



*Francesca Fantasia e
Carmelo Alessio Meli (ed.)*

Ragione ed effettività nella tarda filosofia di Kant

**Libertà e doveri alla luce dei
«lose Blätter» e dei testi a stampa**



CTK E-Books

Digital Library of Kantian Studies (DLKS)
Biblioteca Digital de Estudios Kantianos (BDEK)

Series

Translatio Kantiana (TK)
Quaestiones Kantianae (QK)
Hermeneutica Kantiana (HK)
Dialectica Kantiana (DK)

Esta biblioteca digital se integra en la revista *Con-Textos Kantianos International Journal of Philosophy* (CKT-IJP)

ISSN: 2386-7655

Diseño del logo de la colección CTK E-Books: Armando Menéndez

e-mail: contextoskantianos@gmail.com

Página web: www.con-textoskantianos.net

© CTK E-Books, Ediciones Alamanda, Madrid, 2020

Diseño y maquetación: Nuria Roca

ISBN: 978-84-949436-5-2

La edición electrónica de este libro es de acceso abierto y se distribuye bajo los términos de una licencia de uso y distribución Creative Common Attribution (CC BY-NC-ND International 4.0) que permite la descarga de la obra y compartirla con otras personas, siempre que el autor y la fuente sean debidamente citados, pero no se autoriza su uso comercial ni se puede cambiar de ninguna manera.



Ediciones Alamanda

General Zabala, 5 E-28002 Madrid

*Francesca Fantasia e
Carmelo Alessio Meli (ed.)*

Ragione ed effettività nella tarda filosofia di Kant

**Libertà e doveri alla luce dei
«lose Blätter» e dei testi a stampa**

Indice del volume

Presentazione	11
<i>Anselmo Aportone, Gianna Gigliotti</i>	
Introduzione	13
<i>Francesca Fantasia, Carmelo Alessio Meli</i>	
PARTE I. METODOLOGIE	
Kant e la filologia degli scartafacci. Considerazioni di metodo in margine all'edizione del <i>Nachlass</i> di Immanuel Kant.....	25
<i>Lorenzo Perilli</i>	
Anmerkungen und Hinweise zu einer vernachlässigten Gruppe der Handschriften von Immanuel Kant.....	63
<i>Werner Stark</i>	
PARTE II. STUDI	
‘Innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft’. Teologia filosofica e chiesa vera nella <i>Religion</i> di Kant.....	105
<i>Silvia Petronzio</i>	
Kant’s Anti-Semitism? On the Question of the ‘Return of Israel’ in the Vorarbeiten zur <i>Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft</i>	149
<i>Francesco Valerio Tommasi</i>	

Zum Unterschied von Willen und Willkür. Vergleich zwischen der Druckfassung der <i>Metaphysik der Sitten</i> und den <i>Losen Blättern</i> Kants.....	167
<i>Francesca Fantasia</i>	
La collocazione sistematica dei doveri perfetti verso sé stessi nella tassonomia della <i>Metaphysik der Sitten</i>	217
<i>Federica Basaglia</i>	
Il dovere imperfetto di essere perfetti. Riflessioni sui doveri etici nei manoscritti di Kant.....	237
<i>Carmelo Alessio Meli</i>	

Contenuto del volume

Nonostante la crescente attenzione alle opere della tarda etica kantiana, le cosiddette *Vorarbeiten* (o lavori preparatori) a questi testi non sono state ancora poste al centro di studi specifici. Accanto alla recente constatazione della rilevanza di testi quali le osservazioni, le riflessioni e, attualmente, le trascrizioni delle lezioni kantiane, risulta di particolare importanza interrogare sia la natura di questi lavori preparatori da un punto di vista filologico, sia di qui il loro spessore da un punto di vista filosofico, al fine di poter indicare, in ultima analisi, in che misura la lettura e lo studio del lascito manoscritto possano rappresentare un supporto per l'interpretazione di passaggi centrali delle opere kantiane. Comprendere l'importanza, il peso e il significato storico-filosofico di queste riflessioni su fogli sparsi, richiede sia, da un lato, una proficua interrogazione filologica di questi scritti sia, dall'altro, un'attenta analisi dell'apparato concettuale kantiano. In questa direzione, il presente volume accoglie due contributi di prospettiva filologica e cinque di stampo interpretativo.

Abbreviazioni

I testi di Kant sono citati facendo riferimento all'edizione degli scritti promossa dall'Accademia delle Scienze di Berlino (Berlin [poi: Berlin-New York], 1900 sgg.), usando le abbreviazioni seguenti, che riportiamo con, in parentesi, il numero romano del volume dell'edizione dell'Accademia. Fa eccezione la KrV, citata con le lettere A e B, indicanti la numerazione, rispettivamente, della prima e della seconda edizione.

AA	Akademie Ausgabe
Anth	Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (AA 07)
Br	Briefe (AA 10)
GMS	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (AA 04)
HN	Handschriftlicher Nachlass (AA 14-23)
KrV	Kritik der reinen Vernunft
KpV	Kritik der praktischen Vernunft (AA 05)
KU	Kritik der Urteilskraft (AA 05)
MS	Metaphysik der Sitten (AA 06)
OP	Opus Postumum (AA 21, 22)
Refl	Reflexion (AA 14-19)
RGV	Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (AA 06)
TL	Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre (AA 06)
V-Mo/Mron II	Moral Mrongovius II (AA 29)
VATL	Vorarbeiten zur Tugendlehre (AA 23)
VARGV	Vorarbeiten zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (AA 23)
VT	Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie (AA 08)
WA	Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (AA 08)

Presentazione

Anselmo Aportone
Gianna Gigliotti

Inaugurando un'importante stagione di studi sul pensiero di Kant, Hermann Cohen si diceva consapevole che 'non si può', (ma, in fondo, *non si deve*), 'parlare e scrivere di Kant senza lasciar emergere il proprio mondo concettuale', non ci si può cioè confrontare con questo 'genio' sprovvisti di acume e interesse filosofici. Al tempo stesso affermava però che 'la filologia deve sempre essere in ordine', al punto che i suoi scritti kantiani vennero salutati come una nuova '*Kant-Philologie*'.

Convinti che questo assunto non abbia perduto senso e valore, abbiamo accolto con favore, insieme a Marco Ivaldo, la proposta di Francesca Fantasia e Carmelo Alessio Meli – due giovani studiosi ai quali va la nostra stima – di organizzare insieme un seminario di studi sui *löse Blätter*, nell'ambito delle attività del Dottorato di Filosofia di Roma Tor Vergata e

Roma Tre. Il Convegno italo-tedesco si è tenuto a Roma il 27-28 gennaio 2016 presso l'Istituto Italiano di Studi Germanici a Villa Sciarra. Ringraziamo il dott. Bruno Berni per la sua accoglienza.

Oltre agli autori dei contributi qui pubblicati, hanno preso parte alle giornate di studi Stefano Bacin, Carla De Pascale, Heiner Klemme e Dieter Schönecker, ai quali siamo grati per gli interessanti interventi concernenti, in quel contesto, anche la filosofia del diritto di Kant. Un sentito ringraziamento va inoltre a tutti i partecipanti che, nella loro competenza negli studi kantiani, hanno mostrato di voler accogliere seriamente l'invito a prendere in considerazione nelle loro ricerche le *Vorarbeiten* arricchendo così le proficue discussioni sui temi trattati.

Quali siano stati i motivi ispiratori e il filo conduttore concettuale della proposta avanzata dai curatori emerge con chiarezza dal punto 1 della loro *Introduzione*, alla quale non possiamo che rinviare.

Nella più recente letteratura su Kant non è sempre evitato il rischio di non riuscire a far rientrare la preziosissima analisi filologica dei testi per così dire 'secondari' a disposizione degli studiosi nel piano trascendentale del discorso kantiano. Se è un nodo complesso della stessa filosofia di Kant quello che intreccia il piano della fondazione, delle condizioni di possibilità, con quello delle esperienze fondate, rese 'possibili', non sembrano ben condotte quelle ricerche che non tengano conto di questa complessità, quand'anche, legittimamente, vogliano collocarsi su uno soltanto dei fili di quel nodo.

Ci è parso che i contributi a questo incontro abbiano evitato questo rischio e anche per questa ragione li proponiamo convintamente ai lettori.

Introduzione

Francesca Fantasia
Carmelo Alessio Meli

1. Negli ultimi anni, la tarda etica kantiana, esposta in particolare nei testi *La religione entro i limiti della sola ragione* e *La metafisica dei costumi*, sta acquisendo un'importanza sempre maggiore negli studi kantiani. Durante tutti gli anni Novanta del Settecento, Kant ha dedicato un intenso sforzo intellettuale alla questione della realizzazione della morale, riformulando lo stesso concetto di imperativo categorico. Come è noto, la terza Critica apre uno scenario nuovo, dove i concetti di antropologia e di natura etica assumono un valore e un'importanza mai discussi prima. Le tesi fondamentali della *Dottrina della virtù* circa la *materia* del dovere e la sua *inclusione* nell'imperativo morale costituiscono senza dubbio una svolta dal rigoroso formalismo della seconda Critica e delineano una prospettiva che, dalla *Critica della ra-*

gion pratica, si estende all'antropologia morale includendola – seppure in un modo assai singolare – come *dovere di virtù*. Il problema della materia come anche quello dell'arbitrio, per fare solo due esempi molto noti, occupano la riflessione kantiana già immediatamente dopo la pubblicazione della *Critica della facoltà di giudizio* – e di questo si trova testimonianza nel materiale manoscritto.

Eppure, nonostante la crescente attenzione a queste due opere, le cosiddette *Vorarbeiten* a questi testi non sono state ancora poste al centro di studi specifici. Con il termine *Vorarbeiten* si indicano i 'lavori preparatori' che Kant stendeva prima di affrontare il testo definitivo delle opere destinate alla stampa. Edite dall'Accademia delle Scienze di Berlino all'interno del volume XXIII delle kantiane *Gesammelte Schriften* con il titolo *Handschriftlicher Nachlaß. Vorarbeiten und Nachträge*,¹ questi lavori sono costituiti da appunti, ampie riflessioni e a volte lunghe annotazioni in preparazione della stesura dei due testi a cui fanno riferimento.

