseriscono sono diversi e volutamente tenuti separati da Kant, pur nell'inevitabile coimplicazione.

---

<sup>843</sup> Scrive infatti Kant: "Tale è, dunque, il lavoro, non scorto da occhi umani, ma sempre progressivo, fatto dal buon principio per costituirsi nel genere umano, in quanto forma una repubblica governata dalle leggi di virtù, una potenza e un regno che attestano la sua vittoria sul male e assicurano al mondo, sotto la sua dominazione, una pace perpetua." (*Ivi*, VI 124; tr. it., 156).

<sup>844</sup> Interessante è notare che, se, da un lato, Kant definisce la pace perpetua come il fine dell'intera politica, dall'altro, individua in essa il concetto che permette il passaggio (*Überschritt, μεταβασις εις αλλο γενος*) dalla dottrina del diritto a quella della virtù. In quanto tale essa non appartiene propriamente né all'etica né al diritto ma al tempo stesso appartiene a entrambi: "se le leggi assicurano la libertà esternamente, possono ravvivare le massime di governarsi anche internamente secondo leggi e, viceversa, queste, mediante le loro *Gesinnungen*, rendono più facile l'influsso alla costruzione della legge, così che comportamento pacifico sotto leggi pubbliche e *Gesinnungen* pronte alla pace (anche a porre fine alla guerra interna tra principi e inclinazioni), quindi legalità e moralità, trovano nel concetto di pace il punto di sostegno del passaggio dalla *Dottrina del diritto* alla *Dottrina della virtù*" (VMS, XXIII 353 s.).

Il concetto di destinazione, inoltre, che richiede l'esistenza tanto della comunità etica quanto di quella giuridica, non prevede assolutamente la subordinazione dell'una all'altra: entrambe le collettività e i chiliasmi che le caratterizzano hanno pari dignità nello sviluppo e nella promozione della vittoria del buon principio. Essa trova la propria pienezza nella comunità etica, collettività che però non potrebbe esistere senza un ordine repubblicano mondiale capace di instaurare e garantire la pace perpetua. Da questo punto di vista, tuttavia, i principi giuridici non devono essere interpretati come se fossero al servizio di quelli etici, mero veicolo per la realizzazione del regno della virtù: i doveri di diritto e la comunità giuridico-civile sono indipendenti dall'etica e posseggono una dignità in sé che deriva dal loro essere imperativi di ragione, non dalla loro collaborazione (e non subordinazione) con i principi e la collettività etico-civile.<sup>845</sup> Ciò emergerà più chiaramente nel paragrafo successivo, nel quale mi occuperò del rapporto tra lo stato e la comunità etica.

Un ultimo aspetto della destinazione umana mi preme sottolineare in chiusura a questa analisi: il ruolo fondamentale della dimensione collettiva. Il raggiungimento del bene, lo sviluppo di tutte le proprie disposizioni, in particolar modo di quella razionale, non si realizza nel genere umano come *omnitudo distributiva*, ma *collectiva*, quindi, nel genere umano strutturato secondo leggi pubbliche, in un'unione sistematica. Tale dimensione è infatti il fine ultimo degli sforzi umani sia in ambito giuridico che in ambito etico; ma, al tempo stesso, è il mezzo che promuove il cammino umano. La *Bestimmung* dell'uomo si realizza infatti nel genere umano come universalità *collectiva* tramite un processo che investe le singole comunità etiche e giuridiche, le prime per la fondazione di una repubblica morale, le seconde per quella di una repubblica mondiale. In questo sviluppo è di fondamentale importanza che l'impegno dei singoli sia garantito e canalizzato dalle comunità nel raggiungimento dei loro rispettivi fini e che le singole comunità si strutturino progressivamente secondo la forma fornita dall'idea che ne sta alla base in un avvicinamento asintotico al proprio fine.

---

<sup>845</sup> Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, invece, sostiene che il sistema istituzionale statale sia subordinato e secondario a quello morale, pur sostenendo la necessaria collaborazione dei due per la realizzazione dell'ideale morale: "nella loro relazione complementare la comunità etica ha chiaramente precedenza su quella politica perché ha un valore autosufficiente mentre il valore dell'altra è derivato da essa. L'aspetto morale dell'ideale è il suo nucleo, che conferisce al tempo stesso significato e status al suo complemento giuridico" (p. 174).

Viene a questo punto da domandarsi se Kant non preveda un certo rapporto tra il singolo stato e la comunità etica concreta, possibilità che pare esclusa dal filosofo nel sottolineare ripetutamente la differenza tra i principi etici e quelli giuridici, come anche l'indipendenza delle due comunità che si strutturano in base ai due tipi di doveri. Tuttavia, visto l'intreccio tra progresso giuridico ed etico, nel quale le singole comunità sono inserite, e dato che i due tipi di collettività si occupano del medesimo agire umano, anche se da punti di vista diversi, penso che non siano del tutto implausibili né la domanda né il tentativo di analizzare se la comunità etica e quella giuridica siano due realtà incomunicabili tra loro o se esista, da un punto di vista kantiano, la possibilità di un certo rapporto oltre e nonostante le differenze.

## 5. Il rapporto tra comunità etica e comunità giuridica

L'analisi del rapporto tra la comunità etica e quella giuridica non può iniziare altrimenti che registrando le loro analogie: come è stato messo in luce, entrambe sono, infatti, espressione del concetto del regno dei fini nei due ambiti in cui si articola la morale kantiana. Entrambe, poi, non esistono per natura: nonostante il fatto che la loro idea sia condivisa da tutti gli esseri di ragione (*omnitudo distributiva*), necessitano di essere instaurate mediante l'uscita degli individui dalla condizione di natura (condizione che, dal punto di vista giuridico, è di profonda illegalità, dal punto di vista etico, di immoralità) e il loro ingresso in una condizione civile caratterizzata da leggi pubbliche (*omnitudo collectiva*). Infine, le due comunità aspirano all'universalità, concetto che tuttavia ha un significato diverso nei due ambiti della morale: mentre infatti in ambito giuridico la repubblica si forma entro determinati confini nazionali, è completa al loro interno e aspira all'universalità, cioè a formare una repubblica mondiale, in vista della realizzazione del proprio fine (la pace perpetua), per la repubblica morale le cose funzionano diversamente. Il suo concetto si riferisce sempre all'ideale di un tutto etico assoluto (*absolutes ethisches Ganze*) che comprende l'intero genere umano; la sua realizzazione, dunque, non è possibile in una società particolare, società che è definibile solamente come una sua *rappresentazione* o *schema* della repubblica morale

“perché ognuna [scil. società particolare], in rapporto alle altre della stessa specie, può essere rappresentata come trovantesi nello stato di natura etica insieme con tutte le imperfezioni proprie di questo stato (e tale è appunto la situazione dei diversi stati politici che non sono uniti da un diritto pubblico internazionale).”<sup>846</sup>

Nonostante tali analogie, il principio che le fonda è tuttavia completamente diverso: mentre infatti il principio di associazione dello stato giuridico è il diritto - concetto che è un tutt'uno con quello di costrizione (*Zwang*) - <sup>847</sup> ed è retto da doveri che si occupano di regolare la convivenza delle libertà *esterne* degli individui, quello dello stato etico è il principio della virtù, che vale per la liberà *interna* del singolo, libertà nei confronti della

<sup>846</sup> *Relig.*, VI 96 (tr. it., 135).

<sup>847</sup> Cfr. *Ibi*, II Capitolo, § I. 2. b, pp. 148 – 155.

quale nessuna autorità può avanzare pretese. Data questa differenza e inconciliabilità nel fondamento, Kant sostiene l'*indipendenza* delle due società. Penso che l'analisi di tale caratteristica e la comprensione delle sue implicazioni sia di cruciale importanza per cogliere il rapporto tra la repubblica giuridica e quella etica.

In maniera molto sintetica si può riassumere la concezione kantiana dell'indipendenza in questi termini: la formazione dello stato giuridico è indipendente dal costituirsi della società morale, società morale che a sua volta è indipendente da quella giuridica, perché gli uomini non possono esservi assolutamente *costretti* dall'autorità statale.<sup>848</sup> Ciò significa che il passaggio dalla condizione giuridico-naturale a quella giuridico-civile non richiede la moralizzazione dei cittadini, la loro bontà, cioè che agiscano per rispetto del dovere, ma esclusivamente che abbiano sentito l'esigenza, nelle numerose discordie che li dividono, di accordarsi per dare vita a un'istituzione *super partes* in grado di dirimerle. Tale passaggio non coincide con quello dalla condizione etico-naturale a quella etico-civile: lo stato potrebbe essere quindi anche uno *stato di diavoli*<sup>849</sup> o, in termini più moderati, di individui che si trovano in una condizione etico-naturale, condizione che non compromette assolutamente l'instaurazione di una costituzione civile e contro cui lo stato non ha diritto alcuno di legiferare.<sup>850</sup> I cittadini hanno tutto il diritto di rimanere nella condizione etico-naturale in cui si trovano e di dare inizio, quando vogliano loro, a una repubblica morale.

Affermare che lo stato non abbia alcun potere legale in ambito etico non significa misconoscere il suo ruolo e la sua sacralità in ambito giuridico: se infatti da un lato le due comunità sono indipendenti quanto ai principi, alle leggi che le governano e alla loro origine, dall'altro hanno entrambe a che fare con l'agire libero umano, che si realizza nell'esercizio della libertà esterna e interna. Queste due dimensioni sono separabili nell'esercizio di analisi, ma non lo sono completamente nella pratica, perché le due comunità non appartengono a due mondi diversi ma esistono, si realizzano ed

---

<sup>848</sup> *Relig.*, VI 95 s. (tr. it., 135).

<sup>849</sup> Scrive infatti Kant: «Il problema dell'instaurazione dello stato, per quanto ciò possa risultare aspro, è risolvibile anche da un popolo di diavoli (purché abbiano intelletto) e suona così: «Ordinare e disporre una costituzione per una moltitudine di esseri razionali, che tutti insieme hanno bisogno di leggi universali per la loro conservazione, ma i quali sono ognuno per sé, segretamente inclinati a sottrarvisi; così che, sebbene nelle loro intenzioni private si avversino l'un l'altro, queste si frenino a vicenda in modo che nel pubblico comportamento di quegli esseri il risultato sia il medesimo che se non avessero delle disposizioni cattive»» (ZeF, VIII 366; tr. it., 184 s.).

<sup>850</sup> «Il cittadino d'una società politica, per quel che riguarda il diritto di legiferare di quest'ultima, è, dunque, pienamente libero o di unirsi inoltre con altri concittadini in un'associazione morale, o di restare, se lo preferisce, nello stato di natura etico» (*Relig.*, VI 96; tr. it., 135).

operano nella stessa realtà, pur da punti di vista diversi e muovendo nei confronti del soggetto pretese differenti. Proprio per questo, come lo stato è tenuto a rispettare la sfera etica e a limitare la propria attività legislativa all’ambito della libertà esterna, allo stesso modo la società morale è tenuta a rispettare il potere civile e a lasciarsi fissare dei limiti da esso, cioè “accettare la condizione di non ammettervi [scil. nella repubblica morale] nulla che contrasti al dovere dei suoi membri, in quanto cittadini di uno stato.”<sup>851</sup>

Non solo. Negare allo stato il *diritto di legiferare* riguardo alla libertà interna e alla moralità dei propri cittadini, non significa negare la possibilità che esso la possa *influenzare e sostenere*. Kant prevede, infatti, un suo intervento *indiretto*, intervento, o influenza, che mi sembra possa essere riassunto secondo queste modalità:

- 1) In primo luogo, ponendo delle condizioni precise per la convivenza delle libertà esterne dei cittadini e garantendo a ciascuno la propria libertà, l’apparato giuridico evita che “l’uno ostacoli l’altro con la violenza nel lavorare con tutte le sue capacità alla propria destinazione e al proprio promuovimento”. In questo modo lo stato sostiene lo sviluppo morale di ciascuno, preparandone e conservandone le condizioni.
- 2) Il potere giuridico, poi, produce un aumento della legalità delle azioni cioè “maggiore beneficenza, minore litigiosità nei processi, maggiore attendibilità nella parola data”,<sup>852</sup> senso dell’onore e decoro esteriore.<sup>853</sup> Esso realizza cioè una *parvenza morale*, chiamata anche civilizzazione (*Civilisirung*) che, nel processo di sviluppo dell’uomo, costituisce lo stadio precedente e irrinunciabile alla moralizzazione.
- 3) Garantendo il rispetto delle proprie leggi, lo stato facilita anche “lo sviluppo della disposizione morale verso l’immediato rispetto per il diritto”, pur non essendosi posto tale sviluppo come proprio fine: “ognuno crede infatti di sé che terrebbe certo per sacro il concetto del diritto e che lo seguirebbe se potesse aspettarsi lo stesso da chiunque altro, ciò di cui lo assicura in parte il governo.” Tale garanzia fa sì che i cittadini adempiano il loro dovere giuridico per sé, senza riguardo alla ricompensa, e in tal modo

---

<sup>851</sup> *Ibidem*. In questo senso Kant in *Risposta alla comanda: cos’è illuminismo?* aveva sostenuto che l’unica forma di controllo che lo stato può lecitamente esercitare nei confronti del miglioramento morale degli uomini è di stare attento che “ogni vero o presunto miglioramento si accordi con l’ordine civile” (*Beantwortung*, VIII 40; tr. it., 49).

<sup>852</sup> *Streit*, VII 91 s. (tr. it., 291).

<sup>853</sup> *Idee*, VIII 26 (tr. it., 38)

compiono “un grande passo verso la moralità (sebbene non si tratti ancora di un passo morale).”<sup>854</sup>

4) Oltre a queste influenze, Kant prevede un intervento più diretto dello stato nei confronti della comunità etica, intervento che consiste nell’indicare a che cosa siano tenuti i maestri di religione per poter avere utili cittadini, buoni soldati e sudditi fedeli.<sup>855</sup> Ciò non implica, si badi bene, l’invasione da parte del potere politico di quell’ambito della libertà umana di cui non si può assolutamente occupare, ma rientra nel diritto che ha lo stato di fissare alla comunità morale dei limiti perché ciò che viene ammesso da essa non contrasti con il dovere dei suoi membri come cittadini dello stato. Nell’intervenire sull’insegnamento dei “maestri di religione” l’interesse politico non è rivolto alla moralità dei propri cittadini, ma alla loro legalità, cioè ad avere cittadini che non trasgrediscano le leggi e, a tal fine, si serve della *fede ecclesiastica* (non di quella *moral*e) come veicolo del miglioramento *legale* di coloro che stanno sotto il suo potere. In questo senso, il filosofo di Königsberg sostiene che lo stato abbia tutto l’interesse a sostenere l’*ortodossia*, ovverosia l’opinione che la moralità sia di primaria importanza per la religione, ma non l’*ortodossismo*, consistente invece nel considerare la fede ecclesiastica sufficiente per la religione. Soltanto la prima può aiutare infatti a preparare buoni cittadini, cioè cittadini responsabili e rispettosi del proprio dovere (certo, sempre e solo da un punto di vista legale):

“Infatti poiché l’accettare questi statuti è una cosa facile, e per l’uomo peggiore è molto più facile che per il buono, mentre il miglioramento morale dell’animo costa molta e lunga fatica, e poiché invece gli è stato insegnato di sperare la sua beatitudine soprattutto da quell’accettazione, egli può non farsi un grande scrupolo a trasgredire (sia pur con cautela) il suo dovere, avendo in mano un mezzo infallibile per sfuggire alla giustizia punitrice di Dio mediante la sua retta fede in tutti i misteri e il suo fervente uso di mezzi di grazia (solo non deve giungere in ritardo).”<sup>856</sup>

---

<sup>854</sup> ZeF, VIII 375, nota (tr. it., 193).

<sup>855</sup> Streit, VII 59 s. e nota (tr. it., 269 s.).

<sup>856</sup> Ivi, VII 60, nota (tr. it., 270).

5) Da ultimo, il filosofo di Königsberg attribuisce al potere politico l'importante compito dell'educazione, compito che non implica solamente la formazione di buoni cittadini, ma anche la loro *educazione al bene*,<sup>857</sup> l'educazione morale. Ciò necessita di un "lungo esercizio interno di ogni corpo comune",<sup>858</sup> esercizio che non può essere compiuto senza il sostegno di un potere politico che ponga fine alla condizione di ostilità esistente al suo interno e nei rapporti internazionali, e che instauri la pace.<sup>859</sup> L'educazione, tuttavia, ha bisogno non solo del sostegno *indiretto* dello stato,<sup>860</sup> ma anche di un suo impegno concreto e attivo, consistente nell'allocazione delle ricchezze per sostenerne le spese e, soprattutto, nella progettazione di un piano che vi conferisca quella coesione e uniformità senza cui, altrimenti, essa non giungerebbe mai al fine voluto.<sup>861</sup> Anche riguardo a questo aspetto, lo stato non commette un'invasione di campo rispetto all'etica: il suo obiettivo è quello di formare buoni cittadini, uomini *legalmente* buoni e, a tale fine, utilizza "la cultura spirituale e morale, rafforzata dalla dottrina religiosa"<sup>862</sup> secondo un suo determinato progetto. Ma, così facendo, impegnandosi attivamente per l'educazione *legale*, offre i mezzi per l'educazione al bene e perché il buon cittadino possa fare, in piena libertà, il passaggio dalla legalità alla moralità. Un impegno attivo di altro genere da parte dello stato implicherebbe un regime di carattere dispotico e totalitario che, come ho messo in evidenza nel capitolo precedente,<sup>863</sup> Kant aborrisce. Tale impegno è tuttavia di fondamentale importanza per il miglioramento degli uomini, che può avvenire, nella prospettiva kantiana, solamente dall'alto verso il basso, non dal basso verso l'alto.<sup>864</sup>

---

<sup>857</sup> *Ivi*, VII 92 s. (tr. it., 292).

<sup>858</sup> *Idee*, VIII 26 (tr. it., 38 s.).

<sup>859</sup> Scrive infatti Kant nella *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (*Idee*, VIII 26; tr. it., 38 s.): "Sinché però gli stati impiegano tutte le loro forze nelle loro egoistiche e violente mire espansive, e ostacolano così, incessantemente, la lenta fatica dell'interna educazione dell'atteggiamento di pensiero dei loro cittadini, e anzi tolgono a questi ultimi ogni sostegno a tal fine, non c'è da attendersi nulla di questo [scil. della moralizzazione]; perché per tale scopo è necessario un lungo esercizio interno di ogni corpo comune nell'educazione dei suoi cittadini. Ma tutto il bene che non sia innestato sull'intenzione moralmente buona non è che mera parvenza e miseria brillante. Il genere umano rimarrà certo in questa condizione sino a che, nel modo che ho detto, non si sarà tratto fuori dall'assetto caotico dei suoi rapporti tra stati" (*Ibidem*).

<sup>860</sup> Ho deciso di qualificare come "indiretto" il sostegno che lo stato fornisce all'educazione mediante l'instaurazione di una condizione di pace, perché non richiede un impegno e una consapevolezza da parte dello stato ma si produce da sé mentre lo *Staat* progredisce verso l'instaurazione di un governo repubblicano e verso la pace.

<sup>861</sup> *Streit*, VII 92 s. (tr. it., 292).

<sup>862</sup> *Ibidem*.

<sup>863</sup> Cfr. *Ibi*, II Capitolo, § I. 2. c, pp. 161 s.

<sup>864</sup> *Streit*, VII 92 (tr. it., 292).

Nonostante l'indipendenza tra le due società che si originano rispettivamente dalla legislazione etica e da quella giuridica, esse sono quindi inevitabilmente correlate: da un lato, infatti, lo stato giuridico-civile, garantendo la libertà di ciascuno e il rispetto del diritto da parte di tutti, producendo un aumento delle azioni legalmente corrette, instaurando una condizione di pace, promuovendo un determinata educazione religiosa (ecclesiastica) dei propri cittadini e progettando uno specifico piano di educazione legale, contribuisce, *seppur in maniera indiretta*, alla moralizzazione degli uomini. D'altro lato, anche la società morale esercita una certa influenza nei confronti del potere statale. Anche se la formazione dello stato etico e quella dello stato giuridico sono indipendenti l'una dall'altra e la figura del buon cittadino non è necessariamente congruente con quella dell'uomo buono, la moralizzazione degli uomini e l'instaurazione di una società morale rafforzano i cittadini nel rispetto e nel compimento del dovere, li rendono, si potrebbe dire, cittadini ancora più buoni, pur non mirando al miglioramento del cittadino, cioè a un aumento della legalità delle sue azioni, ma al miglioramento dell'uomo, all'incremento della bontà delle intenzioni.

La repubblica morale è poi rilevante per il diritto anche in rapporto al suo fine, perché solamente essa è in grado di “assicurare al mondo, sotto la sua dominazione, una pace perpetua”.<sup>865</sup> L'instaurazione di una repubblica mondiale<sup>866</sup> non è infatti dannosa in sé, sottolinea Kant, ma solamente se avviene in maniera troppo precoce, cioè prima che gli uomini siano diventati moralmente migliori. Il filosofo di Königsberg non spiega ulteriormente questa affermazione, ma penso possa essere a ragione compresa in questi termini: la formazione di una repubblica e di una pace mondiali non potrebbero mai essere stabili (perpetue) se gli uomini non fossero buoni moralmente; se così infatti non fosse, permanerebbe il pericolo che la pace venga rotta dalle tensioni che dividono gli esseri umani e che la loro bramosia di potere trasformi la repubblica in un “dispotismo senz'anima”.<sup>867</sup> Da questo punto di vista, la moralizzazione e la formazione di una chiesa visibile universale, pur avendo come fine proprio il raggiungimento del sommo bene comune, sono di fondamentale importanza anche per realizzare il sommo bene politico e per assicurargli stabilità.

---

<sup>865</sup> *Relig.*, VI 124 (tr. it., 156).

<sup>866</sup> *Ibidem*, nota. Kant parla ne *La religione entro i limiti della semplice ragione* di una “fusione di stati” (*Zusammenschmelzen der Staaten*), espressione con cui egli intende l'instaurazione di una repubblica mondiale.

<sup>867</sup> *ZeF*, VIII 367 (tr. it., 176).

Mi preme sottolineare ancora una volta, e non per pedanteria ma per un'esigenza di limpidezza teoretica, il carattere *indiretto* dell'influenza reciproca delle due repubbliche: per Kant lo stato giuridico-civile non è in alcun modo finalizzato alla moralizzazione degli uomini, né tanto meno quello etico-civile è finalizzato alla formazione di buoni cittadini e al raggiungimento della pace perpetua. Mi sembra pertanto poco plausibile quell'interpretazione del rapporto tra comunità etica e giuridica che individua nello stato kantiano una struttura finalizzata, in ultima istanza, alla realizzazione delle condizioni grazie a cui l'uomo possa sviluppare la propria moralità e che solo in rapporto a essa assume un valore.<sup>868</sup> Ciascuna delle due comunità è indipendente dall'altra, ha un valore in sé e per sé e segue principi e finalità proprie; ma, nel farlo, tuttavia, produce una serie di effetti rilevanti anche per l'altra e così la sostiene, pur non essendosi posta tale sostegno come obiettivo. Il regno del diritto e quello della virtù kantiani, come i principi e le leggi che sono a loro fondamento, si trovano quindi in un rapporto di coimplicazione reciproca, pur rimanendo indipendenti.

---

<sup>868</sup> È questa l'interpretazione sostenuta, tra i tanti, da Dulkeit, *Naturrecht und positives Recht bei Kant*, Scientia Verlag Aalen, Darmstadt, 1987; L. H. Schreiber, *Der Begriff der Rechtspflicht*, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1966; Yovel, *Kant and the Philosophy of History*. Penso sia esemplificativo per comprendere questa posizione quanto espresso da Yovel: “Il sistema politico è *in principio o a priori* dipendente dalla moralità [...] mentre il sistema morale è *pragmaticamente* dipendente dall'ordine politico” (p. 174).

## Considerazioni finali

L'indagine di questo capitolo si è posta da un ulteriore punto di vista rispetto a quelli assunti nei capitoli precedenti: il rapporto tra etica e diritto è stato analizzato in relazione alle dimensioni collettive previste tanto dalla speculazione etica quanto da quella giuridica del filosofo di Königsberg.

L'assunzione di questa prospettiva è stata motivata dall'analisi della rilevanza di tale dimensione per la morale kantiana in generale, poiché in essa risiede il nucleo del concetto di dovere e la sua forza di obbligazione. Mentre nel capitolo precedente è stata messa in evidenza la presenza di un vincolo originario che lega il soggetto morale a sé in virtù della propria umanità e che costituisce il fondamento di ogni tipo di dovere, sia etico che giuridico, l'indagine di questo capitolo ha voluto in primo luogo escludere la conclusione che si potrebbe trarre *prima facie* da un'impostazione di questo tipo, quella cioè che la morale kantiana sia solipsistica. Il soggetto morale kantiano, infatti, non può che pensarsi originariamente vincolato alla propria umanità e, al tempo stesso, in relazione ad altri agenti dotati di sua pari dignità. In tale rapporto, al riconoscimento di sé come portatore di una dignità inalienabile si accompagna immediatamente quello degli altri: se da un lato infatti la *conditio sine qua non* dell'esercizio di ogni tipo di dovere è l'obbligazione nei propri confronti, dall'altro non è prevista l'attribuzione di dignità solamente a sé medesimi, ma l'obbligo di riconoscere e rispettare il pari valore altrui e di promuoverne i fini (la felicità). È solo all'interno di questo "rapporto reciproco tra esseri razionali", rapporto che è parimenti con se stessi e con gli altri, che nasce il dovere.<sup>869</sup>

La dimensione collettiva ha quindi una rilevanza fondamentale per la morale kantiana e per il tentativo di chi, come me, cerca di analizzarla. Tale dimensione tuttavia non deve essere intesa genericamente come insieme di tutti gli uomini, o di tutti gli esseri razionali, bensì come "unione sistematica di diversi esseri razionali attraverso leggi comuni."<sup>870</sup> È questo il concetto di regno dei fini (*Reich der Zwecke*), che quindi si presenta come fondamento del concetto del dovere e dell'obbligazione pratica. Data l'importanza di tale concetto, la mia analisi si è concentrata in primo luogo nel tentativo di comprenderlo sulla base dei tre elementi che ne costituiscono la definizione: unione

---

<sup>869</sup> GMS, IV 434 (tr. it., 103).

<sup>870</sup> *Ivi*, IV 433 (tr. it., 101).

sistematica (*systematische Verbindung*), esseri razionali (*vernünftige Wesen*), leggi comuni (*gemeinschaftliche Gesetze*). La fisionomia che ne è emersa è stata quella di un legame tra diversi esseri razionali, non esclusivamente umani, realizzato da leggi, cioè da imperativi categorici prodotti dalla ragione pratica. Coloro che sono interessati in questo legame sono tutti alla stessa maniera legislatori della legge che regola le loro relazioni; essi si dividono tra loro in membri (*Glieder*) e capo (*Oberhaupt*), i primi sottomessi alla legge, il secondo privo di bisogni e dotato di caratteristiche divine. Il legame in cui consiste il regno dei fini si qualifica poi come sistematico, aggettivo che si è rivelato particolarmente pregnante per l'analisi: esso non indica un semplice agglomerato dei molteplici, ma un insieme strutturato in base ad un'idea che determina il fine e la forma (in vista di quel fine) dell'insieme stesso.

La dimensione collettiva si è dimostrata di fondamentale importanza non solo per il livello metafisico-trascendentale della morale kantiana (poiché fonda il dovere), ma anche per gli ambiti particolari della libertà che essa regola mediante i doveri di diritto (libertà esterna) e i doveri di virtù (libertà interna). Nell'etica e nel diritto kantiani, infatti, il raggiungimento di tale dimensione è il contenuto di un comando che l'uomo deve eseguire categoricamente (*sollen*): dal punto giuridico, perché lo stato è la sola realtà in cui la legge può avere carattere perentorio e quindi può essere fatta valere e osservata universalmente, per l'etica, perché la società etico-civile permette al buon principio di vincere in maniera definitiva su quello cattivo e di assicurare ai soggetti morali la propria moralità. L'analisi ha messo in evidenza come entrambe le comunità si strutturino secondo le caratteristiche proprie del regno dei fini: sono insiemi di esseri razionali autonomi divisi in capo e sudditi, i cui rapporti sono regolati da leggi morali, *Rechtspflichten*, nello stato, *Tugendpflichten*, nella repubblica morale. In ciò è possibile individuare un ulteriore elemento a sostegno della tesi sostenuta nel primo capitolo, secondo cui i principi e le strutture di base dell'indagine morale trascendentale kantiana vengono applicati, nella speculazione della *Metafisica dei costumi*, a un'indagine che procede sempre ugualmente a priori, ma che si occupa della determinazione dell'azione nei due particolari ambiti della libertà.

Il tentativo poi di analizzare le due comunità sulla base dell'aggettivo “sistematico”, di individuarne cioè l'*idea* che ne sta alla base, la *forma*, conferita da questa idea, e il *fine*, in vista del quale viene conferita tale forma, ha permesso di mettere in luce le

caratteristiche peculiari dello stato civile e di quello etico, che si strutturano in maniera analoga, ma, appartenendo a due differenti dimensioni della libertà, sono profondamente diversi. In ambito giuridico l'*idea* che unifica la collettività è stata individuata nella *respublica noumenon*, cioè nell'idea di una comunità retta dai doveri giuridici, fondata sui principi di libertà, uguaglianza, dipendenza (dalle leggi) e indipendenza (dall'arbitrio altrui) dei cittadini, caratterizzata dalla divisione dei poteri e dal principio di rappresentanza. Tale idea impone alla comunità civile di assumere una *forma* di governo repubblicano e di perfezionarsi costantemente per realizzare la *respublica noumenon*. La forma di governo repubblicana non è propriamente un fine in sé, ma è la forma adeguata per il raggiungimento del “*fine definitivo della Dottrina del diritto* entro i limiti della semplice ragione”,<sup>871</sup> la cui realizzazione necessita tuttavia dell'instaurazione di un ordine giuridico di carattere repubblicano a livello statale, poi internazionale, infine cosmopolitico. Il fine dello stato è la pace perpetua, intesa non in maniera negativa come cessazione delle ostilità, né, utopicamente, come cessazione di tutti i conflitti; essa consiste piuttosto nell'impegno concreto e stipulato attraverso un contratto (contratto originario tra gli uomini nello stato, contratto tra nazioni nel diritto internazionale, e tra tutti gli stati del mondo in quello cosmopolitico) di gestire secondo il diritto le tensioni, che inevitabilmente attraversano la realtà umana.

Da questo punto di vista, la pace perpetua può realizzarsi solo all'interno di un mondo di stati governati in modo repubblicano, uniti a loro volta secondo una forma repubblicana di governo, quindi in una repubblica mondiale. Essa si presenta quindi come sommo bene politico comune, implicante un impegno collettivo che supera il singolo stato raggiungendo dimensioni universali, fino alla costituzione di una repubblica mondiale attraverso cui la pace assume stabilità, irrevocabilità e validità universali.

La comunità etica ha invece alla propria base l'idea della *chiesa invisibile*, intesa come “idea dell'unione di tutti i giusti sotto il governo divino immediato ma morale”. Essa impone alla comunità etica concreta (la *chiesa visibile*, che è il modo in cui gli uomini sono in grado di realizzare il regno di Dio concretamente)<sup>872</sup> di assumere una forma che si qualifica attraverso quattro qualità: universalità, purezza, libertà e immutabilità (nella costituzione di fondo). In particolar modo la purezza, cioè l'essere

---

<sup>871</sup> MS, VI 355 (cfr. 194).

<sup>872</sup> *Relig.*, VI 101 (tr. it., 139).

fondata su una genuina intenzione morale, costituisce l'elemento fondamentale del corpo comune etico: poiché nella chiesa visibile non esiste unicamente una fede razionale pura, ma anche una fondata sulla rivelazione, la comunità etica ha il dovere di adoprarsi per superare l'elemento storico e realizzare progressivamente un'unione universale che abbracci tutti gli uomini giusti, al di là delle differenze di fede (rivelata). La *forma* della chiesa è quella di una famiglia governata da Dio, immagine, questa, che non implica una concezione paternalistica della comunità etica: i suoi membri sono infatti esseri liberi che agiscono secondo leggi da essi stessi legiferate. Il *fine* della comunità etica è poi il sommo bene etico comune, la vittoria definitiva del cattivo principio, la moralizzazione piena del genere umano nel suo insieme, nella costituzione di un'*omnitudo collectiva* retta da doveri *pubblici* di virtù.

L'analisi rivela così una certa teleologia e un certo dinamismo insiti nella morale kantiana, dinamismo e teleologia comprensibili alla luce dello stesso compito che la filosofia morale doveva avere per il filosofo di Königsberg: “La filosofia (come dottrina della saggezza) è la dottrina della destinazione dell'uomo (*Bestimmung des Menschen*) in rapporto al fine definitivo che deriva dalla sua propria ragione.”<sup>873</sup>

L'indagine su questo aspetto della morale kantiana ha animato tutta la seconda parte del capitolo; tale ricerca non ha costituito un elemento estrinseco rispetto alla tematica trattata, ma è stata motivata dal fatto che la destinazione umana non può essere raggiunta dal singolo uomo, ma solo dal genere umano in una dimensione collettiva, strutturata secondo le caratteristiche del regno dei fini. Ciò cui l'uomo è destinato è infatti il bene, che gli appartiene come *impronta* e come *promessa*: non il bene fisico (*das Wohl*), che gli deriva dai sensi e nei confronti del quale non ha nessun merito (morale), ma il bene morale (*das Gute*), che lo impegna in una costante attività di allontanamento dalle proprie inclinazioni naturali e di sviluppo della propria razionalità, in particolar modo di quella *pratica* che lo rende capace di porsi fini indipendenti da quelli che per natura possiede. Il bene morale coincide quindi con la libertà umana, con la moralizzazione dell'uomo, con lo sviluppo pieno della propria umanità e con una felicità a esse commisurata.<sup>874</sup>

---

<sup>873</sup> *Refl.* 6360, XVIII 689 (1790 – 1804).

<sup>874</sup> Il cui ottenimento non può però assolutamente essere il fine dell'uomo, né essere realizzato direttamente dall'uomo stesso, ma necessita di postulare un Dio, scrutatore dei cuori e giusto giudice.