Tuttavia, il termine *Vorarbeiten*, divenuto ormai classico, non coglie appieno la natura di questi testi. Come già saggiamente proposto da Reicke nella sua prima edizione di fine Ottocento, sarebbe più opportuno utilizzare la terminologia *fogli sparsi (löse Blätter)*. Propriamente di fogli sparsi, infatti, si tratta, i cui originali sono andati per la maggior parte perduti. Fogli molto spesso senza connessione immediata con un testo a stampa oppure scritti con notevole distanza temporale da essi. *Fogli* nel senso di materiale manoscritto della più variegata natura, scritti da Kant per *fissare le idee*, ragionando costantemente 'con la penna in mano', in un vero e proprio laboratorio concettuale in continua evoluzione e in fase di assestamento, sia da un punto di vista terminologico che sistematico-concettuale. Il pensiero del grande filosofo non sorge, infatti, spontaneamente da uno sforzo intellettuale tutto interno: come sostiene lo stesso Kant, la ragione è fatta di tentativi, di sforzi per mettere su carta dei principi che la critica stessa fatica a rendere sistematici. Leggere queste riflessioni sui temi etico-morali al centro degli attuali studi

1 VATL, AA:23, 371-420; VARGV, AA:23, 87-124.

sull'ultimo sviluppo dell'etica kantiana, dunque, può aiutare a comprendere la genesi di alcune tesi di cui si legge, per così dire, il prodotto finale nei testi a stampa.

Il *Nachlass* kantiano porta con sé numerose difficoltà da un punto di vista filologico: in primo luogo, non è semplice determinare quali manoscritti siano realmente 'lavori preparatori' e quale ordinamento cronologico essi debbano presupporre. Ciò significa oggi confrontarsi con le domande centrali che coinvolgono l'edizione attuale delle *Vorarbeiten*, quali la ricezione dei testi, la loro struttura interna e, soprattutto, il discusso criterio filologico scelto da Lehmann per la loro edizione. Si tratta di domande circa la *natura* delle *Vorarbeiten*, che pongono interrogativi nuovi rispetto a quelli posti dalle lezioni o dalle riflessioni, che nel panorama della recente letteratura kantiana stanno acquisendo sempre più rilievo. Nel caso delle *Lezioni*, ad esempio, molti interpreti hanno attualmente dimostrato il carattere proficuo delle trascrizioni per una comprensione storicamente più avveduta degli assunti filosofici contenuti nelle più importanti opere a stampa del filosofo. Lo stesso può dirsi nel caso delle *Bemerkungen* kantiane, il cui studio ha gettato luce sull'intero orizzonte del modo di procedere – oltre che di pensare – del filosofo e che si rivelano fondamentali per comprendere il rapporto di Kant con il suo tempo; ne è una prova la centralità che qui emerge dell'insegnamento rousseauiano nel pensiero politico e antropologico di Kant. La sempre crescente attenzione a tali lavori marginali è dimostrata anche dall'enorme interesse, sviluppatosi negli ultimi anni, per l'*Opus postumum* e dai più recenti dibattiti nella *Kantforschung* intorno ai *Lose Blätter*.

Tuttavia, un'attenzione specifica alle *Vorarbeiten* resta ad oggi ancora molto ridotta, non solo da un punto di vista editoriale ma anche di ricerca. Eppure, i lavori preparatori, in particolar modo alle opere del 1793 del 1797, sono per molti versi altrettanto illuminanti. A differenza di altri scritti marginali, le *Vorarbeiten* kantiane a *La religione entro i limiti della sola ragione* e a *La metafisica dei costumi* offrono ad un tempo, relativamente al tardo pensiero di Kant, chiarezza, schematicità espositiva e rigore filosofico. In quanto testi scritti da Kant stesso, inoltre, l'affidabilità

dei contenuti che qui emergono è indiscutibile. Lo stesso non può dirsi per le *Lezioni* kantiane, ad esempio: nonostante l'indubbia utilità, dovuta alla chiarezza dell'esposizione e alla sistematizzazione, che ben si sposa con fini pedagogici, queste ultime, quali trascrizioni – a volte anche di seconda mano – non presentano il pensiero di Kant nella sua forma più originale.²

Da un punto di vista metodologico, i testi a stampa mantengono certamente una priorità indiscussa e non sarà mai consentito sostituire ad essi i manoscritti (di cui molti originali, vale la pena ripeterlo, sono andati perduti e possono esser letti solo nelle edizioni portate avanti a partire dal XIX secolo). Tuttavia, sarà interessante ritrovare in queste complesse, e a volte contraddittorie pagine, elementi su cui Kant ha a lungo riflettuto mediante esposizioni alternative, definizioni o argomentazioni parallele che, in molti casi, aiutano a comprendere alcuni passi dei testi a stampa che risultano talvolta più oscuri o meno approfonditi.³

Il problema dell'arbitrio, per fare un esempio, nei testi manoscritti rappresenta un concetto di particolare rilievo teorico, seppur presentato in modi diversi e con finalità eterogenee. A prescindere, tuttavia, da esigenze contingenti di carattere espositivo-argomentativo, resta chiaro che leggere tutte quelle numerose definizioni del concetto e comprendere come Kant *usi* questi termini chiave nel suo 'laboratorio' filosofico, provvede a gettare una nuova luce su elementi che, ne *La metafisica dei costumi*, come anche per altri casi negli scritti sulla *Religione*, costituiscono materiale filosofico di primaria importanza, senza tuttavia essere oggetto di trattazioni singolari approfondite.⁴

2 Si veda, ad esempio, l'edizione delle lezioni di filosofia morale: Kant, I., *Vorlesung zur Moralphilosophie* (2004), W. Stark (a cura di), Walter de Gruyter, Berlin.

3 Su questo punto vogliamo rimandare alla lettura delle ricerche filologiche di Werner Stark che, in numerose pubblicazioni, si impegna a delineare, da un lato, la complessa natura dei manoscritti in relazione alla loro fruibilità e, dall'altro lato, è impegnato in un vero e proprio lavoro di 'scoperta' di materiale manoscritto inedito conservato in luoghi diversi. La bibliografia di Stark su questi punti è ingente; in questa sede introduttiva basti riferirsi ad alcuni testi cardine. In primo luogo è da segnalare Stark 1993; si tengano inoltre presenti Stark 1987a; 1987b; 1991 e 1993.

4 Su questi temi, ci permettiamo di rinviare alla monografia specificamente dedicata al commento della *Dottrina della virtù* di Meli 2016 e al commento di parti de

Come è emerso dal primo convegno organizzato esclusivamente su questo tema,⁵ il valore di questi manoscritti è indiscusso: dovendo servire, di fatto, come occasione per fissare le idee centrali di un lavoro al testo definitivo, questi presentano un'esposizione immediata dei concetti chiave dell'opera definitiva, senza peraltro cadere nella criptica oscurità tipica degli appunti. Si tratta, ancora una volta, di riflessioni scritte quali strumenti del filosofo per chiarire, in primo luogo a sé stesso, alcuni dei nodi centrali di un intero percorso di maturazione concettuale. Nodi che provengono dai quesiti filosofici che nascono dall'intero programma delle tre *Critiche* e che non restano confinati alla stesura della singola opera di riferimento: al contrario, si intrecciano a vicenda, uniti dal filo conduttore di un medesimo quesito. Esempolari sono a tal proposito le *definizioni* presenti in questi testi che, nonostante la loro straordinaria importanza teorica, spesso non saranno ripetute nei testi a stampa con la medesima chiarezza. In virtù della loro natura, questi *löse Blätter* o *Vorarbeiten*, offrono esposizioni brevi – e spesso sconcertanti nella loro immediatezza – relative alla virtù, alla volontà o all'imperativo categorico stesso.

Il presente volume collettaneo muove dalla medesima intenzione di fondo che oggi sottende l'uso dei materiali secondari (come le lezioni e le riflessioni) del filosofo di Königsberg: vale a dire, l'idea della possibilità di leggere i classici testi di Kant con l'ausilio di scritti o lavori non pubblicati e non sempre noti come quelli a stampa. Nello specifico, s'intende fornire qui un punto di vista innovativo che, 'a partire da' questi testi manoscritti, ponga attenzione ad alcuni degli elementi della filosofia kantiana, centrali come anche apparentemente marginali rispetto ai testi a stampa, che emergono in questi scritti. Ci si propone

La religione entro i limiti della sola ragione contenuto nella più ampia indagine di Fantasia 2015.

5 Per la realizzazione del convegno italo-tedesco *Ragione ed effettività nella tarda filosofia di Kant. Libertà e doveri alla luce delle Vorarbeiten e dei testi a stampa* (Istituto Italiano di Studi Germanici, Roma 2016), da cui nasce l'idea di questa pubblicazione, un sentito ringraziamento da parte nostra va a Gianna Gigliotti, Anselmo Aportone e Marco Ivaldo, oltre naturalmente a tutti i partecipanti già menzionati in sede di presentazione.

in questo modo di contribuire agli studi attuali sul carattere sistematico della tarda riflessione kantiana.

2. Le due parti che costituiscono il volume non sono separate bensì in costante dialogo tra loro. La prima è dedicata alle *Vorarbeiten* dal punto di vista filologico. Si ritiene imprescindibile prima di ogni interpretazione mettere in luce le esigenze nonché le problematiche di natura storico-filologica che emergono non appena si affrontano testi filosofici manoscritti, e in particolari questi *löse Blätter* kantiani, di cui, per le cause più diverse, sono andati perduti gli originali. Come deve dunque comportarsi l'esegeta di filosofia quando si trova di fronte ad un materiale del genere? Una risposta adeguata deve considerare non solo le problematiche teoriche, ma deve anche tener presente il fondamentale apporto che la filologia può offrire all'interpretazione. La seconda parte fa tesoro degli avvertimenti tecnici della filologia e procede a leggere i testi dei manoscritti in dialogo con le fonti primarie, ossia i testi a stampa. Questa seconda sezione, più nutrita, offre numerosi e diversi contributi sul pensiero di Kant *con l'ausilio* delle *Vorarbeiten* di filosofia morale.

2.1 Con esplicito rinvio all'opera di Gianfranco Contini, che ha dato storicamente avvio alla filologia d'autore inaugurando nuove vie per la pratica filologica, il contributo di Lorenzo Perilli *Kant e la filologia degli scartafacci* offre una ricca panoramica delle vicende storiche e delle problematiche specifiche con cui la disciplina filologica ha da sempre avuto a che fare, fornendo così gli essenziali strumenti di ampio respiro per contestualizzare gli scritti kantiani delle *Vorarbeiten*: dal problema dell'errore al concetto di approssimazione nel lavoro filologico, dal peso specifico che assume il termine 'originale' in riferimento a un testo manoscritto alle difficoltà poste di fronte all'editore dalla pubblicazione di un testo, dal carattere storico e temporale con cui si confronta un'indagine genetica del testo, fino al caso specifico, 'estremo', del lascito manoscritto kantiano. Autografo, di cui non vi è un originale in senso proprio, questo tipo di testo si sottrae a ogni principio guida di edizione; in quanto 'testo a una dimensione' privo dell'orizzonte del fruitore, esso necessita così di una presentazione interattiva, che sia in grado di recu-

perare il testo nella sua dinamicità e che permetta di gettare uno sguardo sui tormenti compositivi dell'opera. Sugli esempi dell'edizione sinottica dell'*Ulysses* di J. Joyce e di quella del manoscritto di *The Waste Land* di T.S. Eliot, l'Autore mostra come la filologia possa restituire la dinamicità e la storicità propri di un testo.

Il contributo di Werner Stark, *Anmerkungen und Hinweise zu Handschriften von Immanuel Kant*, costituisce l'analisi filologico-genetica, intenzionalmente priva di assunzioni di carattere contenutistico o speculativo, di alcune pagine dei manoscritti kantiani, mettendo innanzitutto in luce, attraverso una breve retrospettiva sulle vicende di reperimento, classificazione e pubblicazione di questi testi, le problematiche metodologiche e le debolezze che emergono dall'edizione della *Akademie-Ausgabe* del lascito manoscritto kantiano che va sotto il nome di *Vorarbeiten*. Da una parte, attraverso l'analisi dettagliata delle tre fasi di scrittura del ' frammento di Weimar', manoscritto in bella copia (*Reinschrift*) del trattato sulla pace perpetua e unico documento edito nel volume XXIII sulla base di un autografo kantiano da considerarsi propriamente una *Vorarbeit*, l'Autore può criticare l'edizione di G. Lehmann in quanto non in grado di restituire fedelmente e con esattezza la particolarità del manoscritto. Dall'altra parte, mediante l'analisi dell'inedito manoscritto per la stampa del primo capitolo de *La Religione*, Stark mostra la proficuità del metodo seguito nell'analisi filologico-genetica, in particolar modo per la comprensione del movimento di pensiero dello scrittore Immanuel Kant.

2.2 Il problema dell'attuabilità della comunità etica è il tema centrale del lungo e articolato saggio di Silvia Petronzio, *'Innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft'*. *Teologia filosofica e chiesa vera nella Religion di Kant*. In queste pagine l'Autrice sviluppa, grazie a una precisa analisi testuale, un problema cardine della tarda etica kantiana: la concretizzabilità del bene, attraverso le forme proposte dal saggio kantiano sulla religione. Mettendo in luce l'aspetto storico-antropologico sotteso al concetto di rivelazione, il lavoro cerca di comprendere gli assunti razionali di Kant, e la sua concezione di religione *nei limiti* della ragione, andando ad evidenziare «il legame fra il ruolo della teologia filosofica e, particolarmente, dell'operazione teorica portata avanti nella *Religione* e

il tema della Chiesa visibile». La riflessione si serve ampiamente delle *Vorarbeiten* per cercare di dipanare l'argomentazione e in particolare per seguire, da un punto di vista 'genetico', le tesi di Kant nel loro sviluppo, anche successivo allo scritto sulla religione; uno strumento, questo, utile al fine di individuare le implicazioni teoriche del concetto di attuabilità del bene che, come il testo di Silvia Petronzio mette in luce, non si esaurisce nella *Religione* ma viene sviluppato e problematizzato per tutta la riflessione degli anni Novanta.

Il contributo di Francesco Valerio Tomasi *Kant's Anti-Semitism?* individua in una parte del materiale preparatorio alla stesura della *Religione* una preziosa fonte nella ricostruzione della peculiare posizione kantiana all'interno del dibattito dell'epoca sul cosiddetto 'ritorno d'Israele' e sul problema del 'miracolo' del giudaismo – che vede i principali protagonisti in M. Mendelssohn, C. Bonnet e J.C. Lavater e che chiama in causa il significato apocalittico del ritorno della diaspora nonché le diverse interpretazioni dell'unità della dispersione e il rapporto tra dottrina cristiana e giudaica e tra religione morale e rivelazione. Dalla sorprendente quantità dei dettagliati rimandi kantiani alla questione nelle *Vorarbeiten*, l'Autore mostra come da alcuni passi di questi testi, in particolare quelli che confluiranno in un'importante ma pur sempre marginale nota al testo della Terza Parte dello scritto a stampa, sia possibile rinvenire non solo l'interesse da parte di Kant per la questione, ma anche una tendenziale interpretazione kantiana della diaspora differente da quella che emerge in altri passaggi contro il giudaismo del testo a stampa o nell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*. Si dimostra così non solo come il dibattito dell'epoca abbia costituito di fatto lo sfondo delle riflessioni kantiane, ma anche come la lettura delle *Vorarbeiten* conduca a terreni ancora poco esplorati della ricerca kantiana e storico-filosofica del Settecento.

Il contributo di Francesca Fantasia *Zum Unterschied von Willen und Willkür. Vergleich zwischen der Druckfassung der Metaphysik der Sitten und den Losen Blättern Kants* si sofferma sulla distinzione tra volontà e arbitrio che emerge dai passaggi della *Introduzione* a *La metafisica dei costumi*, a partire dai quali conduce un diretto confronto con le ar-

gomentazioni sul tema che emergono da due manoscritti delle cosiddette *Vorarbeiten* kantiane a questo testo. Centrali nodi argomentativi sono qui la definizione stessa di arbitrio e volontà in rapporto alla libertà umana, l'inesplicabilità dell'azione umana contraria alla legge morale e dunque l'inesplicabilità del male stesso e il carattere negativo della libertà dell'arbitrio. La domanda circa l'obbligazione morale nella sua attuazione, strettamente connessa alla questione dell'imputabilità morale, trova nelle pagine manoscritte anche interessanti formulazioni della distinzione tra volontà e arbitrio alla luce delle coppie concettuali, cardini della filosofia morale di Kant, di *phenomenon/noumenon* in riferimento all'uomo e di *causa instrumentalis/causa originaria* in riferimento alla causalità razionale.

Secondo ciò che Kant scrive nell'*Introduzione* alla *Dottrina della virtù*, tutti i doveri di virtù sono doveri imperfetti – infatti i doveri perfetti possono essere esclusivamente doveri di diritto. Da questo problema prende le mosse l'analitico contributo di Federica Basaglia, *La collocazione sistematica dei doveri perfetti verso sé stessi nella tassonomia della Metaphysik der Sitten*, focalizzato sulla seconda parte de *La metafisica dei costumi*. La *Dottrina della virtù*, per quel che riguarda la tassonomia dei doveri, non è infatti un testo di facile lettura: essa presenta, in apparente contraddizione con quanto esposto nell'*Introduzione*, diversi doveri perfetti appartenenti precisamente ai doveri di virtù. Il riferimento dell'Autrice alle pagine delle *Vorarbeiten* offre la chiave per una particolare e interessante soluzione del problema.

Il tema dei doveri perfetti è analizzato anche da Carmelo Alessio Meli nel suo contributo '*Il dovere perfetto di essere imperfetti*'. *Riflessioni sui doveri etici nei manoscritti di Kant*. Il tema centrale di questo saggio è costituito dal concetto di *forma della finalità* così come viene espresso da Kant nell'*Introduzione* e nella *Dottrina degli elementi etica*. Il formalismo della virtù costituisce la chiave interpretativa per comprendere la natura dei doveri etici, insieme alla loro peculiarità. Le *Vorarbeiten* costituiscono, in questo senso, uno strumento esegetico privilegiato: si dispone infatti di un gran numero di fogli contenenti riflessioni sui doveri etici e sul loro particolare inquadramento critico. Uno studio attento di

queste fonti secondarie si rivela un valido supporto per l'interpretazione del testo principale, chiarendo come nell'etica sia presente un tipo particolare di obbligazione, di schietta natura *critica* più che *applicativa*, e come essa si dipani in relazione alla natura morale per eccellenza: la *storia* del genere umano.

BIBLIOGRAFIA

- FANTASIA, F. (2015). *Il tempo dell'agire libero: dimensioni della filosofia pratica di Kant* Pisa: ETS.
- MELI, C. A. (2016). *Kant e la possibilità dell'etica. Lettura critico-sistemica dei Primi principi metafisici della dottrina della virtù di Kant*. Milano: Mimesis.
- STARK, W. (1987a). 'Ein weiteres ›Loses Blatt‹ aus Kant's Nachlaß' [gemeinsam mit Marie Rischmüller (Frankfurt)]. In R. Brandt, W. Stark, (a cura di), *Kant-Forschungen, Bd.I* (pp. 115-22). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- (1987b). *Eine Spur von Kants handschriftlichem Nachlaß: Wasianski*. In R. Brandt, W. Stark (a cura di), *Kant-Forschungen, Bd. I* (pp. 201-27). Hambrg: Felix Meiner Verlag.
- (1991). 'Zum Verbleib der Königsberger Kant-Handschriften: Funde und Desiderate. Vortrag auf dem 5. Internationalen Kant-Kongreß in Kaliningrad Oktober 1990', *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 39/3, 285-93.
- (1993). *Nachforschungen Zu Briefen Und Handschriften Immanuel Kants*. Berlin: Walter de Gruyter.

Parte I

Metodologie

Kant e la filologia degli scartafacci

Considerazioni di metodo in margine all'edizione del
Nachlass di Immanuel Kant*

Kant and the Philology of Notebooks

Methodological remarks concerning the edition of
Immanuel Kant's unpublished manuscripts

Lorenzo Perilli

* Questo contributo è stato deliberatamente scritto con lo sguardo rivolto all'indietro. Esso ha l'intento di muovere all'interno dell'antico alveo della forma-stampa, di guardare alla variabilità del processo creativo del testo in funzione della sua originaria intenzione e della sua finale benché sempre incerta stabilità. Un'altra prospettiva, più alla moda, è possibile: quella che guarda a quel medesimo processo creativo per rappresentarne invece la variabilità, l'indeterminatezza, il processo in funzione del processo. Per le stesse ragioni, quella che qui si prospetta è una riflessione che rinuncia alla possibilità di rivolgersi agli strumenti e alle tecniche, potentissime, messe a disposizione oggi dalla algoritmizzazione delle procedure e delle decisioni. È il mondo nuovo della 'filologia digitale'. Un mondo ancora largamente immaturo, in fase non più che embrionale pur dopo diversi decenni, un mondo nel quale le promesse metodologiche si sono scontrate con approcci quantitativi e con la sociologia della comunicazione, perdendo, per ora almeno, la battaglia. La filologia digitale è oggi questione politica, prima ancora che culturale; o meglio, è questione culturale nella misura stessa in cui è politica. Algoritmizzazione significa, o presuppone, rappresentazione, codifica e marcatura di testi, processi che cambiano l'oggetto nel momento stesso in cui lo rappresentano. Rappresentazione, codifica e marcatura, essendo frutto di scelte, subiscono a loro volta un *bias* culturale, e presuppongono regole, e regole condivise. Regole che si sono finora dimostrate, per i nostri scopi, inadeguate. Chi, come chi scrive, ha attraversato entrambi i mondi e ne ha osservato i confini, nel momento di fare un bilancio trova che il mondo nuovo, al quale ha guardato, insieme con altri, con fiduciosa attesa, non sia ancora nato; che la stabile struttura del metodo filologico classico sia tuttora insuperata, e che lì si debba scavare per capire che cos'è un testo, quale sia il rapporto tra il testo e il suo autore, tra il testo e il lettore, tra il testo e la storia. Che lì siano le basi anche per intendere appieno le potenzialità sconfinite della prospettiva digitale, in vista del maturare di un'altra filologia, una fi

Ich meine, 99 von 100 Philologen sollten keine sein (F. Nietzsche)¹

Abstract: After an attempt to define philology according to its goals and diverse objects, and to differentiate between philology of autographs and philology of eterograph, or orphan, texts, the paper offers some remarks on the criteria that may guide the edition of non-standard texts, namely *Vorarbeiten*, *Nachlässe*, texts that have undergone substantial changes in the course of their transmission or are affected by an overwhelming amount of variants; and especially texts that the author, if alive, would never publish as such.