La destinazione dell'uomo è, quindi, il sommo bene, raggiungibile mediante un'attività libera, in un processo che avviene prima di tutto a livello individuale, attraverso la pedagogia morale che si struttura in disciplina, cultura (sviluppo della razionalità tecnica), civilizzazione (sviluppo della razionalità pragmatica) e moralizzazione (sviluppo della razionalità pratica). Gli sforzi del singolo non possono tuttavia nulla da soli, perché senza un principio di unione tra gli individui (all'interno quindi di una *omnitudo distributiva*), tali sforzi rischiano costantemente di essere annullati dalle discordie esistenti tra gli uomini. Per questo la destinazione umana necessita di un progresso universale verso il bene, di un'educazione dell'intero genere umano all'interno di una *omnitudo collectiva*, cioè di una comunità retta da principi pubblici.

Dal punto di vista kantiano tale educazione avviene attraverso la progressiva costituzione di una comunità civile universale e tramite la fondazione di una repubblica morale, nella quale la legge venga compiuta *pubblicamente* a motivo della legge stessa. Ad esso corrisponde lo sviluppo morale del genere umano nella sua interezza mediante la disciplina, la cultura, la civilizzazione e la moralizzazione. Il progresso verso la destinazione avviene ed è documentato, in parte, dalla storia,<sup>875</sup> che, attraverso l'osservazione dei fenomeni della libertà umana, cioè attraverso l'osservazione delle azioni esterne, è in grado di rivelare la direzione morale assunta dal genere umano e di pronosticarne la riuscita. In quanto spettatrice unicamente dello sviluppo della libertà nelle azioni esterne, la storia è testimone dello sviluppo e dell'affermazione progressiva del diritto; essa è quindi capace di giudicare il grado di civilizzazione delle azioni umane, non la loro moralizzazione: la storia racconta la conformità delle azioni alla lettera della legge, non al suo spirito. Nella storia, in altri termini, è registrato il *chiliasmo filosofico*, il progresso di avvicinamento asintotico del genere umano verso la realizzazione della repubblica mondiale e della pace perpetua. Il *chiliasmo teologico*, volto alla realizzazione progressiva della repubblica morale e al raggiungimento del sommo bene comune, rimane invece nascosto all'occhio della storia, pur muovendosi in essa.

I due chiliasmi infatti si muovono e si sostengono in un intreccio inscindibile in vista della destinazione del genere umano: quello filosofico, che *dal punto di vista giuridico*

---

<sup>875</sup> *Idee*, VIII 17 (tr. it., 29) e *Streit*, VII 79 (tr. it., 282).

mira alla costituzione della repubblica mondiale, *dal punto di vista etico* implica la disciplina, l'acculturamento e la civilizzazione degli uomini, divenendo così una componente fondamentale di quello teologico. Se il genere umano non venisse infatti disciplinato, non sviluppassesse la propria razionalità tecnico-pragmatica e se non avesse, grazie all'apparato giuridico, una certa familiarità con il dovere non potrebbe neppure prodursi la moralizzazione del genere umano. La realizzazione di una condizione di pace, poi, è il prerequisito senza cui il genere umano non potrebbe mai sviluppare la propria libertà; d'altro lato, tuttavia, la moralizzazione degli uomini conferisce stabilità e piena realizzazione alla pace perpetua. Quindi, pur non essendo necessario che gli uomini siano buoni per produrre lo stato e la pace perpetua, il chiliasmo teologico si sviluppa se accompagna al progresso giuridico ed è da esso influenzato; quello filosofico, dal canto suo, è poi sostenuto e reso stabile dal progresso morale.

Anche se nella differenza, i due processi sono dunque di fondamentale importanza per il raggiungimento della destinazione dell'uomo che consiste, quindi, non solo in una repubblica morale, in cui il genere umano abbia raggiunto il sommo bene, ma anche in una condizione giuridica collettiva di pace universale in cui gli uomini agiscano *pubblicamente* per dovere a motivo del dovere stesso: l'insieme di comunità giuridica e comunità etica. *Insieme*, non *unione*. A questo proposito è opportuno fare una precisazione: pur esistendo un intreccio tra i due sviluppi e nonostante la destinazione umana richieda il raggiungimento di una condizione di pace e di moralizzazione universale, le due repubbliche, quella giuridica mondiale e quella morale, non vengono a identificarsi. Esse, pur convivendo, coimplicandosi e sostenendosi l'un l'altra, rimangono sotto l'autorità di principi differenti, si strutturano in base a doveri che muovono nei confronti della realtà e del soggetto morale pretese diverse e mantengono la loro diversità (anche se sembra plausibile pensare che il genere umano moralizzato agisca in base ai doveri di diritto non perché costretto, ma per rispetto del dovere).

Penso sia opportuno sottolineare che il processo verso la destinazione del genere umano viene presentato, oltre che come risultato dell'intreccio dei due chiliasmi, anche come il prodotto dell'attività congiunta di tre forze cosmiche: la provvidenza naturale, quella divina e la libertà umana. La presenza di un'attività provvidenziale (sia essa ordinaria o straordinaria) nel cammino della libertà umana rischia di portare a pericolosi fraintendimenti (primo tra tutti all'impossibilità di poter sostenere che il cammino

umano sia un cammino libero) se non viene analizzata con attenzione. Il mio tentativo in questo senso è stato quello di comprendere il senso profondo dell'intervento della natura e di Dio nel progresso umano. Il risultato è stato il seguente: tra libertà, natura e Dio esiste un rapporto di collaborazione, in cui la provvidenza naturale e quella divina rappresentano la condizione necessaria per sostenere e favorire lo sviluppo del genere umano. Nessuna delle due, tuttavia, ne è la condizione sufficiente: la destinazione è una responsabilità che, in ultima istanza, pesa interamente sulle spalle del genere umano perché nulla può determinare la scelta libera umana di aderire al compito imposto dalla ragion pratica riguardo la realizzazione del sommo bene comune giuridico e del sommo bene comune etico. Né, pur garantendolo e sostenendolo, possono portarlo a compimento: l'uomo si può appoggiare a esse solamente per dare un senso al proprio impegno, per poter *sperare* che, nonostante le difficoltà e gli ostacoli che si presentano nel proprio cammino e nonostante la propria limitata capacità, i suoi sforzi non saranno vani.

L'analisi condotta ha messo in luce quindi che la dimensione collettiva è la struttura irrinunciabile per la realizzazione del diritto e dell'etica, ma anche per il compimento della morale kantiana nel suo intero, come dottrina della destinazione dell'uomo. Da questo punto di vista è stato sottolineato che lo stesso processo di realizzazione della destinazione morale umana si produce per mezzo delle comunità etiche e giuridiche particolari. Nel loro impegno particolare, l'uno finalizzato alla pace perpetua l'altro al sommo bene comune, le due comunità si coimplicano e si sostengono: da un lato infatti lo stato giuridico-civile contribuisce, seppur in maniera indiretta, alla moralizzazione dei propri cittadini, dall'altro la comunità etica, occupandosi della moralità dei cittadini li rafforza nel rispetto e nel compimento del dovere, li rende cittadini "ancora più buoni", collaborando alla realizzazione non solo del sommo bene come fine da raggiungere asintoticamente, ma al compimento concreto del sommo bene *nel mondo*.

## Conclusione

Analizzare il rapporto tra etica e diritto significa indagare la libertà umana e i principi che regolano i fenomeni di quest'ultima: le azioni.<sup>876</sup> Per Kant la libertà è una realtà composta che si realizza tanto a livello esterno-interpersonale, con azioni sottoposte alla legislazione giuridica, quanto a livello interiore nella scelta dei principi e dei fini in base a cui agire. Ciascuna azione rappresenta un fenomeno complesso fatto di interiorità ed esteriorità, elementi che lo sguardo analitico della filosofia ha la capacità e il compito di separare, ma ai quali non può essere disconosciuta l'appartenenza all'unica realtà dell'agire umano. La difficoltà di individuare una relazione univoca tra i due ambiti della morale nella filosofia kantiana penso derivi, in ultima istanza, proprio dalla natura stessa dell'azione e dalla compresenza di distinte legislazioni, che tuttavia non è possibile separare con precisione millimetrica poiché esse si richiamano vicendevolmente. Dalla consapevolezza di ciò e dalla rilevazione di una certa unilateralità e parzialità nelle tesi avanzate dalla letteratura secondaria nasce il mio tentativo di affrontare la questione relativa al rapporto tra etica e diritto, con l'obiettivo di non appiattirne le numerose sfumature, ma di mantenerle vive.

La mia proposta interpretativa è stata infatti quella di non considerare l'oggetto di indagine da un unico punto di vista, ma di porsi da angolature differenti che permettano di coglierne, in maniera più completa possibile, le implicazioni. Il percorso di analisi si è così sviluppato a partire dalla dimensione *metaetica* e *metagiuridica* costituita dalla speculazione precedente alla *Metafisica dei costumi*, si è approfondito attraverso l'indagine sulle differenze e sulle affinità esistenti tra le due legislazioni (prospettiva della *libertà*) e si è conclusa con l'analisi della struttura delle comunità che etica e diritto richiedono per realizzare i propri fini (prospettiva del *tutto*). Il cammino ha permesso di mettere in luce, innanzitutto, che etica e diritto si originano dalla speculazione kantiana concentrata sull'elaborazione e sulla fondazione teorica di un principio d'azione universale, oggettivo, incondizionato e razionale: l'imperativo categorico. A livello sistematico infatti la *Metafisica dei costumi*, che comprende l'etica e il diritto kantiani, rappresenta la parte della metafisica morale che procede a priori;

---

<sup>876</sup> *Idee*, VIII 17 (tr. it., 22).

essa tuttavia, non considerando il fenomeno morale in generale, bensì nel particolare, si differenzia della *Fondazione* e della *Critica della ragion pratica*, che costituiscono invece la parte *trascendentale* della metafisica morale.

Ciò implica la presenza nell'opera del 1797 di un contenuto empirico minimo, l'assunzione, cioè, di elementi della prassi umana, che consentano di condurre l'indagine morale a un livello meno astratto di quello delle opere precedenti, senza tuttavia compromettere l'universalità del comando morale. Il contenuto empirico minimo della *Metafisica dei costumi* non comprende infatti gli aspetti contingenti della quotidianità dell'agire individuale, ma solamente gli elementi particolari che accomunano l'agire dei diversi soggetti morali. La particolare costituzione dell'arbitrio umano, l'individuazione di due ambiti della libertà e i concetti di *possesso intelligibile* e di *fine che è al tempo stesso dovere* si sono rivelati come il contenuto empirico minimo dell'opera del 1797. Attraverso di essi l'imperativo categorico viene applicato alle diverse dimensioni della libertà in cui avviene l'azione umana: alla libertà interna e a quella esterna. Contrariamente a quanto sostenuto dalla tesi dell'indipendenza,<sup>877</sup> etica e diritto si sono dimostrati quindi strettamente legati alla speculazione del periodo critico, dal momento che hanno in essa il proprio fondamento. Al loro interno è stato infatti possibile riconoscere ampiamente la presenza dell'imperativo categorico che svolge un triplice ruolo: quello di principio sommo generale della *Metafisica dei costumi*, quello di principio sommo della *Dottrina del diritto* e di quella *della virtù*, e, infine, il ruolo di *struttura* dei doveri giuridici ed etici particolari.<sup>878</sup> Inoltre, entrambe le legislazioni morali incarnano i comandi della seconda e della terza formulazione dell'imperativo categorico, l'ordine, cioè, di trattare l'umanità nella propria e nell'altrui persona sempre anche come un fine, mai solamente come un mezzo e l'ordine di agire in modo che la propria volontà possa riconoscersi come universalmente legislatrice.

Nonostante la presenza in essi dell'imperativo categorico, etica e diritto hanno mostrato di esprimere aspetti diversi dell'unico principio morale. La *Dottrina della virtù* fa proprio il comando di agire a motivo del dovere, ordina cioè di assumere l'umanità nella propria e nell'altrui persona come fine da promuovere attivamente e comanda, da ultimo, che il soggetto riconosca le leggi morali come prodotti dell'attività legislatrice della propria volontà. Nel diritto si procede in modo differente. I doveri giuridici non

---

<sup>877</sup> Cfr. *Ibi*, Introduzione, pp. 12 – 16.

<sup>878</sup> Cfr. *Ibi* I Capitolo.

prescrivono alcun movente interno né alcun fine, ma indicano all'azione una determinata forma; ordinano di assumere l'umanità come fine negativo, cioè come ciò contro cui è vietato agire; infine, non comandano al soggetto di riconoscere nella legge un prodotto della propria volontà, anche se i doveri giuridici sono il prodotto dell'attività legislatrice della volontà comune dei cittadini. Pur essendone autore *in quanto cittadino*, il singolo uomo infatti, *in qualità di suddito*, rimane estraneo alla legge e la percepisce come frutto di una volontà altra dalla sua.

La mia analisi ha individuato la ragion d'essere di queste diversità nei differenti ambiti di libertà e di competenza attribuiti da Kant alle due legislazioni morali, le cui peculiarità, differenze e affinità sono state indagate da quella che ho chiamato la *prospettiva della libertà*. Essa ha permesso di mettere in evidenza come le differenze presenti in etica e diritto nel rapportarsi reciprocamente all'imperativo categorico consistano sostanzialmente nella diversa rilevanza attribuita dalle due legislazioni ad alcuni elementi dell'imperativo categorico stesso. Il diritto infatti si occupa del corretto uso della libertà esterna in una dimensione intersoggettiva; impone cioè ai diversi soggetti di dare alle proprie azioni una forma tale da evitare che gli usi delle loro libertà si ledano reciprocamente. Ciò che è *rilevante* per il diritto è che le azioni degli agenti assumano la forma prescritta. L'etica invece si concentra sulle massime del soggetto morale, ordinando a esse determinati fini (che sono al tempo stesso doveri) e un preciso movente (agire secondo il dovere a motivo del dovere stesso). Per la *Dottrina della virtù* non è *rilevante* la forma delle azioni (perché non indica che cosa si debba fare), ma quella delle massime delle azioni (come si agisce). Il suo comando ordina quindi qualcosa in più rispetto al comando giuridico: una determinata materia (fine) dell'agire e uno specifico movente. Da questo punto di vista è possibile individuare una certa *ulteriorità* dell'etica rispetto al diritto.

Interpretare in questo modo le differenze tra le due legislazioni morali kantiane ha un certo valore sia per la comprensione del rapporto che lega le due *Lehren* alla speculazione morale precedente del filosofo di Königsberg, sia per la comprensione del legame esistente tra esse. Il fatto che il diritto, ad esempio, lasci al soggetto la possibilità di scegliere il movente e i fini, non significa affatto che fornisca una *Triebfeder* diversa dalla legge e implichii fini differenti da quelli di ragione; tanto meno il fatto che la legislazione etica sia rivolta a come si debba agire e non al tipo di azione

da compiere, non implica che le azioni siano eticamente indifferenti. Movente (fare il dovere per il dovere), fini in sé e azione fanno parte del concetto kantiano di dovere in quanto tale: l'esistenza di ogni imperativo categorico necessita infatti di un fine oggettivo,<sup>879</sup> contiene il comando di essere eseguito incondizionatamente e ordina una determinata azione. Che il diritto consideri alcuni aspetti e l'etica altri, non implica quindi la cancellazione dalle due legislazioni degli aspetti non considerati: essi vi rimangono, seppur *latenti*.

Così, i doveri di diritto, pur non pretendendolo, possono essere anche compiuti per se stessi e possono implicare che il soggetto riconosca la legge come un prodotto della propria volontà: un uomo giusto (cioè: che agisce in conformità alle leggi giuridiche) può essere anche buono (cioè: può compiere quelle leggi a motivo delle leggi stesse, non perché spinto da qualche interesse di altro tipo); ciò esce tuttavia dalle competenze della legislazione giuridica e rientra in quelle dell'etica. Allo stesso modo, il comando etico, secondo Kant, può essere adempiuto solamente quando si siano già compiuti i doveri giuridici e solo se l'atto ritenuto buono è giuridicamente lecito. Ad esempio, il comando etico della beneficenza non può spingere il filantropo a devolvere tutti i propri guadagni per i poveri e a privarsi dei soldi necessari per pagare le tasse imposte dallo stato o, addirittura, a evadere il fisco per avere più denaro per i bisognosi. Un atto del genere non è solo giuridicamente perseguitabile, ma anche eticamente deplorevole: da un punto di vista etico la *Rechtpflicht* è un imperativo categorico che l'agente morale deve eseguire. Adempiuto il proprio dovere civico, solo allora il soggetto può destinare il restante per opere umanitarie, qualora lo desideri. In questo senso un uomo giusto può essere *anche* buono: un cittadino può anche pagare le tasse incondizionatamente, non unicamente perché spinto dalla paura della guardia di finanza. Al contrario, un uomo buono *deve* prima di tutto essere giusto; il compimento del *dovuto* ordinato dal diritto è la *conditio sine qua non* del di più (del *meritorio*) previsto dai doveri etici. Secondo la concezione kantiana il *Recht* è quindi basilare per l'etica.

Se è pertanto possibile attribuire al comando etico una certa *ulteriorità* rispetto a quello giuridico, la *basilarità* del diritto per l'etica non permette di individuare nella *Tugendlehre* una superiorità qualitativa rispetto alla *Rechtslehre* kantiana. In questo

---

<sup>879</sup> MS, VI 385 (cfr. 234).

gioco di *basilarità* e *ulteriorità*, il rapporto tra la legislazione etica e quella giuridica assume la forma di una *coimplicazione reciproca*.