Keywords: philology; textual critique; Immanuel Kant; notebooks; *Nachlässe*; authentic; autograph; eterograph.

Resumen: Tras un intento de definir la filología según sus objetivos y sus diferentes elementos y de establecer la diferencia entre filología de textos autógrafos y filología de textos heterógrafos o huérfanos, el texto presenta algunas reflexiones sobre los criterios aplicables en el caso de ediciones de texto no estándar, entendiéndose con esto por ejemplo *Vorarbeiten*, *Nachlässe*, textos que han sufrido cambios sustanciales a lo largo de su transmisión o que están afectados por una cantidad desorbitada de variantes; y sobretodo, textos que el autor, si todavía viviese, no publicaría nunca en esa forma.

Palabras clave: filología, crítica de textos, Immanuel Kant, borradores, *Nächlasse*, original, autógrafo, heterógrafo.

1. La filologia ambisce alla perfezione. Essa è arte della ricerca di un ideale, e questo ideale è il vero. Ha dunque un obiettivo che è per definizione non raggiungibile: perché opera mediante la scelta, e ogni scelta è soggettiva. Quel che rimane è pertanto, nel migliore dei casi, un'approssima-

lologia nuova che si occupi in modo consapevole di un testo nuovo e delle sue nuove forme, quelle offerte dalle scritture algoritmiche. Quel giorno deve ancora arrivare.

1 «Su 100 filologi, io ritengo che 99 non dovrebbero essere tali». (Nietzsche, 2016: 3859; trad. it. p. 93).

zione al vero, un vero in divenire (v. sotto, § 12). Ciò non ne sminuisce il valore, e ne accresce, semmai, l'esigenza di consapevolezza. Come nella filologia, del resto, così anche nelle scienze esatte, come la matematica, il concetto di approssimazione è chiave di volta, e altrettanto quello di propagazione dell'errore: nei calcoli, in questo caso; nei portatori di tradizione, nell'altro².

2. L'attività filologica muove dall'esercizio critico di denuncia del falso e dell'errore. Suo scopo primario, cronologicamente e concettualmente, è la *constitutio textus*: in questo senso, essa può dirsi *effettiva*, orientata cioè a un risultato. Giacché, in assenza di un testo affidabile, ogni ulteriore compito che alla filologia si affidi – «far rivivere con la forza della scienza ... il canto del poeta, il pensiero del filosofo e del legislatore, la santità del tempio e i sentimenti dei credenti e dei non credenti», come voleva il Wilamowitz³, insomma «la coscienza dell'insieme» – è con ogni evidenza precluso. In questo senso, filologia si fa coincidere con *ecdotica*, termine introdotto da dom Henry Quentin nel 1926 e poi consolidatosi nell'uso. *Editionsphilologie*, dicono ora i tedeschi, in ispecie per le opere d'età moderna. Essa è cioè innanzitutto arte della *parola* e dell'edizione, critica verbale, critica del testo: quella onorevole pratica che, scriveva Friedrich Nietzsche – filologo, prima di farsi filosofo –, «esige dal suo cultore soprattutto una cosa, trarsi da parte, lasciarsi tempo, divenire silenzioso, divenire lento, essendo un'arte e una perizia di orafi della *parola*, che deve compiere un finissimo attento lavoro e non raggiunge nulla se non lo raggiunge *lento*. Ma proprio per questo fatto è oggi più necessaria che mai; è proprio per questo mezzo che essa ci attira e ci incanta quanto mai fortemente, nel cuore di un'epoca del 'lavoro', intendo dire della fretta, della precipitazione indecorosa e sudaticcia, che vuol 'sbrigare' immediatamente ogni cosa, anche ogni libro antico e nuovo; per una tale arte non è tanto facile 'sbrigare' una qualsiasi cosa, essa insegna a leggere *bene*,

2 Zellini, 2018: 157: tutto è calcolabile «a meno di una valutazione probabilistica o di un errore di cui si ignora quasi sempre l'esatta entità».

3 Wilamowitz-Moellendorff, 1927: 19.

cioè a leggere lentamente, in profondità, guardandosi avanti e indietro, non senza secondi fini lasciando porte aperte, con dita ed occhi delicati»⁴.

3. Di filologia, si possono in principio distinguere tre tipi: la filologia classica, la filologia romanza – che qualcuno oggi direbbe medievale – e la filologia dei testi a stampa. La seconda, tuttavia, si può a buon diritto considerare come una ramificazione, originale quanto si vuole ma non certo autonoma sul piano metodico, della prima. Restano così due categorie, e dovremo allora riformulare il nostro enunciato: di filologia si possono distinguere due tipi, la *filologia dei testi manoscritti* e la *filologia dei testi a stampa*. Neppure questa classificazione, che assume come spartiacque naturale la seconda metà del Quattrocento e la rivoluzione dei caratteri mobili, è tuttavia soddisfacente, presentando ancora ambiguità sulle quali non è qui il caso di soffermarsi. Soccorrerà allora una diversa bipartizione, specialmente rilevante per il nostro caso: quella tra filologia di testi per i quali non sussista originale, come è il caso fino almeno alla tarda antichità ma talora anche in seguito, e filologia di testi dei quali o sia conservato l'originale (autografo o di amanuense) o si legga un'edizione – a stampa o manoscritta – che sia stata sorvegliata dall'autore. Le chiameremo *filologia dei testi orfani* o, con termine giuridico, *eterografi*, e *filologia dei testi autografi*. In quest'ultima può farsi rientrare anche quella che gli italianisti, con Dante Isella, hanno chiamato filologia d'autore⁵. Alla filologia dei testi orfani si applica il celebre enunciato di quell'evangelo

4 Nietzsche, 1971: 9, trad. it. p. 8s.: «Philologie nämlich ist jene ehrwürdige Kunst, welche von ihrem Verehrer vor Allem Eins heischt, bei Seite gehn, sich Zeit lassen, still werden, langsam werden –, als eine Goldschmiedekunst und -kennerschaft des Wortes, die lauter feine vorsichtige Arbeit abzuthun hat und Nichts erreicht, wenn sie es nicht lento erreicht. Gerade damit aber ist sie heute nöthiger als je, gerade dadurch zieht sie und bezaubert sie uns am stärksten, mitten in einem Zeitalter der 'Arbeit', will sagen: der Hast, der unanständigen und schwitzenden Eilfertigkeit, das mit Allem gleich 'fertig werden' will, auch mit jedem alten und neuen Buche: – sie selbst wird nicht so leicht irgend womit fertig, sie lehrt gut lesen, das heisst langsam, tief, rück- und vorsichtig, mit Hintergedanken, mit offen gelassenen Thüren, mit zarten Fingern und Augen lesen».

5 Sulla quale si veda Italia, Raboni 2010.

dell'ecdotica che è stato e resta, a torto o a ragione ma certamente suo malgrado, la *Textkritik* di Paul Maas, nel primo dei suoi *Grundbegriffe*: «Aufgabe der Textkritik ist Herstellung eines dem Autograph (Original) möglichst nahekommenden Textes (constitutio textus)». Maas recupera, formalizza e precisa le linee intuite dal Poliziano nel Quattrocento, quindi elaborate in metodo da Karl Lachmann nella prima metà dell'Ottocento in riferimento ad autori greci e latini e al *Nuovo Testamento*, poi anche al *Nibelungenlied* (la cui edizione segnò il passaggio e l'applicazione del metodo ai testi volgari, dotati di minor grado di 'sacralità' rispetto ai classici antichi), ma massimamente a Lucrezio (ed. 1850): che, sia detto per inciso, fu l'autore che nei malinconici anni scolastici trascorsi al Fridericianum di Königsberg ravvivò le giornate di Immanuel Kant.

Il testo 'originale' – così Maas – può essere tramandato o non tramandato; laddove si tratti di testi antichi, compito preliminare del filologo è quello di stabilire che cosa possa valere come tramandato (*recensio*), e decidere se quel che ha per le mani possa considerarsi o meno come originale (*examinatio*). Peculiarità decisiva dei testi antichi è che essi rientrano nella categoria degli orfani o eterografi, non essendo a noi giunti né originali di mano dell'autore, né copie riviste dall'autore. Non esiste un *autografo*. Piuttosto, ognuno degli esemplari superstiti è separato dall'originale da una o più fasi di copia, generalmente a intervalli di secoli, con la peculiare eccezione dei papiri. Su questi casi si è configurato il metodo filologico, e ciò ha portato con sé conseguenze, anche sui testi dell'epoca della stampa e moderni, che sarà bene non sottovalutare.

Quanto l'algebrizzazione del processo ecdotico proposta da Maas abbia influenzato – molto al di là delle aspettative dell'autore – l'attività di ogni editore critico, sa chiunque abbia avuto anche solo occasionale familiarità con i testi antichi e medievali; quelli moderni ne hanno vissuto di riflesso le ricadute. Per questi ultimi, tuttavia, non vale la notissima metafora con cui Maas visualizza il percorso dei manoscritti (antichi) per arrivare fino a noi: quella di un fiume le cui acque, che inizialmente scorrono in piena luce, d'improvviso si inabissano e proseguono per vie carsiche il loro cammino, prima di tornare alla luce e poi, eventualmente, scomparire di nuovo, sicché compito dell'editore è quello di risalire più indietro

possibile verso la fonte, seguendo le tracce lasciate dal testo. Per l'epoca moderna, quel fiume scorre lungo «canali ben protetti e interamente navigabili: il problema sta solo nel decidere a quale altezza del loro corso e in che modo l'acqua vada attinta»⁶.