Interpretare il rapporto tra etica e diritto nella forma della *coimplicazione* non significa annullare i loro confini: le due legislazioni si occupano di aspetti diversi dell'agire libero umano e non è ammissibile che l'una intervenga nelle competenze specifiche dell'altra. L'etica non può prendere il posto del diritto nel dire cosa sia giuridicamente lecito o non lecito fare, perché le mancano gli strumenti adeguati; allo stesso modo, il diritto non può imporre di adoprarsi per la propria perfezione e per la promozione della felicità altrui perché si genererebbe uno stato paternalistico e dispotico in cui verrebbe annullata la libertà dei cittadini. Le due legislazioni sono separate e differenti. Poiché tuttavia entrambe si occupano dell'azione umana (anche se di diversi aspetti di essa) e poiché l'azione umana è una realtà complessa che avviene sempre sia nella libertà esterna che in quella interna, le due legislazioni si coimplicano. Il rapporto tra etica e diritto kantiano deve essere quindi interpretato come una *coimplicazione nella differenza*.

Tale *coimplicazione* si manifesta quando il singolo porta a compimento le due legislazioni, come è stato appena esposto sopra, ma anche ad altri due livelli dell'indagine morale kantiana: nell'origine delle normatività etica e giuridica e nella realizzazione del fine della morale. L'analisi condotta nell'ultima parte del secondo capitolo riguardo ai doveri perfetti di virtù, al di là degli aspetti più tecnici, ha avuto il merito di rivelare il fondamento della normatività morale (etica e giuridica insieme). Esso consiste in un vincolo originario posseduto dal soggetto nei confronti di se stesso, che impone a ciascuno di riconoscere il valore assoluto della propria umanità e di non violarlo. Questo vincolo appartiene alla morale in quanto tale e precede la distinzione tra etica e diritto: l'umanità, il fatto che ciascun essere razionale sia un fine in sé, si impone a ciascuno come condizione limitatrice dell'uso della propria libertà in generale, sia essa interna o esterna. La sua violazione implicherebbe infatti l'annullamento, da parte del soggetto, della propria personalità e l'impossibilità di compiere qualsiasi tipo di azione morale verso di sé e verso gli altri.

Etica e diritto si trovano quindi coimplicati nel punto in cui si origina la loro normatività, anche se al loro interno, poi, tale nucleo originario assume forme particolari: in ambito etico si esprime attraverso i doveri perfetti verso se stessi, che

vietano di assumere massime viziose capaci di annullare la propria persona come essere fisico e morale. Nella *Dottrina del diritto* prende invece le sembianze del diritto dell'umanità. Questo particolare diritto non viene trattato nella *Rechtslehre*, ma viene posto nei suoi *Prolegomeni*; in quanto ordine rivolto all'agente di riconoscersi come possibile *partner* di relazioni giuridiche con altre persone e di porsi nei confronti altrui come depositario di diritti, il diritto dell'umanità precede infatti l'esistenza delle norme giuridiche e dei rapporti giuridici con altri soggetti, ma, al tempo stesso, ne costituisce la condizione necessaria.

Il fatto che la normatività morale si fondi su un legame originario posseduto dal soggetto nei propri confronti non deve tuttavia indurre ad attribuire alla morale kantiana un carattere solipsistico: tale vincolo è cooriginario di un legame indissolubile nei confronti degli altri, legame che impone di riconoscerli e di rispettarli in quanto portatori del valore inalienabile dell'umanità. Il dovere di relazionarsi a sé e agli altri nel rispetto della propria umanità ha permesso di mettere in luce un ulteriore elemento che accomuna l'etica e il diritto kantiani: la loro dimensione *collettiva*. Il comando di trattarsi reciprocamente sempre anche come fini e mai solamente come mezzi origina, infatti, quell' "unione sistematica di diversi esseri razionali attraverso leggi comuni" che è il regno dei fini (*Reich der Zwecke*).<sup>880</sup> Esso costituisce la struttura tanto della comunità etica quanto di quella giuridica. L'etica e il diritto kantiani infatti richiedono categoricamente il raggiungimento di una dimensione collettiva per la loro realizzazione e per quella dei loro fini: gli sforzi del singolo (uomo o stato) infatti non sono in grado di realizzare alcunché, perché costantemente minacciati dalle forze uguali e contrarie di altri singoli. Unicamente l'*omnitudo collectiva* - cioè una pluralità di individui retta da principi pubblici, pluralità che assume in Kant dimensioni universali - consente quindi la vittoria definitiva del buon principio in ambito etico e, in ambito giuridico, è in grado di conferire perentorietà alle leggi, di assicurarvi osservanza universale e di condurre al sommo bene politico, cioè alla pace perpetua.

Le due collettività si sono mostrate strettamente correlate tanto nella loro convivenza quanto nella tensione *chiliastica* al raggiungimento dei loro fini. Lo stato giuridico-civile, infatti, anche se indirettamente, contribuisce alla moralizzazione dei propri cittadini 1. preparando e tutelando le condizioni per il suo sviluppo; 2. civilizzando i

---

<sup>880</sup> GMS, IV 433 (tr. it., 99 – 101).

propri cittadini e facilitando, in questo modo, lo sviluppo del rispetto immediato nei confronti del diritto; 3. ponendo dei limiti all'insegnamento morale, affinché esso non contrasti con i doveri civici dei propri membri; 4. allocando ricchezze e progettando un piano educativo per la formazione di buoni cittadini. In ciò lo stato non usurpa il compito della morale nella formazione di buoni uomini (di uomini cioè che compiono il dovere per il dovere), ma si occupa direttamente della formazione di uomini *legalmente* buoni, cioè di uomini che compiano il dovere giuridico (qualsiasi sia il loro movente). Impegnandosi nella formazione *legale* dei propri membri, esso tuttavia offre indirettamente i mezzi per l'educazione al bene morale e perché il cittadino possa fare, in piena libertà, il passaggio dalla legalità alla moralità nel proprio atteggiamento nei confronti della legge. In questo modo lo stato contribuisce alla moralizzazione degli uomini e alla costituzione progressiva della repubblica morale.

Dal canto suo, anche la comunità etica influisce su quella statale in maniera rilevante: nonostante non sia necessario che gli individui, per essere buoni cittadini, siano anche moralmente buoni, la loro moralizzazione li rafforza nel rispetto e nel compimento della legge giuridica; li rende, è stato detto, cittadini ancora più buoni. Inoltre, la costituzione della comunità etica, mirando alla vittoria definitiva del buon principio, conferisce stabilità al progresso del diritto verso la pace perpetua. Nella prospettiva kantiana, infatti quest'ultima non può realizzarsi se gli uomini non sono anche diventati moralmente migliori, perché sarebbe altrimenti costantemente minacciata dalle tensioni che esistono tra i diversi individui.

Nella loro *coimplicazione* etica e diritto, poi, *collaborano* alla produzione del fine assegnato da Kant alla morale, cioè alla destinazione dell'uomo (*Bestimmung des Menschen*). Tale concetto è quello del sommo bene morale cui non il singolo, ma l'intero genere umano ha il compito (e la capacità) di giungere. Al processo per il suo raggiungimento partecipano tutte le forze cosmiche, cioè la provvidenza divina, la natura e la libertà, ma unicamente quest'ultima è la condizione necessaria perché esso si dia e giunga al proprio compimento. Il percorso verso la propria destinazione è quindi compiuto dalla libertà umana. Esso si svolge in quattro tappe: inizia dalla *disciplina* per giungere alla *moralizzazione*, attraverso gli stadi intermedi, ma irrinunciabili, della *cultura* e della *civilizzazione*. Tale percorso richiede l'impegno del genere umano in una prospettiva *chiliastica*, in cui il processo di affermazione del diritto e di realizzazione

della pace perpetua in una repubblica mondiale, e quello di affermazione del buon principio e di instaurazione di una repubblica morale sono legati indissolubilmente. L'uno è indipendente dall'altro, ma non può aver luogo indipendentemente dall'altro. La destinazione dell'uomo, il fine della morale e ciò cui portano etica e diritto nella loro necessaria collaborazione è, quindi, il pieno sviluppo della libertà umana in tutti gli ambiti del suo uso.

L'analisi, che ha portato all'interpretazione del rapporto tra etica e diritto appena brevemente esposta, ha offerto la possibilità di una rilettura generale della concezione morale kantiana. È emerso, innanzitutto, come lo sforzo speculativo del filosofo di Königsberg in ambito pratico fosse sostanzialmente quello di fornire dei principi d'azione oggettivi, universali e incondizionati. Tale progetto venne realizzato in due diversi momenti sistematici cui corrispondono altrettanti livelli di indagine. Il primo si concentra sulla fondazione e sulla formulazione teorica del principio oggettivo e universale di determinazione della volontà, il secondo sulla specificazione di tale principio nei due ambiti in cui si realizza la libertà d'azione umana. Etica e diritto kantiani derivano dall'applicazione dell'imperativo categorico formulato dalla *Fondazione della metafisica dei costumi* e dalla *Critica della ragion pratica* che, a sua volta, rappresenta il fondamento *metaetico* e *metagiuridico* del sistema dei doveri di diritto e di quelli di virtù. La comprensione della morale kantiana e del suo senso più autentico non può quindi prescindere da nessuno dei due momenti. Una lettura che prenda in considerazione esclusivamente le opere del periodo critico, come è avvenuto fino agli ultimi decenni dello scorso secolo, o una che invece si concentri sulla *Metafisica dei costumi* e, per eccessivo desiderio di novità, non indagini il legame con i testi morali precedenti rischiano di essere infatti inevitabilmente parziali.

Il sistema dei doveri, che si articola in *Dottrina del diritto* e in *Dottrina della virtù* e su cui la mia indagine si è concentrata, è quindi espressione della capacità della ragione di essere pratica, cioè di determinare la volontà all'azione nei due diversi ambiti d'uso della libertà: in quello interno e in quello esterno. Etica e diritto sono pertanto cooriginari. Tale *cooriginarietà* conosce due aspetti: il primo consiste nel fatto che il principio sommo da cui derivano e di cui sono applicazione è l'imperativo categorico. Il secondo aspetto riguarda l'origine della normatività etica e giuridica. Questa risiede in un vincolo ineliminabile nei confronti della propria umanità, legame che obbliga

l'individuo a riconoscersi e a rispettarsi come soggetto giuridico e come soggetto morale; tale obbligo fonda i doveri giuridici e quelli etici. Non solo: questo vincolo fonda la morale stessa e, con essa, il suo principio, l'imperativo categorico. L'umanità indica infatti l'essere fine in sé degli esseri razionali, cioè la loro peculiarità di non possedere un valore di scambio (un *prezzo*), ma un valore assoluto, cioè una *dignità*. L'esistenza di un fine in sé è fondante per la morale: qualora non esistesse e non ci fossero che fini relativi - ovverosia fini che, una volta raggiunti, verrebbero utilizzati come strumenti per il raggiungimento di un fine ulteriore - non esisterebbe neppure l'imperativo categorico. Si darebbero solo imperativi ipotetici.<sup>881</sup> L'imperativo categorico, la morale, etica e diritto si danno quindi solo se esiste un fine in sé, il valore assoluto dell'umanità.

Esso, si badi bene, non riguarda unicamente la prima persona, ma tutti gli esseri razionali. La morale per Kant non è infatti solipsistica, ma strettamente collegata alla relazione con gli altri agenti; tale relazione non è secondaria rispetto a quella che il soggetto ha con se stesso, ma ad essa cooriginaria. Tant'è che il dovere viene fondato anche sul rapporto reciproco dei diversi individui, “rapporto nel quale la volontà di un essere razionale deve sempre essere considerata come universalmente legislatrice, poiché altrimenti non si potrebbero pensare quegli esseri come fini in se stessi”<sup>882</sup>. Il vincolo nei confronti della propria umanità e quello nei confronti dell'umanità altrui si danno quindi contemporaneamente e l'uno non è separabile dall'altro. In questa loro indissolubilità si trova il nucleo della morale kantiana.

Ne deriva una conseguenza di grande rilevanza teorica e pratica: il significato della deontologia kantiana riposa infatti, in ultima istanza, su un valore. La fonte della sua normatività e il suo principio non risiedono nel dovere di per sé, ma nel dovere incondizionato di rispettare il valore assoluto dell'umanità. Etica e diritto, quindi, come specificazioni dell'imperativo categorico, sono permeati di un contenuto valoriale che dà una forma e una direzione all'azione umana; essi si qualificano pertanto come *un'etica e un diritto per il rispetto della persona*.<sup>883</sup>

---

<sup>881</sup> MS, VI 385 (cfr. 385).

<sup>882</sup> GMS, IV 434 (tr. it., 103).

<sup>883</sup> Penso sia opportuno fare una precisazione riguardo al diritto: mentre nella *Tugendlehre* è richiesto all'agente di assumere coscientemente la massima di non ledere l'umanità e quella di promuoverla attivamente, in ambito giuridico non viene prestata attenzione alla massima del soggetto ma esclusivamente alla forma delle sua azioni. Qui non è richiesto all'individuo di assumere il rispetto

Penso sia interessante sottolineare il fatto che, per indicare ciò che ha un valore assoluto, il filosofo di Königsberg utilizzi il concetto di *fine oggettivo*: L'umanità è quindi un fine oggettivo. Poiché dunque il fondamento della morale è il valore dell'umanità e questo valore è un *fine*, la morale kantiana si fonda, in ultima istanza, su un fine. Si badi bene, tale fine non è un *fine soggettivo*, oggetto delle inclinazioni sensibili e soggetto alla loro incostanza e volubilità, ma un fine di ragione, oggettivo e universale. Tale fine non dà quindi origine a imperativi ipotetici e al calcolo prudenziale delle conseguenze dell'azione; piuttosto, si impone come un dovere e come tale, come fine che è al tempo stesso un dovere, determina la volontà umana. La morale kantiana quindi, pur non essendo teleologicamente determinata, è *teleologicamente fondata*.

Essa, inoltre, è *teleologicamente orientata*. L'analisi condotta in questo lavoro ha messo in evidenza infatti come per Kant la filosofia pratica non sia altro che la dottrina della destinazione dell'uomo, ciò che insegna al genere umano la via per giungere al proprio fine ultimo, il sommo bene. Il fine della morale è la *Bestimmung des Menschen* ed etica e diritto, in quanto parti della morale, attraverso i loro fini particolari e collaborando vicendevolmente, guidano i soggetti morali verso tale fine. Il comando etico e quello giuridico non si riducono pertanto alla pretesa che il dovere venga eseguito (moralmente o legalmente che sia), ma impongono all'agire del soggetto di non chiudersi nella limitatezza del presente, di porsi in una dimensione collettiva e di progredire, come singolo soggetto morale e come membro tanto di una comunità etica quanto di una comunità giuridica, verso la propria destinazione.

Questo non significa che la morale kantiana sia di carattere consequenzialistico: il suo principio e i suoi doveri non prevedono, cioè, un calcolo delle conseguenze, le azioni e le massime comandate non sono buone in vista di un fine da raggiungere. Ciò che viene ordinato ha piuttosto un valore in sé e, come tale, deve essere eseguito. Il compimento del dovere stesso, l'esercizio e lo sviluppo al massimo grado della libertà tanto nell'etica quanto nel diritto costituiscono il fine della morale. Esso non è quindi qualcosa di eterogeneo alla morale e alla libertà, ma si identifica con esse e in esse si realizza. Scrive Kant a riguardo:

---

dell'umanità come movente delle proprie azioni; gli imperativi giuridici, permeati di quel contenuto valoriale, impongono piuttosto alle azioni umane la forma del rispetto per l'umanità degli agenti, non una forma vuota. Tale forma non è scelta dall'individuo, ma imposta dal diritto stesso.

“Infatti questo ha la morale in sé che la distingue [...], che tanto meno rende dipendente la condotta dal fine prefissato dal vantaggio fisico o morale a cui aspira, tanto più si accorda in generale con esso”<sup>884</sup>

L’analisi si è soffermata particolarmente sulla questione legata alla realizzazione della morale kantiana, questione che ha permesso di metterne in luce l’irrinunciabile *dimensione collettiva*. Solo all’interno di una comunità universale, determinata da principi etici e giuridici, è possibile infatti che la morale giunga al proprio compimento. Non solo. La pluralità (o meglio la totalità) degli individui non è meramente funzionale alla sua realizzazione, ma costituisce ciò cui la morale kantiana rivolge il proprio comando: essa esprime infatti principi per un’azione che si svolge nella pluralità, in relazioni interpersonali, e tali principi sono volti alla realizzazione di una pluralità strutturata secondo leggi di libertà. Questo è forse uno degli aspetti della riflessione pratica kantiana meno indagati dalla letteratura secondaria e che penso sia necessario e interessante approfondire per una comprensione quanto più completa possibile del pensiero del filosofo di Königsberg.

Desidero ora fare alcune considerazioni riguardo al sistema dei doveri kantiano. In primo luogo, è bene notare l’esistenza di due tipi di classificazione cui sono passibili i doveri presentati nella *Metafisica dei costumi*: o li si distingue in doveri di diritto e doveri di virtù, oppure in doveri verso di sé e verso gli altri. Prendiamo in considerazione quest’ultimo tipo di classificazione. Tanto la *Dottrina del diritto* quanto quella *della virtù* sono caratterizzate in questo modo: la *Rechtslehre* è costituita da un dovere (*pre-*) giuridico nei confronti della propria umanità e da doveri verso gli altri, la *Tugendlehre* si divide in doveri verso sé e verso gli altri. Sono del parere che questa non sia un’indicazione di poco conto perché permette di comprendere come la teoria morale kantiana non si concentri nel regolare esclusivamente le relazioni interpersonali, ma anche quelle che il soggetto intrattiene con se stesso. Le relazioni con sé e con gli altri sono regolate da principi rigorosi, nel loro specifico ambito di competenza, e tanto i doveri verso se stessi quanto quelli nei confronti altrui sono indispensabili per la pratica morale.

---

<sup>884</sup> ZeF, VIII 378 (tr. it., 195 s.).

In particolare, tuttavia, viene conferito ai doveri verso se stessi un rilievo quasi superiore o, meglio, un ruolo di fondamento rispetto a quelli nei confronti altrui: come è già stato sottolineato, costituiscono infatti la *conditio sine qua non* di tutti gli altri doveri tanto in ambito giuridico quanto in ambito etico. Certo, nel corso di questo scritto ho messo in rilievo la dimensione collettiva della morale kantiana e la sua cooriginarietà a quella individuale, ma, in ultima istanza, non si può negare il fatto che per Kant la relazione morale nei confronti di altri non si dà senza il riconoscimento e l'impegno nei confronti del proprio essere soggetti morali. L'uomo vive quindi immerso in una pluralità di altri soggetti, ma tale pluralità non deve portarlo alla dimenticanza di sé; il primo e più fondamentale *partner* di relazioni moralmente rilevanti è la nostra stessa persona. Non rispettare questo dovere implica l'impossibilità di agire moralmente nei confronti degli altri *partners* morali: non è possibile essere uomini giusti e virtuosi in senso kantiano se non si è giusti e virtuosi nei propri confronti. Utilizzando alcuni termini propri del dibattito contemporaneo e che Kant non avrebbe potuto utilizzare, si potrebbe dire che, da un punto di vista kantiano, non esiste un'etica pubblica se non si dà un'etica privata. Varrebbe la pena approfondire tale indicazione nelle tematiche che animano la discussione morale odierna, ma non è questa la sede opportuna.

Un altro aspetto estremamente importante emerge anche dal primo tipo di classificazione dei doveri sopra menzionato, quello cioè che li divide in *Pflichten* giuridiche ed etiche. Secondo tale classificazione, la prassi umana è guidata da *Pflichten* per le azioni e per le massime, da doveri imposti da altri sul soggetto e da doveri che il soggetto stesso si impone, da obbligazioni che determinano il modo e il grado dell'azione e da altre che invece li lasciano indeterminati. Questi doveri, al di là delle differenze specifiche, sono caratterizzati da un elemento comune fondamentale, la categoricità: *Rechts-* e *Tugendpflichten*, come imperativi categorici, comandano infatti di essere eseguite senza possibilità di eccezione e in maniera incondizionata. La perfezione e la strettezza che caratterizzano i doveri giuridici non conferiscono a questi ultimi, quindi, una superiorità o una precedenza rispetto ai doveri etici, qualificati invece come imperfetti e larghi. L'assunzione della propria perfezione e quella della felicità altrui come fini non vengono lasciate al buon cuore del singolo, ma sono oggetto di un comando morale che le ordina incondizionatamente, pur lasciando al soggetto la facoltà di scegliere il grado e il modo della loro promozione.

In altri termini, il comando dei doveri etici e di quelli giuridici, seppur in ambiti diversi, è espressione di quell'unica capacità della ragione di essere pratica e, in quanto tale, tale comando è necessario. Questa necessità trova espressione nel dovere con cui si esprime il comando morale (*sollen!*), ma anche (è questo l'aspetto interessante) nell'irrinunciabilità tanto dei doveri giuridici quanto di quelli etici per la determinazione della prassi umana. Ciò è espresso anche dal rapporto di coimplicazione tra etica e diritto, coimplicazione secondo cui l'azione non può essere concepita come sottoposta unicamente a una delle due legislazioni.

Da un punto di vista kantiano, l'agire umano non può quindi essere guidato esclusivamente né dai doveri di diritto né dai doveri di virtù, perché in entrambi i casi ne verrebbe indebolito. Nel primo caso, nel caso cioè fosse determinato solo dal diritto, verrebbe infatti fornita una struttura nella quale inserire le relazioni umane, ma mancherebbe la base per sostenere tali relazioni. Senza la formazione di una *Gesinnung* morale nell'animo dei propri cittadini, lo stato può, infatti, sostenersi (può anche essere un popolo di diavoli), ma sarebbe privo di stabilità e di sudditi fedeli. Nel caso in cui l'azione venisse guidata esclusivamente da leggi di virtù mancherebbe, però, d'altro lato, una misura che indicasse la forma essenziale e stabile che le relazioni intersoggettive devono assumere, misura all'interno della quale possono originarsi azioni buone. La semplice costrizione esterna e la semplice *Gesinnung* morale non sono pertanto sufficienti, se separate, a guidare l'azione.

I principi di giustizia e quelli di virtù quindi non si escludono reciprocamente ma, pur operando in ambiti diversi e senza che gli uni invadano le competenze degli altri, cooperano e devono cooperare nel determinare l'agire. Da questo punto di vista penso sia interessante, per una riflessione futura riguardo il rapporto tra etica e diritto nella teoria morale contemporanea, la proposta avanzata dalla O'Neill in *Towards justice and virtue*.<sup>885</sup> La studiosa, di fronte al dibattito tra universalisti e particolaristi in etica, cioè tra chi sostiene il primato di una morale basata su principi di giustizia, universali e necessari, e chi invece propugna una morale fondata sui principi di virtù, particolari e contingenti, denuncia l'unilateralità che le due posizioni rischiano di produrre nella teoria morale. La O'Neill invita pertanto a superare la separazione tra principi di giustizia e di virtù e ne mostra la compatibilità, prospettando una concezione morale

---

<sup>885</sup> Opera citata.

costruttivista, in cui tanto i principi di giustizia quanto quelli riguardanti la formazione del carattere, tanto i doveri perfetti quanto quelli imperfetti, cooperano in una determinazione dell’agire umano secondo principi universali, senza tuttavia con ciò fornire un piano completo per la vita buona del singolo.

Questa peculiarità della prospettiva kantiana, cioè il fatto che i doveri di diritto e quelli di virtù debbano inevitabilmente e irrinunciabilmente collaborare nel determinare l’azione, si traduce, nella realizzazione della morale, in un’inscindibilità sostanziale, pur nella differenza, tra comunità etica e giuridica. In tale inscindibilità, l’indipendenza tra etica e diritto fa sì che la legislazione giuridica fornisca una struttura in cui individui con moralità differenti e di differenti confessioni religiose possano giungere a un consenso *giuridico* basato sui principi di giustizia, a prescindere dal pluralismo delle loro *concezioni comprensive*, per usare un termine utilizzato da Rawls.<sup>886</sup> Tuttavia anche la repubblica morale rappresenta per Kant una struttura nella quale uomini con diverse concezioni morali giungono a un accordo *etico*, basato sui principi di virtù. La chiesa invisibile infatti non è che una società composta da tutti gli uomini giusti e, al di là delle preferenze del filosofo di Königsberg per il cristianesimo, non si identifica con alcuna *fede rivelata*, ma si fonda sull’unica vera religione della ragione, che consiste nel riconoscere i doveri morali come comandi divini. La comunità etica, in altri termini, si fonda su quei principi etici razionali che ciascun uomo possiede in virtù della propria ragione e che, per Kant, costituiscono il nucleo originario di ogni *concezione comprensiva*.

Di fronte a una pluralità di concezioni morali e religiose è dunque possibile un accordo tra le parti basato tanto su principi di giustizia quanto su principi etici, anzi, i due accordi non sono solamente possibili ma *necessari* per la pratica morale. In ciò, a mio parere, vi è molto di più della proposta avanzata, nella riflessione filosofica contemporanea, da Rawls, che individua la possibilità di un accordo tra diverse concezioni del bene unicamente nella struttura fornita dai principi di giustizia e attribuisce al giusto una priorità sul bene. Tale priorità implica, da un lato, che la teoria della giustizia deve lasciare uno spazio adeguato per le forme di vita dei cittadini e,

---

<sup>886</sup> J. Rawls, *La priorità del giusto e le idee del bene*, in *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, a cura di S. Veca, Edizioni di comunità, Torino 2001, pp. 204 – 233, definisce in così il concetto di teoria comprensiva: “[scil. una teoria] è comprensiva se comprende concezioni relative a ciò che ha valore nella vita umana, ideali sulle virtù personali e il carattere, e simili, ossia idee che devono informare molta della nostra condotta non politica (al limite la nostra vita in ogni suo aspetto)” (p. 205).

dall’altro, che queste ultime devono essere compatibili con la concezione della giustizia.<sup>887</sup> La prospettiva kantiana è invece molto più radicale: non solo la concezione della giustizia, ma anche i principi di virtù forniscono un criterio per l’accordo tra i diversi *partners* morali in una società multiculturale. Ciò significa che le istituzioni pubbliche forniscono una struttura nella quale soggetti con diverse concezioni morali possono convivere nella garanzia che tali concezioni vengano rispettate. Dall’altro lato ciò implica che tra le diverse concezioni morali, religiose e culturali è possibile un accordo sui valori e sui principi per una morale ecumenica. Anche questo è un aspetto della morale kantiana che varrebbe la pena recuperare e sviluppare nell’attualissimo dibattito sul multiculturalismo, che caratterizza la nostra società occidentale.

---

<sup>887</sup> *Ivi*, p. 205.



## Bibliografia

### *Opere di Kant*

*Kritik der reinen Vernunft*, Hartknoch, Riga 1781, 1787<sup>2</sup>.

*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Hartknoch, Riga 1783.

*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, «Berlinische Monatsschrift», 4 (1784), pp. 385 - 411.

*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* «Berlinische Monatsschrift», 4 (1784), pp. 481 – 494.

*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hartknoch, Riga 1785, 1876<sup>2</sup>.

*Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, «Berlinische Monatsschrift», 7 (1786), pp. 1 – 27.

*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Hartknoch, Riga 1786.

*Kritik der praktischen Vernunft*, Hartknoch, Riga 1788.

*Kritik der Urteilskraft*, Lagarde u. Friederich, Berlin – Libau 1790.

*Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, «Berlinische Monatsschrift», 22 (1793), pp. 201 – 281.

*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Nicolovius, Königsberg 1793, 1794<sup>2</sup>.

*Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf von Immanuel Kant*, Nicolovius, Königsberg 1795.

*Metaphysik der Sitten*, i due volumi di cui è composta uscirono dapprima separatamente:

- *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Nicolovius, Königsberg 1797, 1798<sup>2</sup>.
- *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, Nicolovius, Königsberg 1797.

*Der Streit der Fakultäten in drei Abschnitten*, Nicolovius, Königsberg 1798.

*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Nicolovius, Königsberg 1798.

*Über Pädagogik*, hrsg. von F. T. Rink, Nicolovius, Königsberg 1803.

### ***Scritti del Nachlass kantiano consultati***

*Briefe*, A.A. Bd. X – XIII (Berlin und Leipzig 1922).

*Ethik Kaehler*, in I. Kant, *Vorlesung zur Moralphilosophie*, hrsg. von W. Stark, mit einer Einl. v. M. Kühn, Walter de Gruyter, Berlin – New York 2004.

*Metaphysik Dohna*, A.A. Bd. XXVIII 2,1 (Berlin 1970) pp. 611 – 704.

*Metaphysik Pölitz (L2)*, A.A. Bd. XXVIII 2,1 (Berlin 1970), pp. 325 – 609.

*Metaphysik der Sitten Vigilantius*, A.A. Bd. XXVII 2,1 (Berlin 1975), pp. 479 – 732.

*Vorarbeiten zur Metaphysik der Sitten*, A.A. XXIII (Berlin 1955), pp. 207 – 419.

*Reflexionen*, A.A. Bd. XIV – XIX (Berlin und Leipzig 1925 – 1934).

### ***Traduzioni consultate***

*Antropologia dal punto di vista pragmatico*, in I. Kant, *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 1970, pp. 541 – 757.

*Critica del giudizio*, a cura di A. Gargiulo, Laterza, Roma – Bari 1991.

*Critica della capacità di giudizio*, a cura di L. Amoroso, Rizzoli, Milano, 1995.

*Critica del giudizio*, a cura di M. Marassi, Bompiani, Milano 2004.

*Critica della ragion pratica*, in I. Kant, *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, UTET Torino, 1970, pp. 127 – 315.

*Critica della ragion pratica*, a cura di V. Mathieu, Bompiani, Milano 2000.

*Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 1967.

*Critica della ragion pura*, a cura di G. Gentile e G. Lobardo Radice, Laterza, Roma - Bari 1991.

*Critica della ragion pura*, a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano 2004.

*Epistolario filosofico 1761 – 1800*, a cura di O. Meo, Il Melangolo, Genova 1990.

*Fondazione della metafisica dei costumi*, in I. Kant, *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 1970, pp. 39 – 125.

*Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma – Bari 2005.

*Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma – Bari 2003, pp. 29 – 44.

*Il conflitto delle facoltà*, in I. Kant, *Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano 1989, pp. 229 – 308.

*Inizio congetturale della storia degli uomini*, in I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma – Bari 2003, pp. 103 – 117.

*La Metafisica dei costumi*, a cura di G. Vidari, Laterza, Bari 1999<sup>4</sup> (1970<sup>1</sup>).

*Metafisica dei costumi*, a cura di G. Landolfi Petrone, Bompiani, Milano 2006.

*La pedagogia*, tr. di F. Rubitschek, La Nuova Italia, Firenze 1929<sup>1</sup>, 1971<sup>9</sup>.

*La religione nei limiti della semplice ragione*, in I. Kant, *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 1970, pp. 317 – 534.

*La religione nei limiti della semplice ragione*, in I. Kant, *Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano 1989, pp. 65 – 216.

*La religione entro i limiti della sola ragione*, a cura di A. Poggi, Laterza, Roma – Bari 2004.

*Lezioni di Etica*, a cura di A. Guerra, Laterza, Bari 1971.

*Per la pace perpetua*, in I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma – Bari 2003, pp. 163 – 207.

*Per la pace perpetua. Un progetto filosofico di Immanuel Kant*, a cura di L. Tundo Ferente, Rizzoli, Milano 2003.

*Principi metafisici della scienza della natura*, a cura di P. Pecere, Bompiani, Milano 2003.

*Primi principi metafisici della scienza della natura*, a cura di S. Marcucci, Giardini editori e stampatori di Pisa, Pisa 2003.

*Prolegomeni ad ogni futura metafisica che vorrà presentarsi come scienza*, a cura di P. Martinetti, Rusconi, Milano 1995.

*Risposta alla domanda: cos'è illuminismo?*, in I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma – Bari 2003, pp. 45 – 52.

*Sul detto comune: “questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica”,* in I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma – Bari 2003, pp. 23 – 161.

### ***Testi del pensiero giusnaturalistico pre-kantiano***

G. ACHENWALL, *Prolegomena iuris naturalis: in usum auditorum*, Gottingae Suptibus Victorinii Bosiengelii 1758.

- *Ius naturae: in usum auditorum*, Gottingae Suptibus Victorinii Bosiengelii 1781.

- *Ius naturalis. Pars posterior complectens ius familiare, ius publicum et ius gentium*, Gottingae Suptibus Victorinii Bosiengelii 1781.

A. G. BAUMGARTEN, *Initia philosophiae practicae primae acroamatice*, Halae Magdeburgicae Impensis Carl. Herm. Hemmerde 1760.

- *Ius naturae*, Halae Magdeburgicae Impensis Carl. Herm. Hemmerde 1763.

S. von PUFENDORF, *Samuelis Pufendorfii De jure naturae et gentium libri octo*, Londini Scanorum Junghans 1672.

- *Samuelis Pufendorfii De officio hominis et civis juxta legem naturalem libri duo*, Londini Scanorum, Junghans et Habereggerer 1673.

C. THOMASIUS, *Institutiones jurisprudentiae divinae*, Halae 1717.

- *Fundamenta juris naturae et gentium*, Scientia Verlag, Aalen 1979 (2. Neudruck der 4. Aufl. Halle 1718).

C. WOLFF, *Jus naturae methodo scientifica pertractatum, Pars prima*, Francoforti & Lipsiae, Renger 1740.

- *Philosophia practica universalis, methodo scientifica pertractat, Pars prior, theoriam complectens, qua omnis actionum humanarum differentia, omnisque juris ac obligationum omnium, principia, a priori demonstrantur*, Halae Magdeburgicae, Renger 1744.

### ***Letteratura secondaria sulla filosofia kantiana***

H. E. ALLISON, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.

- *Idealism and Freedom. Essay on Kant's theoretical and practical philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

G. ANDERSON, *Die „Materie“ in Kants Tugendlehre und der Formalismus der kritischen Ethik*, in «Kant-Studien», 26 (1921), pp. 289-311.

K.-O. APEL, *Kants »Philosophischer Entwurf: Zum ewigen Frieden« als geschichtsphilosophische Quasi – Prognose aus moralischer Pflicht. Versuche einer kritisch-methodologischen Rekonstruktion der Kantschen Konstruktion aus der Sicht einer transzental – pragmatischen Verantwortungsethik*, in »Zum ewigen Frieden« *Grundlagen, Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant*, hrsg. von R. Merkel und T. Wittmann, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996, pp. 91 – 124.

D. ARCHIBUGI, *Immanuel Kant, Cosmopolitan Law, and Peace*, in *Kant's Perpetual Peace. New Interpretative Essays*, a cura di L. Caranti, Luiss University Press, Roma 2006, pp. 97 – 135.