4. Capitava ad esempio che Cicerone – il caso è remoto, ma prezioso e indicativo della universalità dei problemi – una volta ‘pubblicato’ un testo (una volta cioè che il testo da lui dettato a uno scriba fosse stato riprodotto in più copie, ciascuna delle quali con il suo proprio destinatario), avesse dei ripensamenti: apportasse perciò delle correzioni sull'esemplare in suo possesso. A quel punto, il suo testo risultava differente da quello già in circolazione, e non restava che chiedere ad Attico, fedele curatore ed ‘editore’ delle sue ‘pubblicazioni’, di inviare al più presto degli scribi da chiunque possedesse una copia del testo, perché la correggessero di conseguenza, o gliela riportassero indietro, la ritirassero insomma dal mercato⁷. Non sempre – va da sé – era possibile raggiungere ed emendare, o far scomparire, tutte le copie in circolazione, sicché poteva darsi il caso che più redazioni di uno stesso testo esistessero in uno stesso momento, tutte autentiche e tutte originariamente autorizzate dall'autore.

Petrarca e Boccaccio nel Trecento, l'Ariosto nel Cinquecento, Manzoni nell'Ottocento: per tutti sono documentate situazioni analoghe a quelle descritte per Cicerone, correzioni cioè apportate quando già il testo, o par-

6 Stoppelli, 1987: 30. Stoppelli ha offerto di recente un quadro riassuntivo aggiornato dal titolo *Filologia, edizione dei testi*, in Stoppelli, 2016: 44-54. Deliberatamente non entrerà, in questo scritto, nel *mare saevum* della filologia e dell'ecdotica nell'era della riproducibilità digitale. Il dibattito continua, ormai da decenni, con risultati ove più ove meno condivisibili; la rivista *Ecdotica*, tra le altre, pubblica regolarmente interventi sul tema; menti brillanti si confrontano; un ulteriore libro di Jerome McGann (McGann 2014) ha riaperto qualche anno fa i fronti della battaglia, Domenico Fiormonte nei suoi scritti recenti ha offerto riflessioni che vale meditare (e.g. Fiormonte 2018). All'incrocio tra metodi tradizionali e nuovi ha provato a collocarsi Trovato 2017. La posizione di chi scrive è presentata sopra, nella nota al titolo.

7 Cf. Pasquali, 1952: 398s. La storia di Cicerone è nota, vi accennano anche Reynolds – Wilson: 24; su tutto questo si veda ora Dorandi 2007.

te di esso, era in circolazione, o – nell’epoca della stampa a caratteri mobili – sotto i torchi di stampa, e semmai anche ne erano stati ormai stampati alcuni esemplari. Sappiamo che nella stamperia di Aldo Manuzio a Venezia, ai primi del Cinquecento, Erasmo da Rotterdam andava correggendo il testo delle proprie opere via via che gli stampatori approntavano le pagine loro affidate, non limitandosi a rivederne le bozze ma apportando migliorie e cambiamenti nel mentre la stampa procedeva. Di Petrarca, Ugo Foscolo nel 1823 constatava come ogni verso venisse presentato in più fisionomie, specchio del più profondo sentire dell’uomo di genio, del suo sommovimento interiore, cosicché «above each phrase and each word he frequently places equivalent expressions, in order to examine them again; and ... after such perplexing scruples, he always adopts those words which combine at once most harmony, elegance, and energy»⁸.

In breve: le *varianti d’autore* sono un dato di fatto di ogni epoca, dall’Atene di Pericle in poi, e ogni epoca ha le sue peculiarità, legate anche ai vincoli e alle possibilità della tecnologia a disposizione. Ad esse è dedicata appunto la cosiddetta filologia d’autore. Risulta ad esempio che il *Libro del Cortegiano* di Baldassarre Castiglione, pubblicato in *editio princeps* a Venezia dagli eredi di Aldo nel 1528, abbia rappresentato un caso paradigmatico del percorso che conduce dal calamo dello scrittore alla cassa dei piombi dello stampatore, esempio limite delle infinite metamorfosi del testo dalla sua prima stesura, foss’anche autografa, alla forma finale e non più emendabile: la copia manoscritta che servì di base agli stampatori (ms. Ashburn. 409 della Biblioteca Laurenziana) conserva oltre trentamila correzioni da parte di un revisore editoriale, e oltre quattromila furono gli interventi da parte del lavorante dell’officina, ultimo passo prima del torchio⁹. Così tanti furono gli interventi di modifica che si frapposero tra il testo di mano dell’autore (per non dire di quello che era stato nelle *intenzioni*

8 Foscolo, 1823: 58. I saggi su Petrarca notoriamente uscirono prima in inglese, per essere poi tradotti in italiano. Il passo di Foscolo è ricordato da Finotti, 1994: 13.

9 Sul Castiglione cf. l’edizione curata da A. Quondam nel 2016, vol. 3, p. 10 etc., e vol. 2, *passim*.

dell'autore) e quello arrivato di fronte al lettore, da rendere necessario interrogarsi sul concetto di *identità* del testo, e su quello di *originale*.

5. Il termine stesso di *originale* rinvia, per nostro abito mentale e per uso consolidato oltre che per etimo, a qualcosa che si pone al principio di un processo. Nel caso della trasmissione dei testi, si tratta di quel testo dal quale furono tratte le prime copie, e che dunque, nella rappresentazione di un albero genealogico della tradizione, si pone in alto, in cima allo stemma, come inizio della ramificazione della tradizione manoscritta. Sempre, nel caso di testi antichi, e talvolta anche nel caso di testi a stampa, l'originale non è altro che un ideale, irraggiungibile perché perduto, al quale si può cercare nel migliore dei casi di avvicinarsi, si diceva, per approssimazione. Una sorta di modello ideale platonico, del quale le copie 'partecipano' in diversa misura. A volte, l'originale come è comunemente inteso non è mai esistito: è il caso dei testi teatrali, predisposti per la scena e dunque soggetti a continue modifiche e adattamenti, copioni più che testi, che poi con il tempo si sarebbero stabilizzati in una forma assunta come definitiva; ma anche dei poemi di Omero, per i quali in antico esistevano versioni diverse a seconda delle diverse città o regioni; o dei testi tecnico-scientifici, ad esempio manuali d'uso come quelli medici, soggetti per loro stessa natura a continui rimaneggiamenti, interpolazioni, aggiunte, da parte anche di più autori, al punto che ad alcuni di essi, configuratisi come ricettacoli di materiali diversi, risultano nient'affatto applicabili i criteri maasiani tipici della filologia testuale, soprattutto quei criteri interni su cui tipicamente si basano gli interventi congetturali, come *usus scribendi*, *lectio difficilior*, o anche interpolazione. Difficilissimo, in questi casi, correggere il testo tradito; sconsigliabile, in genere.

Vi sono poi situazioni, tipiche per lo più della filologia detta romana, in cui i diversi testimoni di un'opera, i diversi manoscritti, presentano ciascuno peculiarità tali da renderlo irriducibile a un altro, e da consigliare semmai o la scelta di uno solo tra i molti testimoni di un testo – il più antico, il più completo –, accettando dunque come valida una selezione a priori, o la pubblicazione di tutti i diversi testimoni,

quasi fossero testi diversi, ciascuno rappresentando uno stadio del testo nel corso del suo divenire e della sua storia¹⁰. Anche in questo caso, la nozione di originale sfuma.

6. Chi si attenti ad uscire dal perimetro dell'epoca che precedette la stampa, constaterà una diversa *ontologia dell'originale*. Crescendo infatti e diversificandosi la disponibilità dei materiali nel percorso che conduce un'opera alla pubblicazione, con *originale* si dovrà intendere non la fase più remota a cui sia dato risalire, il *punto di partenza* di quella linea il cui punto d'arrivo è il libro stampato, bensì il *provvisorio punto d'arrivo* del processo creativo e di elaborazione dell'autore.

La prospettiva si fa dunque radicalmente diversa. Principalmente per due ragioni. La prima: abbiamo ora a che fare con un autore chiaramente identificato, che esprime la sua volontà e motiva le sue scelte, sorvegliando personalmente il processo della pubblicazione fino alla stampa dell'opera. La seconda: il processo creativo, come attesta da un lato la vicenda di Cicerone, dall'altro quella dei vari Petrarca, Ariosto, Manzoni, T.S. Eliot e infiniti altri sia antichi che moderni, non ha mai fine, e la pubblicazione (a stampa o in manoscritto) è solo una tappa intermedia in quel processo medesimo, che è poi processo di sviluppo del pensiero. Wittgenstein, nelle *Ricerche filosofiche*, avrebbe quasi rinnegato il più giovanile *Tractatus*, tale era stata l'evoluzione del suo pensiero, tale era il muovere verso un orizzonte mai raggiunto perché non raggiungibile. *Originale* è in questi casi il primo punto d'arrivo al quale l'autore ritiene, per ragioni interne o esterne di doversi fermare – ad esempio, perché il tipografo non consente ulteriori interventi e, come nel caso di Manzoni nell'edizione del 1840, deve 'strappare di mano' all'autore il testo. L'originale è dunque

10 È quanto si provò a fare Joseph Bédier, segnando una svolta per la filologia romanza e il suo metodo, con l'edizione del *Lai de l'Ombre* di Jean Renart nel 1913. Più tardi, Bédier avrebbe potuto dimostrare che uno dei codici, che s'era pensato attestante gli interventi, riusciti, di un copista, rappresentava invece un rifacimento dell'autore (cf. Bédier 1926). È, questo, uno dei campi nei quali si è esercitata la filologia digitale.

nel tempo, privo in quanto tale di valore assoluto. *Literarische Werke sind weder zeitlos noch zeitgebunden – sie sind geschichtlich*¹¹.

7. L'edizione critica serve a dar conto delle scelte dell'editore nel percorso di approssimazione a un testo il cui originale è perduto, nel caso dei testi antichi; nel caso dei testi moderni, che possiamo chiamare *testi d'autore* in quanto testi il cui intero percorso è sotto la sorveglianza dell'autore, essa serve a dar conto del percorso dell'autore nel processo di maturazione, consolidamento, formalizzazione del testo fino a quel primo punto d'arrivo. Il quale non è altro che la prima, provvisoria redazione formalizzata di un testo come esso si è andato configurando nella mente dell'autore. L'edizione diventa allora quello che Adorno chiamava uno *Schauplatz der geschichtlichen Bewegung der Werke*¹².

8. Un (*literarischer, philosophischer*) *Nachlass* costituisce un caso estremo. Qui, un *originale* semplicemente non esiste. Esiste un autografo, che è altra cosa. Né esiste una volontà dell'autore di rendere di pubblico dominio quella che è una fase preliminare del processo di formalizzazione del suo pensiero. Non vale qui, dunque, il principio formulato da Walter Greg e altri dopo di lui, secondo cui il fine dell'editore di testi moderni è quello di stabilire in quale forma l'autore riteneva che la sua opera dovesse arrivare al lettore, cioè l'*intenzione ultima* dell'autore¹³. Si può anzi considerare sicuro che nessun autore avrebbe destinato a qualsivoglia lettore il proprio testo nelle condizioni imperfette in cui, per definizione, si trovano i materiali di un *Nachlass*. Manca qui una dimensione essenziale del testo, manca l'orizzonte del fruitore, insomma di un destinatario (fosse anche l'autore stesso!), manca cioè la seconda dimensione di un rapporto bidimensionale. Un *Nachlass* è un testo ad una dimensione.

Salvo espressa volontà dell'autore, dunque, la pubblicazione di un *Nachlass* costituisce una forzatura, che potrebbe – in ipotesi – condurre a

11 Kraft, 1990: 9.

12 Adorno, 1970: 289.

13 Si veda più avanti, § 17.

una distorsione, fors'anche manipolazione, del sistema che l'autore stesso aveva voluto costruire. L'autore si ritrova nudo, e indifeso. Questo è tanto più vero per i testi filosofici, nei quali una parola in più, o in meno, può comportare una decisiva inclinazione della bilancia, assai più di quanto accade per le pure creazioni letterarie, in poesia o in prosa: quando a opere filosofiche licenziate in vita dall'autore come rappresentative del suo pensiero (o che tali si possono considerare almeno fino al momento della pubblicazione) si aggiunga tutto quel ch'era rimasto per anni, e forse non per caso, rinchiuso nei cassetti, si otterrà lo stesso effetto che si avrebbe mescolando il prodotto d'un ignoto vitigno a una botte di barolo maturo.

9. Ora, per semplicità di argomentazione, diamo pure per acquisita (il che non è) la correttezza della decisione di pubblicare un *Nachlass*. Un *Nachlass* come, ad esempio, quello di Immanuel Kant. Autografo. Quella che Maas chiamava una *eigenhändige Niederschrift*. Ricco di interventi: piccole correzioni, soppressione di interi paragrafi, sostituzione o aggiunta di parole o frasi. Non sempre decifrabili con sicurezza. Al filologo classico, formatosi sui manuali standard e su pratiche consolidate, questo ricorderà il caso più problematico che si presenti al critico del testo, quello del *codex unicus*, quando cioè un'opera sia tramandata da un solo testimone manoscritto, e non vi siano confronti o collazioni possibili. In queste circostanze, di fronte cioè a una *tradizione irrelata*¹⁴, la responsabilità dell'editore cresce. Manca, in casi del genere, lo snodo centrale di ogni attività critico-testuale: la *variante*. Continua ad esistere però l'*errore*: la svista, il lapsus calami, la citazione non verificata, il nome confuso per un altro. La coerenza dei contenuti con il resto di un eventuale corpus. La continuità di pensiero: ma quest'ultimo è terreno scivolosissimo, giacché la discontinuità può ben essere voluta.

L'editore prudente, l'editore conservatore, proporrà un'edizione diplomatica, cioè una sostanziale riproduzione del testo così come esso si presenta; ma questa scelta è possibile fin quando il testo in questione lo permetta, quando cioè esso offra un testo sostanzialmente corretto e leggi-

14 L'espressione è di Gianfranco Contini, in Contini, 1986: 143.

bile, e le eventuali correzioni di amanuense siano in numero ed estensione limitata e tali da poter essere descritte agevolmente in un apparato. L'editore di questo tipo riprodurrà anche gli errori presenti nel suo manoscritto, annotando semmai in apparato la possibile correzione. Ciò accade soprattutto nel caso in cui il testimone abbia un particolare valore storico, come nel caso di documenti. Si può fare tuttavia la scelta inversa: correggere nel testo gli errori più evidenti, e segnalare in apparato la lezione del testimone. In questo caso si pone la questione del limite: fin dove è ammissibile correggere, e quando invece sia opportuno fermarsi.

10. C'è, nella filologia dei testi antichi, un caso singolarmente analogo a questo. È quello delle edizioni dei lessici greci bizantini (il *Lessico* del patriarca Fozio, l'enciclopedia detta *Suda*, gli *Etimologici*, e altri testi analoghi, tutti compresi tra il IX e il XII secolo d.C.). Fin dalle edizioni ottocentesche, poi con maggiore impatto con l'edizione della *Suda* curata dalla cugina del fisico Niels Bohr, Ada Adler, negli anni tra il 1928 e il 1938, e soprattutto con i primi tre volumi del Fozio pubblicati da Christos Theodoridis (1982-2013), si sono introdotti in questo campo criteri speciali, diversi da quelli consueti: in breve, si corregge il testo laddove è chiaro che l'origine dell'errore è da ricondurre a uno scriba, cioè a un passaggio intermedio tra la fonte (perduta) e il manoscritto conservato (si tratta di *codex unicus*); non si corregge ogniqualvolta non sia determinabile con chiarezza a chi o a quale fase risalga l'errore, perché quest'ultimo potrebbe doversi ascrivere all'autore, o meglio alla fonte a cui lo scriba attinge (trattandosi di un lessico, le fonti sono più d'una, e il testo va soggetto per sua natura ad accrescimenti e modifiche). Ne risulta che nel testo si leggono errori palesi, anche banali e facilmente correggibili, che vengono corretti soltanto in apparato¹⁵.

11. La principale differenza che un *Nachlass* autografo presenta rispetto ad altri tipi di tradizione consiste nel fatto di essere un *Nachlass*, e di es-

15 Chi sia interessato a queste vicende troverà più ampie riflessioni di metodo in Perilli 2015.

sere *autografo*. Esso è un *Nachlass*: dunque non sapremo mai quale stadio esso rappresenti nell'evoluzione del pensiero dell'autore sui temi trattati, e neppure se l'autore lo avrebbe pubblicato come tale. No, presumibilmente – soprattutto nel caso di autori abituati a intervenire sul proprio testo fino all'ultimo momento. Se poi il *Nachlass* è costituito da *Vorarbeiten*, e di queste *Vorarbeiten* sussiste anche il testo definitivo dato alle stampe dall'autore, allora si applica quanto emerso in Italia dal dibattito sugli scartafacci all'inizio del secolo ventunesimo (di cui ai §§ 13 e 14).

È concreto dunque il rischio di mescolare vino annacquato a barolo d'annata. Esso è poi autografo: e di fronte a un autografo, l'editore è portato, o tenuto, a inchinarsi¹⁶. A riprodurlo in quanto tale e a prenderne per evangelo il contenuto.

A meno che non condivida il pensiero che Charles Péguy (allievo, tra l'altro, di Henri Bergson) affida alla Storia nel dialogo di quest'ultima con l'Anima pagana:

Si c'était la majorité qui dût décider ici, dit l'histoire, je ne vois que des exemplaires qui votent pour la mauvaise leçon. Qui sait, dit-elle, il n'y a peut-être pas une seule édition de bonne. Ce serait curieux. La faute est peut-être dans le manuscrit. Nos philologues l'oublient trop, dit-elle, *le manuscrit lui-même n'est point infaillible comme un sacrement. Le manuscrit lui-même n'est qu'une lecture, et il n'est qu'une leçon*. Lui-même il n'est qu'une édition, mettons la première, et un exemplaire de cette édition, mettons le premier. Mais il n'est pas même cela, dit l'histoire. Il est le premier exemplaire de la première édition pour l'enregistrement de l'histoire. Nos philologues en font grand cas, dit-elle, (mes philologues, hélas), du manuscrit. Ils ont leurs raisons pour cela. Ils savent très bien ce qu'ils font. *Le manuscrit, de l'auteur, c'est la première édition qui leur soit saisissable. Et dans cette édition c'est la première passe, c'est le premier exemplaire qui leur soit saisissable. Alors ils disent que c'est la source*. (Car ces desséchés ne parlent que de sources). C'est-à-dire ils disent que c'est la première édition en tout, et dans cette première édition ils disent que c'est le premier exemplaire en tout. *C'est de là qu'ils commencent à compter*. C'est de là qu'ils commencent à dater l'œuvre. *C'est de là qu'ils commencent à cadrer le génie. Pauvres fils*. Saurons-nous jamais combien de fois et en combien de langages et sous

16 Tanto più l'editore di testi antichi, che di autografi non ne conosce.

combien de formes l'œuvre s'est jouée avant que de tomber sur le papier, cette fois-ci, sous cette forme, dans ce langage du papier. Cette fois, que vous dites la première, elle entre en série parmi des fois innombrables. *Elle n'est point une origine, elle n'est pas un point de source, elle n'est pas une création de rien.* Ce langage, que vous dites le premier, entre en série parmi d'innombrables langages. Cette forme, que vous dites la première, entre en série parmi d'innombrables formes. Rassurez-vous, mes enfants, leur dit-elle, et modérez votre audace tactile. Ce qui vous est saisissable n'est peut-être point tout ce qui est et les sources ne sont peut-être point pour votre fin museau. *Il s'ensuit qu'un manuscrit n'est point un absolu,* dit-elle. Un manuscrit ne fait point un commencement absolu. Par conséquent il n'est point non plus un parfait, il ne fait point non plus un parfait. Étant deux divisions, ils étaient deux colonnes. Étant un manuscrit, étant une édition lui-même il est faillible. Comme un autre, comme une autre édition, comme un autre exemplaire il peut donner une deuxième leçon, il peut donner une mauvaise leçon, il peut donner une mauvaise lecture. De même que le compositeur, qui est un compositeur de typographie, peut composer un autre texte que celui qu'il a sous les yeux dans le manuscrit, de même *l'auteur, qui est un compositeur d'écriture, un compositeur de graphie, peut très bien écrire un autre texte que celui qu'il tient sous le regard intérieur.* Un manuscrit est une édition après tant d'autres, un exemplaire après tant d'autres. *Un manuscrit n'est pas le commencement du monde.*

(D'autant qu'il est bien rare, dit-elle, que la main de l'auteur marche comme sa tête. Je veux dire: L'auteur a un souci constant d'invention de son propre texte que le typo n'a pas. Le typo à la rigueur peut ne penser qu'au texte qu'il compose. Mais *l'auteur, s'il est vraiment un auteur, vit, dans un affleurement perpétuel de textes.* L'un fait tort à l'autre. Celui qui attend presse celui qui passe. Ceux qui attendent pressent, appuient sur celui qui passe. Et une remémoration intempestive de celui qui vient de passer, d'un de ceux qui viennent de passer, peut encore troubler les uns et les autres. Un auteur digne de ce nom vit dans un perpétuel affleurement...)¹⁷.