H. ARENDT, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago University Press, Chicago 1982.

T. AUXTER, *Kant's Moral Teleology*, Mercer University Press, Macon 1982.

G. M. AZZONI, *La filosofia dell'atto giuridico in Immanuel Kant*, Cedam, Padova 1998.

S. BACIN, *Il Senso dell'Etica. Kant e la costruzione di una teoria morale*, Il Mulino, Bologna 2006.

- *Sulla genesi della Metafisica dei costumi in Kant*, «Studi Settecenteschi», 25 – 26 (2005 – 2006), pp. 253 – 279.

- *Come provare di essere soggetti morali. Lettura della seconda parte della Critica della ragione pratica*, in *Leggere Kant. Dimensioni della filosofia critica*, a cura di C. La Rocca, ETS, Pisa 2008, pp. 139 – 167.

- *Una nuova dottrina dei doveri. Sull'etica della «Metafisica dei costumi» e il significato dei doveri verso se stessi*, in *Etica e mondo in Kant*, a cura di L. Fornesu, Il Mulino, Bologna 2008, pp. 189 – 208.

M. BARON, *Kantian Ethics Almost Without Apology*, Cornell University Press, New York, 1995.

- *Virtue Ethics, Kantian Ethics, and the “One Thought Too Many”*, in *Kant's Ethics of Virtue*, edit. by M. Betzler, Walter de Gruyter, Berlin – New York 2008, pp. 245 – 277.

Z. BATSCHE (hrsg. von), *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976.

K. BÄRTHLEIN, *Die Vorbereitung der Kantschen Rechts- und Staatsphilosophie in der Schulphilosophie*, in *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*, hrsg. von H. Oberer und G. Seel, Königshausen & Neumann, Würzburg 1988, pp. 221 – 271.

P. BECCHI - G. CUNICO - O. MEO (a cura di), *Kant e l'idea di Europa*, il Melangolo, Genova 2004.

- L'idea kantiana di dignità umana e le sue attuali implicazioni in ambito bioetico, in *Kant e l'idea di Europa*, a cura di P. Becchi, G. Cunico, O. Meo, Il Melangolo , Genova 2004, pp. 15 – 37.

L. W. BECK, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, The University of Chicago Press, Chicago 1960.

G. BECK, *Fichte and Kant on Freedom, Rights, and Law*, Lexington Books, Lanham 2008.

G. BEYERHAUS, *Kants >Programm< der Aufklärung aus dem Jahre 1784*, in *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, hrsg. v. Z. Batscha, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976, pp. 151 – 166.

M. BETZLER (edit. by), *Kant's Ethics of Virtue*, Walter de Gruyter, Berlin – New York 2008.

V. BIALAS – H.-J. HÄSSLER (hrsg. von), *200 Jahre Kants Entwurf „Zum ewigen Friede“*. Idee einer globalen Friedensordnung, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1996.

H. BIELEFELDT, *Towards Cosmopolitan Framework of Freedom: The Contribution of Kantian Universalism to Cross-Cultural Debates on Human Rights*, in «Jahrbuch für Recht und Ethik», 5 (1997), pp. 349 – 362.

G. BIEN, *Revolution, Bürgerbegriff und Freiheit. Über die neuzeitliche Transformation der alteuropäischen Verfassungstheorie in politische Geschichtsphilosophie*, in *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, hrsg. v. Z. Batscha, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976, pp. 77 – 101.

E. BLOCH, *Widerstand und Friede*, in *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, hrsg. v. Z. Batscha, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976, pp. 366 – 376.

J. BLÜHDORN - J. RITTER (hrsg. von), *Recht und Ethik. Zum Problem ihrer Beziehung im 19. Jahrhundert*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1970.

N. BOBBIO, *Kant e le due libertà*, in *Da Hobbes a Marx*, Morano Editore, Napoli 1965, pp. 147 – 163.

- *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*, G. Giappichelli Editore, Torino 1969<sup>2</sup>.

M. BOCKER, *Kants Besitzlehre. Zur Problematik einer transzentalphilosophischen Besitzlehre*, Königshausen + Neumann, Würzburg 1987.

J. BOHATEC, *Die Religionsphilosophie Kants in der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Mit besonderen Berücksichtigung ihrer theologieisch-dogmatischen Quellen*, Campe, Hamburg 1938.

J. BOHMAN – M. LUTZ-BACHMANN (edit. by), *Perpetual Peace. Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts – London, England, 1997.

R. BRANDT, *Eigentumstheorien von Grotius bis Kant*, Frommann – Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt, 1974.

- (hrsg. von), *Rechtsphilosophie der Aufklärung*, Walter de Gruyter, Berlin – New York 1982.

- *Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre*, in *Rechtsphilosophie der Aufklärung*, hrsg. von R. Brandt, Walter de Gruyter, Berlin – New York 1982, pp. 233 – 285.
- *Gerechtigkeit bei Kant*, «Jahrbuch für Recht und Ethik», 1 (1993), pp. 25-44.
- *Vom Weltbürgerrecht*, in *Zum ewigen Frieden*, hrsg. von O. Höffe, Akademie Verlag, Berlin 1995, pp. 133 – 148.
- *Historisch-kritische Beobachtungen zu Kants Friedensschrift*, in »*Zum ewigen Frieden*« *Grundlagen, Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant*, hrsg. von R. Merkel und T. Wittmann, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996, pp. 31 – 66.
- *Zu Kants Politischer Philosophie*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1997.
- *Kommentar zur Kants Anthropologie*, Meiner, Hamburg 1999.
- *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Meiner, Hamburg 2007.

A. BRAZ, *Droit et éthique chez Kant: l'idée d'une destination communautaire de l'existence*, Publications de la Sorbonne, Paris 2005.

G. BUCHDA, *Das Privatrecht Immanuel Kants. Ein Beitrag zur Geschichte und zum System Naturrechts*, Frommannsche Buchdruckerei, Jena 1929.

M. BUHR – G. IRRLITZ, *Immanuel Kant*, in *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, in *Materialien zur Kants Rechtsphilosophie*, hrsg. v. Z. Batscha, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976, pp. 102 – 123.

P. BURG, *Die Französische Revolution als Heilsgeschehen*, in *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, hrsg. v. Z. Batscha, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976, pp. 237 – 268.

L. CARANTI (a cura di), *Kant's Perpetual Peace. New Interpretative Essays*, Luiss University Press, Roma 2006.

- *Perpetual War for Perpetual Peace? Reflections on the Realist Critique of Kant's Project*, in *Kant's Perpetual Peace. New Interpretative Essays*, a cura di L. Caranti, Luiss University Press, Roma 2006, pp. 17 – 34.

- *Per una teoria kantiana dei diritti umani*, in *Leggere Kant. Dimensioni della filosofia critica*, a cura di C. La Rocca, ETS, Pisa 2007, pp. 203 – 226.

V. D. CASAS, *Die Pflichten gegen sich selbst in Kants "Metaphysik der Sitten"*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1996.

G. CAVALLAR, *Pax Kantiana. Systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs „Zum ewigen Frieden“ (1795) von Immanuel Kant*, Böhlau, Wien Köln Weimar, 1992<sup>2</sup>.

- *Sphären und grenzen der Freiheit: Dimensionen des politischen in der Pädagogik*, in *Kant – Pädagogik und Politik*, hrsg. von L. Koch und C. Schönherr, Ergon Verlag, Würzburg 2005, pp. 45 – 79.

M. A. CATTANEO (a cura di), *Kant e la filosofia del diritto*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2005.

- *Dignità umana, pace perpetua, critica della politica nel pensiero di Kant*, in *Kant e la filosofia del diritto*, a cura di M. A. Cattaneo, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2005, pp. 7 – 22.

C. CESA, *Una metafisica della morale?*, in *Kant e la morale. A duecento anni da «La metafisica dei costumi»*, a cura della Società italiana di studi kantiani, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa - Roma 1999, pp. 17 – 40.

F. CHIEREGHIN, *Il problema della libertà in Kant*, Pubblicazioni di Verifiche 17, Trento 1981.

- *Autonomia e finitezza del soggetto morale kantiano*, in *Percorsi kantiani nel pensiero contemporaneo*, a cura di M. Millucci e R. Perini, Morlacchi Editore, Perugia 2007, pp. 57 – 73.

G. M. CHIODI – G. MARINI – R. GATTI (a cura di), *La filosofia politica di Kant*, Franco Angeli, Milano 2001.

H. COHEN, *La fondazione kantiana dell'etica*, a cura di G. Gigliotti, Milella, Lecce 1983 (titolo originale *Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte*, B. Cassierer, Berlin 1910).

L. COZZOLI, *Il linguaggio senza nome. Estetica, analogia e belle arti in Kant*, CLUEB, Bologna 1996.

S. CREMASCHI *L'etica moderna. Dalla Riforma a Nietzsche*, Carocci, Roma 2007 (in particolare il capitolo su *L'etica kantiana*, pp. 147 – 184).

G. CUNICO, *Il millennio del filosofo: chiliasmo e teleologia morale in Kant*, ETS, Pisa 2001.

- *Religione e politica a partire da Kant*, in *Kant e l'idea di Europa*, a cura di P. Becchi, G. Cunico e O. Meo, il Melangolo, Genova 2004, pp. 99 – 124.

- *La dialettica della speranza religiosa*, in *Percorsi kantiani nel pensiero contemporaneo*, a cura di M. Millucci e R. Perini, Morlacchi Editore, Perugia 2007, pp. 75 – 110.

D. O. DAHLSTROM, *Ethik, Recht und Billigkeit*, in «Jahrbuch für Recht und Ethik», 5 (1997), pp. 55 - 72.

R. DEAN, *The Value of Humanity in Kant's Moral Theory*, Clarendon Press, Oxford 2006.

N. DE FEDERICIS, *Gli imperativi del diritto pubblico. Rousseau, Kant e i diritti dell'uomo*, Plus – Pisa University Press, Pisa 2005.

C. DE PASCALE (a cura di), *La civetta di Minerva. Studi di filosofia politica tra Kant e Hegel*, ETS, Pisa 2007.

H. – G. DEGGAU, *Die Aporien der Rechtslehre Kants*, Frommann – Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt 1983.

A. DÖRING, *Kants Lehre vom höchstem Gut*, «Kant-Studien», 4 (1900), pp. 94 – 101.

H. DREIER, *Kants Republik*, in ), *Kant im Streit der Fakultäten*, hrsg. von V. Gerhardt, Walter de Gruyter, Berlin – New York 2005, pp. 134 – 170.

G. DULCKEIT, *Naturrecht und positives Recht bei Kant*, Scientia Verlag Aalen, Darmstadt, 1987.

K. DÜSING, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, «Kantstudien Ergänzungshefte», H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn 1968.

G. DUSO, *La libertà moderna e l'idea di giustizia*, in «Filosofia Politica», 15 (2001), pp. 5 – 28.

J. EBBINGHAUS, *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. H. Oberer und G. Geismann, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1986 – 1994.

- *Kants Lehre von ewigen Frieden und die Kriegschuldfrage*, in *Gesammelte Schriften*, 1. Bd., hrsg. v. H. Oberer und G. Geismann, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1986, pp. 1 – 34.
- *The Law of Humanity and The Limits of State Power*, in *Sittlichkeit und Recht. Praktische Philosophie 1929 – 1954*, hrsg. H. Oberer und G. Geismann, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1986, pp. 367 – 376.
- *Die Idee des Rechtes*, in *Gesammelte Schriften*, 2. Bd., hrsg. von H. Oberer und G. Geismann, Bouvier Verlag, Bonn 1988, pp. 141 – 198.
- *Kants Rechtslehre und die Rechtsphilosophie des Neukantianismus*, in *Gesammelte Schriften*, 2. Bd., hrsg. von H. Oberer und G. Geismann, Bouvier Verlag, Bonn 1988, pp. 231 – 248.
- *Die Strafen für Tötung eines Menschen nach Prinzipien einer Rechtsphilosophie der Freiheit*, in *Gesammelte Schriften*, 2. Bd., hrsg. von H. Oberer und G. Geismann, Bouvier Verlag, Bonn 1988, pp. 283 – 380.
- *Kant und das 20. Jahrhundert*, in *Gesammelte Schriften*, 3. Bd., hrsg. von H. Oberer und G. Geismann, Bouvier Verlag, Bonn 1990, pp. 151 – 173.

T. EBERT, *Kants kategorischer Imperativ und die Kriterien gebotener, verbotener und freigestellter Handlungen*, in «Kant-Studien», 67 (1976), pp. 570 – 583.

E. ELLIS, *Kant's Politics. Provisional Theory for an Uncertain World*, Yale University Press, New Haven and London, 2005.

A. M. ESSER, *Eine Ethik für Endliche. Kants Tugendlehre in der Gegenwart*, Frommann - Holzboog, Stuttgart – Bad Canstatt 2004.

- *Kant on Solving Moral Conflicts*, in *Kant's Ethics of Virtue*, edit. by M. Betzler, Walter de Gruyter, Berlin – New York 2008, pp. 279 – 302.

W. EUCHNER; *Kant als Philosoph des politischen Fortschritts*, in *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, hrsg. von Z. Batscha, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976, pp. 390 – 402.

A. FALDUTO, *Il 'costruttivismo kantiano' in teoria morale*, in «*Studi kantiani*», 20 (1997), pp. 53 – 72.

A. FERRARIN, *Immaginazione e giudizio nella filosofia pratica kantiana*, in *Etica e mondo in Kant*, a cura di L. Fonnesu, Il Mulino, Bologna 2008, pp. 99 – 122.

I. FISCHER, *Immanuel Kant und die Französische Revolution*, in *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, hrsg. von Z. Batscha, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976, pp. 269 – 290.

G. FITTBOGEN, *Kants Lehre vom radikalen Bösen*, in «*Kant-Studien*», 12 (1907), pp. 303-360.

K. FLIKSCHUH, *Kant and Modern Political Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

- *Kantian Desires: Freedom of Choice and Action in the Rechtslehre*, in *Kant's Metaphysics of Moral: Interpretative Essays*, edit. by M. Timmons, Oxford University Press, New York, 2002, pp. 185 – 207.

L. FONNESU, *Sui doveri verso se stessi. A partire da Kant*, in *Ética y antropología: un dilema kantiano (En los bicentenarios de la Antropología en sentido pragmático – 1798*

– *y la Metafísica de las costumbres* – 1797 –), a cura di Roberto R. Aramayo y Faustino Oncina, Editorial Comares, Granada 1999, pp. 125 – 142.

- *Sulla morale kantiana*, in *Leggere Kant. Dimensioni della filosofia critica*, a cura di C. La Rocca, ETS, Pisa 2007, pp. 117 – 138.

- (a cura di), *Etica e mondo in Kant*, Il Mulino, Bologna 2008.

H. F. FULDA, *Kants Begriff eines intellegiblen Besitzes und seine Deduktion („metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre“*, § 6), in «Jahrbuch für Recht und Ethik», 5 (1997), pp. 103 – 120.

G. FUNKE, *Kants Stichwort für unsere Aufgabe: Disziplinieren, Kultivieren, Zivilisieren, Moralisieren*, in *Akten des 4. Internationalen Kant – Kongress*, hrsg. von G. Funke, Walter de Gruyter, Berlin – New York 1975, pp. 1 – 25.

I. GEIGER, *The Founding Act of Modern Ethical Life. Hegel's Critique of Kant's Moral and Political Philosophy*, Stanford University Press, Stanford 2007.

G. GEISMANN, *Ethik und Herrschaftsordnung. Ein Beitrag zum Problem der Legitimation*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1974.

- *Kants Rechtslehre vom Weltfrieden*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 37 (1983), pp. 363 – 388.

- *World Peace: Rational Idea and Reality. On the Principles of Kant's Political Philosophy*, in *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*, 2. Bd., hrsg. von H. Oberer, Königshausen & Neumann, Würzburg 1996, pp. 265 – 319.

V. GERHARDT, *Recht und Herrschaft. Zur gesellschaftlichen Funktion des Rechtes in der Philosophie Kants*, «Rechtstheorie», 12 (1981), pp. 53 – 94.

- *Immanuel Kants Entwurf >Zum ewigen Frieden<: Eine Theorie der Politik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1995.

- *Il diritto in prospettiva cosmopolitica. Le perplessità di Kant sulla via federativa verso la pace*, in *Kant e l'idea di Europa*, a cura di P. Becchi, G. Cunico, O. Meo, Il melangolo, Genova 2004, pp. 144 - 163.

- (hrsg. von), *Kant im Streit der Fakultäten*, Walter de Gruyter, Berlin – New York 2005.

- *Das Recht in weltbürgerlicher Absicht. Kant Zweifel am föderalen Weg zum Frieden*, in *Kant im Streit der Fakultäten*, hrsg. von V. Gerhardt, Walter de Gruyter, Berlin – New York 2005

L. GOLDAMANN, *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants*, Campus, Frankfurt am Main – New York 1989.

M. GÖSSL, *Untersuchungen zum Verhältnis von Recht und Sittlichkeit bei Immanuel Kant und Karl Chr. Fr. Krause*, UNI-Druck, München 1961.

M. J. GREGOR, *Laws of Freedom. A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the Metaphysik der Sitten*, Oxford Basil Blackwell, Oxford 1963.

- *Kant's Conception of a "Metaphysic of Morals"*, «The Philosophical Quarterly», 10 (1960), pp. 238 – 251.