Del resto, nel caso di Kant, si frapponeva di norma fra la sua propria *Niederschrift* e la stampa un ulteriore passaggio, l'intervento di un amanuense a cui era affidata la stesura di una copia pulita da destinare al composito-

17 Péguy, 1942: 135-137 (corsivi miei).

re¹⁸. Tale stesura avrà dovuto a sua volta essere rivista, o essere sorvegliata nel corso della sua realizzazione, e ancora saranno state poi da rivedere le bozze di stampa: ciò avrà dato l'occasione anche per modifiche di sostanza. Tra l'autografo e il testo stampato sono dunque da presupporre ancora numerosi cambiamenti: ponendosi in tal modo ulteriori ostacoli alla comprensione di quale fosse l'ultima volontà dell'autore, se mai questa fosse poi esistita – che non necessariamente coincide con il testo stampato, sia pur sotto la sua sorveglianza¹⁹. Può sembrare paradossale che, tra un manoscritto antico e un manoscritto moderno, quest'ultimo sia quello più lontano dal testo che l'autore avrebbe voluto come definitivo: infatti il processo della stampa, che permette la moltiplicazione di copie identiche dell'opera, prevede il coinvolgimento, in una serie consecutiva di fasi, di almeno quattro persone diverse dall'autore, laddove nell'epoca del manoscritto, in cui ogni copia era diversa dall'altra, il copista lavorava isolatamente ed era l'unico intermediario tra l'autografo (chiamiamo così il testo sorvegliato, non necessariamente scritto, dall'autore) e la copia.

12. Un *Nachlass*, si diceva, come ad esempio quello di Immanuel Kant, si pone al punto d'intersezione di percorsi a ciascuno dei quali corrispondono esigenze diverse. Tra questi, l'editore cercherà una mediazione. Piuttosto che di una ricostruzione del testo, si tratterà qui di ricostruzione della genesi del testo, e del percorso, in questo caso un percorso *filosofico*, che ha condotto a un certo tipo di formalizzazione. Se, in verità, nessun testo scritto può essere separato dal processo della scrittura, che è formalizzazione del pensiero secondo le regole e le limitazioni

18 Su questo, si veda il puntuale contributo di W. Stark a questo volume.

19 Vi sono numerosi casi per i quali è stato mostrato come le diverse fasi che si frappongono fra l'autografo dell'autore e il testo stampato con la sua approvazione abbiano determinato tali e tanti cambiamenti al testo, da rendere quello stampato nient'affatto identico a quello concepito inizialmente dall'autore: e le ragioni sono le più diverse, andando dalla censura agli interventi dei curatori e degli stampatori (si ricordi il caso già citato del *Cortegiano*), a correzioni introdotte da revisori anche se approvati dall'autore, come nel caso di T.S. Eliot con Ezra Pound, a scelte dettate da cautela o opportunità politica, e così via. Numerosi sono i casi ricordati negli studi.

imposte da un codice comunicativo, allora è difficile parlare di testi *definitivi*. Si dovrà piuttosto parlare anche qui di *approssimazioni* al testo o all'intenzione dell'autore, e questo anche nel caso di testi stampati sotto la supervisione dell'autore stesso. Serve dunque quel che si dice una *edizione aperta*, intesa principalmente a guidare il lettore, mediante la disponibilità e l'organizzazione della documentazione disponibile, attraverso la storia del testo e i problemi che esso pone, offrendo al tempo stesso gli strumenti per una possibile interpretazione. Una edizione che presupponga nel lettore un ruolo attivo e non passivo²⁰, e nella quale l'apparato servirà, come voleva Giorgio Pasquali, «non a fornire materiali per la ricostruzione di *un* originale, ma a porre sott'occhio diversi originali successivi o un originale nei suoi stadi successivi»²¹.

13. A proposito della posizione assunta dall'opera nel percorso che porta dall'intenzione dell'autore al testo stampato, e della difficoltà di identificarla con esattezza, è significativo che mentre nei «Functional Requirements for Bibliographic Records» (FRBR) della International Federation of Library Associations and Institutions (IFLA) si definisce l'opera come un'entità astratta, connettendola all'atto creativo (per opera, *work*, si intende infatti «a distinct intellectual or artistic creation»), nella premessa alle «Regeln zur Erschließung von Nachlässen und Autographen» (*RNA*) della Staatsbibliothek zu Berlin e della Österreichische Nationalbibliothek Wien si specificò sì, in generale, che «Nachlässe und Autographen enthalten Werke, die ... verschiedene Ausdrücke, Realisierungen und Manifestationen einer Idee enthalten können», ma che per *Werk* si intende più concretamente, a differenza che nei FRBR, «alle privat oder beruflich verfassten ... Aufzeichnungen, Skizzen, Entwürfe und Ausarbeitungen, ... unabhängig von der Form, in der sie überliefert sind und davon, ob sie abgeschlossen oder unvollendet sind».

La definizione che l'IFLA dà dell'opera è sorprendentemente (ma non immotivatamente) affine a quella che aprì la contesa, filologica e

20 Cf. Gentili, 1981: 21.

21 Pasquali, 1952: XXI, ricordato da Finotti cit., 17.

filosofica a un tempo, tra Benedetto Croce e Gianfranco Contini, ben nota a chi si sia occupato di filologia italiana. In un brevissimo intervento del novembre 1947 – non raggiungeva l'estensione di una pagina²² – Croce si dichiara sdegnato per il fatto che qualcuno, e più precisamente «tutti i professori e accademici che non sapevano far né critica né storia», si peritasse di andare in cerca della 'genesi' dell'opera del Manzoni, ritrovandola nei testé pubblicati *Sposi Promessi*, la prima stesura del romanzo²³. «L'opera d'arte – scrive allora Croce – ha una genesi affatto ideale, che si trae dalla sua presenza stessa». L'altra genesi, la «genesi non genetica» cui si volgeva chi fosse incapace «di cogliere con la meditazione i rapporti della vita dello spirito», nel «dilagare dei confronti e delle disquisizioni sulla diversità tra la prima e l'ultima stesura», ebbene quest'altra genesi è quella che «si voleva rintracciare negli *scartafacci e nelle brutte copie*», una ricerca destinata a essere «ben poco concludente... , perché gli scrittori talvolta compiono il loro travaglio senza mettere penna in carta e provando e limando mentalmente, e tutt'altra (ciò dipende dagli abiti individuali), quando preferiscono di usare la penna, scrivono cose che nell'atto stesso dello scriverle sanno di non accettare e si riserbano di convertire nel diverso o nel contrario». «Credete – aggiunge Croce – che le correzioni che si fanno nel manoscritto siano sempre modificazioni o miglioramenti di una prima forma? Spesso non sono altro che la prima e la sola forma della quale con segni convenzionali sulla carta si era posta l'esigenza, invitando sé stessi a soffermarsi dopo che sarebbe stata tracciata la linea generale della pagina o del componimento, la quale non si voleva smarrire o lasciare raffreddare». Inezie, definisce Croce quei tentativi fatti «raziocinando e calcolando». Il titolo stesso dell'invettiva crociana sarebbe bastato, preconizzando l'idea che una «genesi» delle opere d'arte fosse nient'altro che illusione, e una illusione alimentata dagli

22 Croce, 1947: 93s.

23 Fu pubblicata nel 1915 da Giuseppe Lesca e riportata agli onori, e all'attenzione di Croce, da una lettura radiofonica di Giuseppe De Robertis, intitolata «Dagli Sposi Promessi ai Promessi Sposi», poi ripresa in un articolo (De Robertis 1946, rist. in De Robertis, 1949: 99ss.) in cui si citava Contini.

«scartafacci degli scrittori», di cui filologi evidentemente perdigiorno andavano diletlandosi. Contini, vate dei romanisti, non si lasciò sfuggire l'occasione, e scrisse una memorabile *Critica degli scartafacci*²⁴ e in particolare delle varianti d'autore, elevando a dignità disciplinare una pratica filologica che tra gli italianisti si andava consolidando da un ventennio – dall'edizione dei *Canti* di Giacomo Leopardi del 1927 curata da F. Moroncini e da quella dei frammenti autografi ariostei dell'*Orlando Furioso* del 1937 (S. De Benedetti). Nobilitata anche nel nome, sarebbe poi diventata *critica delle varianti*, infine *filologia d'autore*.

14. Croce rappresentò, in questa polemica, una retroguardia destinata a scarso seguito. Si andava, al contrario, delineando una diversa fenomenologia del testo, di un testo che, lungi dall'astorica genesi ideale di Croce, si offre al filologo, ma insomma al lettore, nel suo dinamico svolgersi nel tempo e nella storia, nel suo diacronico e progressivo farsi. Il testo recupera un punto d'origine materiale, che si raggiunge proprio «raziocinando e calcolando», e lo recupera in quella «genesi non genetica» documentata dagli scartafacci. Cioè dai manoscritti d'autore, attestanti una o più fasi del suo percorso creativo. Un'opera che nasce e cresce, dunque, un'opera che *si fa*, come voleva Pirandello, a sua volta in polemica, vent'anni prima, con lo stesso Croce²⁵: «Ordinariamente ... l'opera d'arte è creata dal libero movimento della vita interiore che organa le idee e le immagini in una forma armoniosa, di cui tutti gli elementi han corrispondenza tra loro e con l'idea-madre che le coordina. La riflessione, durante la concezione, come durante l'esecuzione dell'opera d'arte, non resta certamente inattiva: assiste al nascere e al crescere dell'opera, ne segue le fasi progressive e ne gode, raccosta i vari elementi, li coordina, li compara... E, d'ordinario, nell'artista, nel momento della concezione, la riflessione si nasconde, resta, per così dire, invisibile: è, quasi, per l'artista, una forma del sentimento. Man mano che l'opera si fa, essa la critica, non freddamente, come

24 Contini 1948.

25 Cf. Finotti 1994, a cui attingo.

farebbe un giudice spassionato, analizzandola; ma d'un tratto, mercé l'impressione che ne riceve»²⁶.

Per Croce, l'opera d'arte, la creazione del genio si sottrae, per così dire, alla storia, essa sarebbe così, dice Contini, *oggetto e risultato*, e dunque immobile e immutabile, invece che ipotesi in continuo divenire, *opera aperta*, attività di cui individuare la direzione piuttosto che l'essenza, quel «farsi dell'esperienza nella sua soggettività» che, nello stesso torno di tempo, Giovanni Gentile opponeva al «fatto compiuto», al fatto come «contenuto oggettivo dell'esperienza». L'attualismo di Gentile non mancò d'influenzare la riflessione filologica. Del resto, è nelle aule della Normale gentiliana che si coltiva il germe della filologia di Pasquali, di Barbi, e degli altri con loro. Il rigore della filologia fonda il rigore della filosofia. È Vittore Branca, che di Pasquali era stato allievo in quegli anni, a cogliere il senso di una *restauratio philologiae* di cui Gentile si fece hospite in favore di un ritorno alla «lettera» del testi di contro a quel «vasto contrabbando di 'spirito' (che) si era fatto per troppo tempo nei più diversi campi»²⁷. Quasi fosse una risposta alla sollecitazione di Goethe a tenere insieme *Buchstabe* e *Geist*, alla «impossibilità di intendere lo 'spirito' senza che prima la 'lettera' gli sia chiara e familiare»²⁸.