- *Kants System der Pflichten in der Metaphysik der Sitten*, Einführung zu *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, hrsg. von B. Ludwig, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1990, pp. XXIX – LXV.

- *Kant on Obligation, Right, and Virtue*, in «Jahrbuch für Recht und Ethik», 1 (1993), pp. 69 - 102.

L. M. GRENBERG, *Feeling, Desire and Interest in Kant's Theory of Action*, «Kant-Studien», 92 (2001), pp. 153 – 179.

A. GURWITSCH, *Immanuel Kant und die Aufklärung*, in *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, hrsg. von Z. Batscha, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976, pp. 331 – 346.

P. GUYER, *Kantian Foundations for Liberalism*, in «Jahrbuch für Recht und Ethik», 5 (1997), pp. 121 – 140.

- *Kant's Deductions of the Principles of Rights*, in *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*, edit. by M. Timmons, Oxford University Press, New York 2002, pp. 23 – 64.

- *Kant*, Routledge, London and New York (2006<sup>1</sup>) 2007<sup>2</sup>.

J. HABERMAS, *Publizität als Prinzip der Vermittlung von Politik und Moral (Kant)*, in *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, hrsg. von Z. Batscha, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976, pp. 175 – 189.

C. HENGSTERMANN, *Der Mensch: Endzweck von Geschichte und Kosmos*, LIT Verlag, Münster 2005.

D. HENRICH, *Kant über die Revolution*, in *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, hrsg. von Z. Batscha, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976, pp. 359 – 365.

L. HERRERA, *Kant on the Moral Triebfeder*, in «Kant-Studien», 91 (2000), pp. 395 - 410.

T. E. HILL Jr., *Kant on imperfect duty and supererogation*, «Kant-Studien», 62 (1971), pp. 55 – 76.

- *Humanity as an End in Itself*, «Ethics», 91 (1980), pp. 84 – 99.

- *Kantian Pluralism*, «Ethics», 102 (1992), pp. 743 – 762.

- *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*, Cornell University Press, Ithaca and London 1992.

- *Punishment, Conscience, and Moral Worth*, in *Kant's Metaphysics of Moral: Interpretative Essays*, edit. by M. Timmons, Oxford University Press, New York, 2002, pp. 233 – 253.

- *Kantian Virtue and 'Virtue Ethics'*, in *Kant's Ethics of Virtue*, edit. by M. Betzler, Walter de Gruyter, Berlin – New York 2008, pp. 29 – 58.

W. HINSCH, *Kant, die humanitäre Intervention und der moralische Exzessionalismus*, in *Kant im Streit der Fakultäten*, hrsg. von V. Gerhardt, Walter de Gruyter, Berlin – New York 2005, pp. 205 – 228.

G. M. HOCHBERG, *Kant. Moral Legislation and Two Senses of Will*, University Press of America, Washington D. C. 1982.

O. HÖFFE, *Kants Begründung des Rechtszwangs und der Kriminalstrafe*, in *Rechtsphilosophie der Aufklärung*, hrsg. von R. Brandt, Walter de Gruyter, Berlin – New York 1982, pp. 335 – 375.

- *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1989.

- *Kant's Principle of Justice as Categorical Imperative of Law*, in *Kant's Practical Philosophy Reconsidered*, edit. by Y. Yovel, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 1989, pp. 149 – 167.
- *Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990.
- (hrsg. von), *Zum ewigen Frieden*, Akademie Verlag, Berlin 1995.
- *Völkerbund oder Weltrepublik?*, in *Zum ewigen Frieden*, hrsg. von O. Höffe, Akademie Verlag, Berlin 1995, pp. 109 – 132.
- *Architektonik und Geschichte der reinen Vernunft*, in *Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von G. Mohr und M. Willascheck, Akademie Verlag, Berlin 1998, pp. 617 - 645.
- »*Königliche Völker*« Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001, pp. 105 – 118.
- *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*, Beck, München 2004, pp. 303 - 309.
- *Scienza, morale e diritto: l'attualità di Kant per il progetto di Europa*, in *Kant e l'idea di Europa*, a cura di P. Becchi, G. Cunico, O. Meo, Il Melangolo, Genova 2004, pp. 185 – 202.

A. HUTTER, *Zum Begriff der Öffentlichkeit bei Kant*, in *Ethisches Gemeinwesen*, hrsg. von M. Städtler, Akademie Verlag, Berlin 2005.

D. N. JAMES, *Twenty Questions: Kant's Applied Ethics*, «The Southern Journal of Philosophy», 30 (1992), pp. 67 – 87.

R. N. JOHNSON, *Kant's Conception of Virtue*, in «Jahrbuch für Recht und Ethik», 5 (1997), pp. 365-387.

M. KAUFMANN, *The Relation between Right and Coercion: Analytic or Synthetic?*, in «Jahrbuch für Recht und Ethik», 5 (1997), pp. 73 – 84.

F. KAULBACH, *Der Herrschaftsanspruch der Vernunft in Recht und Moral bei Kant*, «Kant-Studien», 67 (1976), pp. 390 – 408.

- *Kants Theorie des Handelns*, in *Akten des 4. Internationalen Kant – Kongress*, hrsg. von G. Funke, Walter de Gruyter, Berlin – New York 1975, pp. 67 – 83.

- *Moral und Recht in der Philosophie Kants*, in *Recht und Ethik. Zum Problem ihrer Beziehung im 19. Jahrhundert*, hrsg. von J. Blühdorn und J. Ritter, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1970, pp. 43 – 58.

- *Welche Nutzen gibt Kant der Geschichtsphilosophie?*, «Kant-Studien», 66 (1975), pp. 65 – 84.

- *Studien zur späten Rechtsphilosophie Kants und ihrer transzendentalen Methode*, Königshausen + Neumann, Würzburg 1982.

K. KAWAMURA, *Spontaneität und Willkür. Der Freiheitsbegriff in Kants Autonomielehre und seine historische Wurzeln*, Fromann - Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt 1996.

W. KERSTING, *Sittengesetz und Rechtsgesetz – Die Begründung des Rechts bei Kant und frühen Kantianer*, in *Rechtsphilosophie der Aufklärung*, hrsg. von R. Brandt, Walter de Gruyter, Berlin – New York 1982, pp. 148 – 177.

- *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993.

- „*Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein*“, in *Zum ewigen Frieden*, hrsg. von O. Höffe, Akademie Verlag, Berlin 1995, pp. 87 – 108.

- *Weltfriedenordnung und globale Verteilungsgerechtigkeit. Kants Konzeption eines vollständigen Rechtsfriedens und die gegenwärtige politische Philosophie der internationalen Beziehungen*, in »*Zum ewigen Frieden*« *Grundlagen, Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant*, hrsg. von R. Merkel und T. Wittmann, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996, pp. 172 – 212.

- *Kant über Recht*, Mentis, Paderborn 2004.

S. KLAR, *Moral und Politik bei Kant*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2007.

P. KLEINGELD, *Kants politischer Kosmopolitismus*, in «*Jahrbuch für Recht und Ethik*», 5 (1997), pp. 333 – 348.

H. KLENNER, Kants *Entwurf „Zum ewigen Frieden“ – Illusion oder Utopie?*, in *200 Jahre Kants Entwurf „Zum ewigen Frieden“*. *Idee einer globalen Friedensordnung*, hrsg. von V. Bialas und H. - J. Häßler, Königshausen & Neumann, Würzburg 1996, pp. 15 – 25.

B. KIEHL, *The One Innate Right*, in «*Jahrbuch für Recht und Ethik*», 5 (1997), pp. 195 – 204.

L. KOCH – C. SCHÖNHERR (hrsg. von), *Kant - Pädagogik und Politik*, Ergon Verlag, Würzburg 2005.

C. KORSGAARD, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

- *The Source of Normativity*, with G. A. Cohen, R. Geuss, T. Nagel, B. Williams, edit. by O. O'Neill, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

S. LANDUCCI, *La “Critica della ragion pratica” di Kant. Introduzione alla lettura*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1993.

R. LANGTHALER, *Kants Ethik als „System der Zwecke“: Perspektiven einer modifizierten Idee der „moralischen Teleologie“ und Ethiktheologie*, Walter de Gruyter, Berlin - New York 1991.

- *Zur Interpretation und Kritik Kantischen Religionsphilosophie bei Jürgen Habermas*, in *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*, hrsg. von R. Langthaler und H. Nagl-Docekal, R. Oldenbourg Verlag, Wien 2007, pp. 32 – 92.

R. LANGTHALER – H. NAGL-DOCEKAL (hrsg. von), *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*, R. Oldenbourg Verlag, Wien 2007.

C. LA ROCCA (a cura di), *Leggere Kant. Dimensioni della filosofia critica*, ETS, Pisa 2007.

- *L’etica verso il mondo. Kant e il problema della deliberazione morale*, in *Etica e mondo in Kant*, a cura di L. Fonnesu, Il Mulino 2008, pp. 123 – 143.

G. LEHMANN, *System und Geschichte in Kants Philosophie*, «Il Pensiero», 3 (1958), pp. 14 – 34.

D. LOSURDO, *Immanuel Kant. Freiheit, Recht und Revolution*, Pahl- Rugenstein, Köhln 1987.

B. LUDWIG, *Der Platz des rechtlichen Postulats der Praktischen Vernunft innerhalb der Paragraphen 1 – 6 der kantischen Rechtslehre*, in *Rechtsphilosophie der Aufklärung*, hrsg. von R. Brandt, Walter de Gruyter, Berlin – New York 1982, pp. 218 – 232.

- *Kants Rechtslehre. Mit einer Untersuchung zur Drucklegung Kantischer Schriften von Werner Stark*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1988.

- *Einleitung*, in I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, hrsg. von B. Ludwig, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1990, pp. XIII – XXVIII.

- *Whence Public Right? The Role of Theoretical and Practical Reasoning in Kant's Doctrine of Right*, in *Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, ed. by M. Timmons, Oxford University Press, New York – Oxford 2002, pp. 159 – 183.

M. LUTZ – BACHMANN, *Das „ethische gemeine Wesen“ und die Idee der Weltrepublik. Der Beitrag der Religionsschrift Kants zur politischen Philosophie internationaler Beziehungen*, in »*Ethisches Gemeinwesen*«, hrsg. von M. Städtler, Akademie Verlag, Berlin 2005, pp. 207 – 219.

H. MANDT, *Historisch-politische Traditionselemente im politischen Denken Kants*, in *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, hrsg. von Z. Batscha, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976, pp. 292 – 330

G. MARINI, *Il diritto cosmopolitico nel progetto kantiano per la pace perpetua con particolare riferimento al secondo articolo definitivo*, «*Studi kantiani*», 8 (1995), pp. 87 – 112.

- *Kant e il diritto cosmopolitico*, «*Iride. Filosofia e discussione pubblica*», 17 (1996), pp. 126 - 140.

- *Morale e politica a partire da Kant*, in *Kant e l'idea di Europa*, a cura di P. Becchi, G. Cunico, O. Meo, Il Melangolo, Genova 2004, pp. 203 – 218.

- *La filosofia cosmopolitica di Kant*, a cura di N. De Federicis e M. C. Pievatolo, Laterza, Roma – Bari 2007.

I. MAUS, *Kant's Reasons against the a Global State: Popular Sovereignty as a Principle of International Law*, in *Kant's Perpetual Peace. New Interpretative Essays*, a cura di L. Caranti, Luiss University Press, Roma 2006, pp. 35 – 54.

R. McCARTY, *Motivation and Moral Choice*, «Kant-Studien», 85 (1994), pp. 15 – 31.

F. MEDICUS, *Kants Philosophie der Geschichte*, «Kant-Studien», 7 (1902), pp. 171 – 229.

V. MELCHIORRE, *Analogia e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*, Mursia, Milano 1991.

F. MENEGONI, *Finalità e destinazione morale nella Critica del giudizio di Kant*, Pubblicazioni di Verifiche, Trento 1988.

- *Le ragioni della speranza*, Il Poligrafo, Padova 2001.

- *Fede e religione in Kant: 1775 – 1798*, Pubblicazioni di Verifiche, Trento 2005.

- *Critica del giudizio. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2008.

R. MERKEL, »Lauter leidige Tröster«. *Kants Friedenschrift und die Idee eines Völkerstrafgerichtshof*, in »Zum ewigen Frieden« *Grundlagen, Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant*, hrsg. von R. Merkel und T. Wittmann, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996, pp. 309 – 350.

R. MERKEL - T. WITTMAN (hrsg. von), »Zum ewigen Frieden« *Grundlagen, Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996.

D. MEYFELD, *Die moralische Begründung der Weltrevolution?*, in »Ethisches Gemeinwesen«, hrsg. von M. Städtler, Akademie Verlag, Berlin 2005, pp. 147 – 159.

W. METZGER, *Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus*, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1917.

M. MILLUCCI – R. PERINI, *Percorsi kantiani nel pensiero contemporaneo*, Morlacchi Editore, Perugia 2007.

J. MOLTMANN, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Kaiser, Gütersloh 1995.

M. MONETI CODIGNOLA e A. PINZANI, *Diritto, politica e moralità in Kant*, Bruno Mondadori, Milano 2004.

M. MONETI CODIGNOLA, «*Es ist doch süß sich Staatsverfassungen auszudenken, die den Forderungen der Vernunft entsprechen*»: Kant è un utopista?, in M. Moneti Codignola e A. Pinzani *Diritto, politica e moralità in Kant*, Bruno Mondadori, Milano 2004, pp. 51 – 88.

R. MORDACCI, *Etica del rispetto per le persone*, in *Una introduzione alle teorie morali. Confronto con la bioetica*, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 328 – 379.

- *Kant-Reinassance. La riscoperta dell'etica normativa di Kant*, saggio integrativo a I. Kant, *La Metafisica dei costumi*, a cura di G. Landolfi Petrone, Bompiani, Milano 2006, pp. 741 - 798.

M. MORI, *Pace perpetua e pluralità degli stati in Kant*, «*Studi kantiani*», 8 (1995), pp. 113 - 137.

- *Europeismo e cosmopolitismo in Kant*, in *Kant e l'idea di Europa*, a cura di P. Becchi, G. Cunico, O. Meo, Il Melangolo, Genova 2004, pp. 219 – 236.

- *Conoscenza e mondo storico in Kant*, in *Etica e mondo in Kant*, a cura di L. Fonnesu, Il Mulino, Bologna 2008, pp. 273 – 295.

L. A. MULHOLLAND, *Kant's System of Rights*, Columbia University Press, New York 1990.

A. MÜLLER, *Das Verhältnis von rechtlicher Freiheit und sittlicher Autonomie in Kants Metaphysik der Sitten*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1996.

P. NATORP, *Kant über Krieg und Frieden*, Verlag der Philosophischen Akademie, Erlangen 1924.

P. NEISEN, *Volk – von – Teufel – Republikanismus. Zur Frage nach den moralischen Ressourcen der liberalen Demokratie*, in *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit. Festschrift für Jürgen Habermas*, hrsg. von L. Wingert und K. Günther, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001, pp. 568 – 604.

J. NIDA-RÜMELIN, *Ewiger Friede zwischen Moralismus und Hobbesianismus*, in »Zum ewigen Frieden« *Grundlagen, Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant*, hrsg. von R. Merkel und T. Wittmann, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996, pp. 239 – 255.

C. NIEBLING, *Das Staatsrecht in der Rechtslehre Kants*, Martin Meidenbauer, München 2005.

T. NISTERS, *Kants kategorischer Imperativ als Leitfaden humaner Praxis*, Alber, Freiburg – München 1989.

H. OBERER, *Sittengesetz und Rechtsgesetze a priori*, in *Kant: Analyse – Probleme – Kritik*, hrsg. von H. Oberer, Königshausen und Neumann, Würzburg 1997, 3. Bd., pp. 157 – 200.

- (hrsg. von), *Kant: Analyse – Probleme – Kritik*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1988 – 1997 (1. Bd. 1988, 2. Bd. 1996, 3. Bd. 1997).

M. M. OLIVETTI, *Filosofia della religione come problema storico. Romanticismo e Idealismo romantico*, Cedam, Padova 1974.

- *Introduzione*, in *La religione entro i limiti della sola ragione*, trad. A. Poggi, Laterza, Roma - Bari 1995, pp. V - XLV.

O. O'NEILL (NELL), *Acting on Principle. An Essay on Kantian Ethics*, Columbia University Press, New York and London 1975.

- *Kant's Virtues*, in R. Crisp (ed. by), *How Should One Live? Essays on the Virtues*, Oxford University Press, Oxford 1996, pp. 77 - 97.

F. ONCINA COVES, *Storia morale e politica morale*, in *Etica e mondo in Kant*, a cura di L. Fonnesu, Il Mulino, Bologna 2008, pp. 297 – 316.

D. PASINI, *Das Reich der Zweck und der polisch-rechtliche Kantianische Gedanke*, in *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, hrsg. von G. Funke, Walter de Gruyter, Berlin – New York 1975, pp. 674 – 691.

A. PFANNKUCHE, *Der Zweckbegriff bei Kant*, «Kant-Studien», 5 (1901), pp. 51 – 72.

F. PICARDI, *L'evoluzione dell'etica e la dottrina del diritto ne La metafisica dei costumi di E. Kant*, Abelardo Editrice, Roma 1995.

A. PIERETTI, *The “Reich der Zwecke” as Possible Foundation of the personal Intersubjectivity*, *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, hrsg. von G. Funke, Walter de Gruyter, Berlin – New York 1975, pp. 582 – 589.

A. PINZANI, *Il cittadino in Kant tra liberalismo e repubblicanesimo*, in «Filosofia Politica», 18 (2003), pp. 109 – 125.

- *Il concetto kantiano di repubblica tra ideale e realtà storica*, in M. Moneti Codignola e A. Pinzani, *Diritto, politica e moralità in Kant*, Bruno Mondadori, Milano 2004, pp. 7 – 36.
- *Der Stellenwert der pseudo-ulpianischen Regeln in Kants Rechtslehre*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 59 (2005), pp. 71 – 94.
- *Ghirlande di fiori e catene di ferro. Istituzioni e virtù politiche in Machiavelli, Hobbes, Rousseau e Kant*, Le Lettere, Firenze 2006.

A. PIRNI, *Il regno dei fini in Kant*, Il Melangolo, Genova 2000.

- *Virtù e cosmopolitismo in Kant*, «Studi Kantiani», 18 (2005), pp. 99 - 115.
- *Morale e comunità a partire dal regno dei fini*, «Studi kantiani», 14 (2001), pp. 105 - 135.
- *Kant filosofo della comunità*, ETS, Pisa 2006.

J.-E. PLEINES (hrsg. von.), *Zum teleologischen Argument in der Philosophie. Aristoteles - Kant - Hegel*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1991.

- *Moralphilosophie als Handlungsorientierung? Kants praktische Philosophie im Licht ihrer Kritik*, in *Kant - Pädagogik und Politik*, hrsg. von L. Koch und C. Schönher, Ergon Verlag, Würzburg 2005, pp.33 – 43.

T. POGGE, *Is Kant's Rechtslehre a 'Comprehensive Liberalism'?*, in *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*, edit. by M. Timmons, Oxford University Press 2002, pp. 133 – 158.

A. PONCHIO, *La dimensione agonica e umana della virtù nella Metafisica dei costumi di Kant*, «Studia Patavina», 54 (2007), pp. 135 - 161.

- *Quando l'universale incontra il soggettivo. Finalità ed emozioni nel pensiero etico di Kant*, in *Rileggere l'etica tra contingenza e principi*, a cura di I. Tolomio, Cleup, Padova 2007, pp. 221 – 233.

- *Per un accordo sul diritto dell'umanità. Una prospettiva kantiana*, in *Natura umana e diritti universali. Una questione aperta*, a cura di A. V. Fabriziani, Cleup, Padova 2008, pp. 263 – 272.

M. A. PRANTEDA, *Le virtù apparenti in Kant*, in *La misura dell'uomo. Filosofia, teologia, scienza nel dibattito antropologico in Germania (1760 – 1915)*, a cura di M. Mori e S. Poggi, Il Mulino, Bologna 2005, pp. 103 – 127.

P. QUATTROCCHI, *Comunità religiosa e società civile nel pensiero di Kant*, Le Monnier, Firenze 1975.

J. RAWLS, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge 2000 (tr. it., *Lezioni di storia della filosofia morale*, a cura di B. Herman, trad. it. di P. Palminiello, Feltrinelli, Milano 2004, pp. 153 - 347).

A. REATH, *Kant's Theory of Moral Sensibility*, «Kant-Studien», 80 (1989), pp. 284 - 302.

B. RECKI, *Fortschritt als Postulat und die Lehre vom Geschichtszeichen*, in *Kant im Streit der Fakultäten*, hrsg. von V. Gerhardt, Walter de Gruyter, Berlin – New York 2005, pp. 229 – 247.

K. REICH, *Kant und Rousseau*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1936.

F. RICKEN und F. MARTY (hrsg. von), *Kant über Religion*, Kohlhammer, Stuttgart Berlin und Köln, 1992.

M. RIEDEL, *Herrschaft und Gesellschaft. Zum Legitimationsproblem des Politischen in der Philosophie*, in *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, hrsg. v. Z. Batscha, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976, pp. 125 – 148.

A. RIGOBELLO, *Il »Regno dei Fini« come Ideale Regolativo e come Struttura Trascendentale*, in *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, hrsg. von G. Funke, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1974, pp. 597 – 604.

- *Kant. Che cosa posso sperare*, Edizioni Studium, Roma 1983.

C. RITTER, *Der Rechtsgedanke Kants nach den früheren Quellen*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1971.

- *Zum Primat des Rechts bei Kant und Hegel*, in *Recht und Ethik. Zum Problem ihrer Beziehung im 19. Jahrhundert*, hrsg. von J. Blühdorn und J. Ritter, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1970, pp. 77 – 84.

A. RIZZACASA, *È possibile interpretare la storia alla luce del trascendentale?*, in *Percorsi kantiani nel pensiero contemporaneo*, a cura di M. Millucci e R. Perini, Morlacchi Editore, Perugia 2007, pp. 205 – 219.

J. RUHLOFF, *Auch Moralisierung? Bemerkungen zur Aktualität von Kants Gliederung der Erziehungsaufgabe*, in *Kant – Pädagogik und Politik*, hrsg. von L. Koch und C. Schönherr, Ergon Verlag, Würzburg 2005, pp. 23 – 31.

R. SAAGE, *Eigentum, Staat und Gesellschaft bei Immanuel Kant*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 1994<sup>2</sup>.

- *Naturzustand und Eigentum*, in *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, hrsg. von Z. Batscha, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976, pp. 206 – 233.

H. SANER, *Kants Weg vom Krieg zum Frieden*, R. Piper & Co, München 1967.

M. SCHATTENMANN, *Wohlgeordnete Welt. Immanuel Kants politische Philosophie in ihren systematischen Grundzüge*, Wilhelm Fink Verlag, München 2006.

W. SCHNEIDERS, *Emanzipation und Kritik: Kant*, in *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, hrsg. v. Z. Batscha, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976, pp. 167 – 174.

L. H. SCHREIBER, *Der Begriff der Rechtspflicht*, Walter de Gruyter & Co. Berlin, 1966.

L. SCUCIMARRA, *Kant e il diritto alla felicità*, Editori Riuniti, Roma 1997.

R. SELBACH, *Staat, Universität und Kirche. Die Institutionen- und Systemtheorie Immanuel Kants*, Peter Lang, Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien, 1993.

M. SENA, *Etica e cosmopolitismo in Kant*, Parallello 38, Reggio Calabria 1976.

N. SHERMAN, *Making a Necessity of Virtue. Aristotle and Kant on Virtue*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.

R. SPAEMANN, *Kants Kritik des Widerstandsrechts*, in *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, hrsg. von Z. Batscha, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976, pp. 347 – 358.

M. STÄDTLER (hrsg. von), »*Ethisches Gemeinwesen*«, Akademie Verlag, Berlin 2005.

- *Die Konstitution der Freiheit*, in »*Ethisches Gemeinwesen*«, M. Städtler, Akademie Verlag, Berlin 2005, pp. 161 – 173.

B. STANGENETH, *Die Religion als Übergang zur Weltpolitik*, in »*Ethisches Gemeinwesen*«, hrsg. von M. Städtler, Akademie Verlag, Berlin 2005, pp. 197 – 206.

F. STAUDINGER, *Kants Traktat: Zum ewigen Friede*, «Kant-Studien», 1 (1897), pp. 301 – 314.

D. TAFANI, *Virtù e felicità in Kant*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2006.

J. TIMMERMANN, *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Commentary*, Cambridge University Press, New York 2007.

M. TIMMONS, *Motive and Rightness in Kant's Ethical System*, in *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*, edit. by M. Timmons, Oxford University Press, New York 2002, pp. 255 – 288.

- (edit. by), *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*, Oxford University Press, New York 2002.

G. TOMASI, *Libertà, ragione, moralità: a proposito del concetto kantiano di azione*, «Verifiche», 15 (1986) vol. 3, pp. 243 – 279.

- *Identità razionale e moralità. Studio sulla Fondazione della Metafisica dei Costumi di I. Kant*, Pubblicazioni di Verifiche 18, Trento 1991.

- *La voce e lo sguardo. Metafore e funzioni della coscienza nella dottrina kantiana della virtù*, ETS, Pisa 1999.

G. TONELLI, *L'etica kantiana, parte della metafisica*, in G. Tonelli, *Da Leibniz a Kant. Saggi sul pensiero del settecento*, a cura di C. Cesa, Prismi, Napoli 1987, pp. 257 – 282.

F. TRETTER, *Willkürfreiheit, Freiheit, Recht und Rechtsgültigkeit bei Kant*, in *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*, hrsg. von H. Oberer (3. Bd.), Königshausen & Neumann, Würzburg 1997, pp. 201 – 291.

S. VECA, *Il modello kantiano di una filosofia cosmopolitica*, in *Kant e l'idea di Europa*, a cura di P. Becchi, G. Cunico, O. Meo, Il Melangolo, Genova 2004, pp. 237 – 246.

D. VENTURELLI, *Filosofia della storia, teodicea, cosmopolitismo*, in *Kant e l'idea di Europa*, a cura di P. Becchi, G. Cunico, O. Meo, Il Melangolo, Genova 2004, pp. 247 – 266.

P. von OERTZEN, *Kant >Über den Gemeinspruch< und das Verhältnis von Theorie und Praxis in der Politik*, in *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, hrsg. von Z. Batscha, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976, pp. 403 – 416.

E. von SYDOW, *Der Gedanke des idealen Reichs bei Kant*, in *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, hrsg. von Z. Batscha, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976, pp. 379 – 389.

Y. YOVEL, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton University Press, Princeton – New Jersey 1980.

- (edit. by), *Kant's Practical Philosophy Reconsidered*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 1989.

- *The Interest of Reason: From Metaphysics to Moral History*, in *Kant's Practical Philosophy Reconsidered*, edit. by Y. Yovel, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 1989, pp. 135 – 148.

E. WEIL, *Das radikale Böse, die Religion und die Moral*, in E. Weil, *Probleme des kantischen Denkens*, Dunker & Humblot, Berlin 2002, pp. 125-148.

K. R. WESTPHAL, *A Kantian Justification of Possession*, in *Kant's Metaphysics of Moral: Interpretative Essays*, edit. by M. Timmons, Oxford University Press, New York 2002, pp. 89 – 109.

W. A. WICK, *Kant's Moral Philosophy*, introduzione a *Ethical Philosophy, the complete texts of Grounding for the Metaphysics of Morals and Metaphysical Principles of Virtue*, Hacket Publishing Company, Indianapolis 1983, pp. XI - LXII.

M. WILLASCHECK, *Why the Doctrine of Right does not belong in the Metaphysics of Morals*, in «Jahrbuch für Recht und Ethik», 5 (1997), pp. 205-227.

- *Which Imperatives of right? On the Non-Perscriptive Character of Juridical Laws in Kant's Metaphysics of Morals*, in *Kant's Metaphysics of Moral: Interpretative Essays*, edit. by M. Timmons, Oxford University Press, New York 2002, pp. 65 – 87.

- *Recht ohne Ethik? Kant über die Gründe, das Recht nicht zu brechen*, in *Kant im Streit der Fakultäten*, hrsg. von V. Gerhardt, Walter de Gruyter, Berlin - New York 2005, pp. 188 – 204.

H. L. WILSON, *Kant's Pragmatic Anthropology. Its Origin, Meaning, and Critical Significance*, State University of New York Press, Albany 2006.

R. WIMMER, *Kants kritische Religionsphilosophie*, «Kantstudien Ergänzungshefte», Walter de Gruyter, Berlin – New York 1990.

A. W. WOOD, *Kant's Rational Theology*, Cornell University Press, Ithaca and London 1978.

- *Kants Entwurf für einen ewigen Frieden*, in »Zum ewigen Frieden« *Grundlagen, Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant*, hrsg. von R. Merkel und T. Wittmann, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996, pp. 67 – 90.

- *The Final Form of Kant's Practical Philosophy*, in *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*, edit. by M. Timmons, Oxford University Press, New York 2002, pp. 1 – 21.

- *Kantian Ethics*, Cambridge University Press, New York 2008.

F. ZOTTA, *Immanuel Kant. Legitimität und Recht. Eine Kritik seiner Eigentumslehre, Staatslehre und seiner Geschichtsphilosophie*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München, 2000.

### ***Testi di carattere generale***

AA. VV. *Enciclopedia filosofica*, a cura di Fondazione Cento Studi Filosofici di Gallarate, Nuova edizione interamente riveduta e ampliata, Bompiani, Milano 2006.

N. ABBAGNANO, *Dizionario di filosofia*, a cura di G. Foriero, UTET, Torino 2001.

E. BERTI, *Il concetto di persona nella storia del pensiero filosofico*, in AA.VV., *Persona e personalismo: aspetti filosofici e teologici*, Fondazione Lanza - Gregoriana Libreria Editrice, Padova 1992, pp. 43 – 74.

S. CREMASCHI, *L'etica del novecento*, Carocci, Roma 2005.

A. DA RE, *Tra antico e moderno. Nicolai Hartmann e l'etica materiale dei valori*, Guerini Scientifica, Milano 1996.

- *Filosofia Morale. Storia, teorie, argomenti*, 2 ediz., riveduta e ampliata, Bruno Mondadori Milano 2008.

- *Percorsi di etica*, Il Poligrafo, Padova 2007.

A. DA RE - G. DE ANNA (a cura di), *Virtù, natura e normatività*, Il Poligrafo, Padova 2004.

J. DERIDDA, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Galilée, Paris 1997.

A. DONAGAN, *The Theory of Morality*, University Of Chicago Press, Chicago and London 1977.

A. DUFOURMANTELLE, *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, Paris 1997.

H. T. ENGELHARDT Jr., *Manuale di Bioetica*, (1996) trad. it. di S. Rini, Il Saggiatore, Milano 1999.

L. FONNESU, *Dovere*, La Nuova Italia, Firenze 1998.

J. HABERMAS, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtshandeln*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1994.

G. HARTUNG, *Die Naturrechtsdebatte. Geschichte der Obligation von 17 bis 20 Jahrhundert*, Alber, Freiburg [Briesgau] - München 1998.

F. MARTY, *L'homme, habitant du monde. À l'horizon de la pensée critique de Kant*, Honoré Champion, Paris 2004.

D. MOORE, *Principia ethica*, Cambridge University Press, Cambridge 1954.

J. NIDA-RÜMELIN, *Rawls und Nozick, ein Gegensatz kantischer und lockescher Gerechtigkeitskonzeptionen?*, in *Locke und Kant: Historische Rezeption und gegenwärtige Relevanz*, hrsg. von M. P. Thomson, Duncker und Humblot, Berlin 1991, pp. 248 – 359.

- *Über menschliche Freiheit*, Reclam, Stuttgart 2005.

- *Demokratie und Wahrheit. Vier Kapitel zum Verhältnis philosophischer und politischer Vernunft*, Beck, München 2006.

- *Humanismus als Leitkultur. Ein Perspektivenwechsel*, Beck, München 2006.

- *Razionalità, libertà e responsabilità. Tre lezioni sulla filosofia pratica*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 2 (2007), pp. 261 – 295.

O. O'NEILL, *Towards Justice and Virtue. A Constructive Account of Practical Reasoning*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

D. NERI, *Filosofia morale*, Guerini, Milano 1999.

J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford 1971, (tr. it. *Una Teoria della giustizia*, ed. it. a cura di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano 1984).

- *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, a cura di S. Veca, trad. it. di P. Palminiello, Edizioni di Comunità, Torino 2001.

- *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993.

- *Die Idee des Politischen Liberalismus. Aufsätze 1978 – 1989*, hrsg. von W. Hirsch, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1994.

M. REICHLIN, *The Sanctity / Quality of Life and the Ethics of Respect for Persons*, «Croatian Journal of Philosophy», 4 (2002), pp. 37 – 54.

- *Fini in sé. La teoria morale di Alan Donagan*, Trauben, Torino 2003.

M. RIEDEL, *Moralität und Recht in der Schulphilosophie des 18. Jahrhundert*, in *Recht und Ethik. Zum Problem ihrer Beziehung im 19. Jahrhundert*, hrsg. von J. Blühdorn und J. Ritter, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1970, pp. 83 – 96.

M. SCATTOLA, “*Prudentia se ipsum et statum suum conservandi*”: *Die Klugheit in der praktischen Philosophie der frühen Neuzeit*, in F. Vollhardt (hrsg. v.), *Christian Thomasius (1655-1728). Neu Forschungen im Kontext der Frühaufklärung*, Niemeyer, Tübingen 1997, pp. 333 - 363.

*-Dalla virtù alla scienza. La fondazione e la trasformazione della disciplina politica nell'età moderna*, Milano, Franco Angeli 2003.

M. SCHELER, *Materiale Ethik und Erfolgsethik*, in M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und Materiale Wertethik. Neue Versuch der Grundlegung eines Ethischen Personalismus*, Franke Verlag Bern und München, Bern 1966, pp. 127 - 172.

C. SENIGAGLIA, *La comunità a più voci. Identità, pluralismo democratico e interculturalità nel comunitarismo contemporaneo*, Franco Angeli, Milano 2005.

R. SPAEMANN, *Persones. Sulla differenza tra “qualcosa” e “qualcuno”*, a cura di L. Allodi, Laterza, Roma – Bari 2005 (titolo dell’edizione originale *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*).

C. VIGNA (a cura di), *Introduzione all’etica*, Vita e pensiero, Milano 2001.

B. WINIGER, *Das rationale Pflichtenrecht Christian Wolfs. Bedeutung und Funktion der transzendentalen, logischen und moralischen Wahrheit im systematischen und theistischen Naturrecht Wolfs*, Dunker & Humblot, Berlin 1992.