Nasceva allora una *nuova filologia*, che integrava le pur «fondamentali tecniche lachmanniane» con criteri come quelli, tutti pasqualiani, della recensione aperta, delle aree laterali, della geografia della tradizione, dei *recentiores non deteriores*, del «profondo impegno linguistico e storico»,

26 Pirandello, 19202: 177, uno scritto che fin dalla prima uscita non andò a genio a Croce. Il passo di Pirandello è riportato parzialmente in Finotti, cit., 4.

27 Branca, 1981: 135-142, poi rivisto e ripubblicato col titolo *Alla Normale con Kristeller* nell'autobiografico Branca, 1987: 162. Il lavoro di Branca è ricordato da Finotti, cit., e così anche il ruolo di Gentile. Di Branca si vedrà anche, su questi temi, quella sorta di consuntivo della sua riflessione filologica che è presentato in Branca, Starobinski, 1977: 11-109.

28 Branca, l.c. Il binomio goethiano ha avuto un certo successo tra i filologi: lo attestano titoli di opere anche molto recenti, anche su *Nachlässe*, come nel caso di Henckmann 2017, e più in generale qualche anno prima Hurlbusch 2010. Ai testi filosofici era dedicato più specificamente Jaeschke 1987.

così da potersi recuperare «il dinamico farsi» dell'opera mediante il recupero delle condizioni e delle ragioni del suo essere tale²⁹.

15. La filologia lachmanniana, che voleva disfarsi dell'arbitrarietà e del soggettivismo estremo del Seicento e del Settecento, quello cioè degli improbabili emuli del sommo Bentley – che pure spesso si era fatto a sua volta coautore, piuttosto che editore, delle opere altrui –, ambiva a leggi, a criteri, a un meccanicismo, almeno di principio, ogni volta che fosse possibile, a una filologia giudiziaria³⁰: la 'nuova filologia', della cui restaurazione Gentile aveva posto le condizioni alla Scuola Normale nell'Italia afflitta dal morbo fascista, muoveva dalla convinzione della «continua imprevedibilità delle espressioni dello spirito umano», dalla necessità di «strategie diverse per ogni problema diverso», essa «voleva vichianamente congiunte nella lettura di un'opera la perizia della ecdotica e della critica formale con la capacità di intendere e di valutare il mondo spirituale che in quell'opera si spiegava»³¹.

Ogni problema, e dunque anche ogni problema testuale, è un problema storico; la soluzione non potrà che essere relativa. L'opera come frutto stabile, e statico, di ispirazione si scioglie in una contaminazione con la sua propria storia, che è nel tempo. Vale per la poesia, per la prosa, per la filosofia. In questo, la filosofia è più vicina alla poesia di quanto non lo sia la prosa, poiché, come la poesia, anche la filosofia esprime quel sommovimento interiore dell'autore che spesso scompare o si dissimula nella prosa letteraria, specie quando questa è dedicata all'invenzione fantastica. La filosofia, come la poesia, ha nello *streben* la sua ragion d'essere.

16. Non v'è dubbio, che nella pubblicazione di *Nachlässe*, di epistolari non destinati alla fruizione estranea, di appunti, si rifletta una moderna bulimia testuale. Si dirà: bisogna pur dare alimento alla *sacra fames* degli

29 Così Barbi 1938, e come citato da Branca, 1981: 137, cf. Branca, Starobinski, 1977: 17ss.

30 L'aggettivo è di Branca, 1981: l.c.

31 Branca, l.c.

esegeti, del resto sempre più numerosi degli autori tanto più nel campo della filosofia! Ma c'è forse dell'altro. Se è vero che è concreto il rischio connesso alla mancata selezione, un rischio cioè di inesausto accumulo – fino a quella *Schuttblagerungsstätte* che Rudolf Helm e Otto Stählin aborriscono³², è altrettanto vero però che la consapevole scelta, l'ordinamento, l'adeguata presentazione di materiali non destinati alla pubblicazione può dare accesso a quello che si può definire il *diasistema interno* dell'autore, quel plesso nel quale si intrecciano i suoi pensieri, i tentativi, i fallimenti, gli interessi, un tessuto interiore che può arricchire e aiutare a intendere il più complessivo sistema delle opere ben levigate³³.

17. L'edizione critica di un *Nachlass*, è ormai chiaro, si sottrae per la natura stessa del suo oggetto a un principio guida su cui gli editori, per quanto numerosi possano essere i punti di disaccordo tra loro, si trovano concordi: sul fatto cioè che «their goal is to discover exactly what an author wrote and to determine what form of his work he wished the public to have». Così si esprimeva G.T. Tanselle all'inizio di un lungo e influente saggio, in cui si proponeva di indagare «The Editorial Problem of Final Authorial Intention»³⁴. La questione della 'intenzione ultima' dell'autore, che è particolarmente pertinente al caso di un *Nachlass*, è stata oggetto, dall'inizio degli anni Settanta, di un'articolata discussione, soprattutto nella filologia di ambito angloamericano, sulla scia degli stimoli forniti dal classico lavoro di W.W. Greg, *The Rationale of Copy-Text*³⁵, e da altri studi del medesimo. Un *Nachlass*, al pari di un epistolario o di una raccolta di note

32 Stählin, 1914: 86; che cita l'espressione di R. Helm, come era apparsa in «Berl. Philol. Woch.» 33, 1913, col. 1611: si riferivano a ciò che un apparato critico non dovrebbe mai diventare.

33 Il concetto di diasistema è quello che notoriamente Cesare Segre trasse dai lavori linguistici di U. Weinrich, che lo riferiva ai contatti tra lingue, per applicarlo alla critica del testo: intendendo con esso il contatto e l'interferenza tra il sistema del testo e delle modifiche dovute all'autore e quello dei copisti e degli editori.

34 Tanselle 1934. Del saggio è disponibile anche la traduzione italiana in Stoppelli 1987.

35 Greg, 1950-51: 19-36.

e appunti, mancando del requisito del destinatario, del pubblico, manca anche di una intenzione ultima dell'autore³⁶. Quello che viene reso accessibile in questa forma non è dunque in alcun modo comparabile con i testi che l'autore ha dato alle stampe sotto la propria supervisione, o lasciato ai posteri in forma compiuta e con volontà esplicita di pubblicazione. Se reso accessibile in questa forma, un *Nachlass* è unicamente un documento comparabile a uno scritto autobiografico che permetta uno sguardo sul modo di lavorare dell'autore e sui suoi tormenti compositivi; nel caso della filosofia, è anche l'immagine tomografica dello stratificarsi della sua spinta interiore, la traccia scritta dell'evoluzione di una mente tormentata.

Ne emergerà tra l'altro il grado di attenzione dell'autore per quelli che Greg chiamava *accidentals* e *substantives*, vale a dire rispettivamente aspetti minimali come interpunzione e *Rechtschreibung*, spesso vittime di Titivillo, ed elementi portanti come parole, sintagmi, paragrafi, da cui affiora l'attenzione dell'autore medesimo per gli aspetti locutivi e illocutivi del testo. Un testo può subire centinaia di modifiche a livello di 'accidentali', o anche a livello di elementi più sostanziali, senza che ne venga alterato il significato né il senso: sono modifiche che Tanselle chiama *orizzontali*; mentre bastano poche modifiche *verticali* per indurre uno squilibrio dell'intero edificio concettuale. Il dispiego di pensiero critico da parte dell'autore per aspetti sia sostanziali che accidentali sarà allora di guida per l'editore, e per la presentazione che questi adotterà per offrire un testo fruibile al lettore, un testo in cui si leggano in trasparenza, per così dire, i diversi strati, proprio come in una tomografia. Ma quel medesimo dispiego di pensiero critico si potrà allora ricercare anche nell'analisi delle altre opere, quelle pubblicate in vita, i cui scartafacci non siano più accessibili.

Per un *Nachlass*, più ancora che per opere standard, l'editore farà attenzione a resistere alla tentazione di *migliorare* il testo e di considerare le tracce degli interventi di revisione dell'autore come passibili di aggiusta-

36 Semplificando: l'interrogativo di partenza di Greg e degli altri – tra cui G.T. Tanselle, Fredson Bowers, James Thorpe, Philip Gaskell – consisteva nel chiedersi quale testo dovesse valere come base di partenza nel caso in cui non fossero disponibili manoscritti di mano dell'autore: la soluzione era nell'adottare, in loro vece, la prima edizione a stampa.

mento. Le eventuali ambiguità sono parte costitutiva del materiale scritto, e l'edizione di un testo cosiffatto sarà una edizione storico-critica rispettosa dei diversi strati compositivi. Questo freno agli interventi dell'editore dovrà avere un limite, e sarà lo stesso limite che egli si pone quando lavora su una edizione sorvegliata dall'autore: sviste evidenti (sempre che si possa stabilire che cosa è *evidente*) e inequivoci *lapsus calami* saranno raddrizzati, e la svista segnalata in apparato. L'editore si fermerà, invece, di fronte alla tentazione di correggere un passo del *Nachlass* sulla base di un passo analogo in un'opera pubblicata o della sensibilità dell'editore medesimo o della sua familiarità con il pensiero dell'autore: la più attendibile fonte di informazione e termine di paragone per il testo di un *Nachlass* e per il pensiero in esso contenuto è quel testo stesso.

È vero: il testo può talora risultare persino migliore se si ignora l'intenzione ricostruibile dell'autore e ciò che egli presumibilmente scrisse³⁷, ma la percentuale di sangue bentleyano che circola e a volte sobbolle nelle vene di ciascun editore dovrà essere tenuta a freno. Sebbene si possa pensare con ragionevole certezza che un autore avrebbe apportato, se avesse potuto sorvegliare la pubblicazione del testo, una serie di aggiustamenti sia accidentali che sostantivi, il fatto che si tratti di un *Nachlass*, e che un *Nachlass* sia principalmente l'attestazione del dispiegarsi di una mente interessante, deve indurre al più alto grado possibile di fedeltà al testo, foss'anche quella rappresentata da una riproduzione fotografica o da una edizione diplomatica. Se l'autore annota su più righe più alternative per una parola o una frase, rinviando la scelta ad altro momento, l'editore si asterrà dall'operare in sua vece quella scelta, e le alternative saranno da considerarsi come varianti d'autore adiafore, dotate perciò di identico valore. Non si forzerà dunque il testo in direzione di una scorrevolezza e chiarezza di cui esso non dispone³⁸. Cambiando la natura del documento

37 Così Hirsch, 1971-72: 245-261: «The text sometimes seems so much better if we ignore the author's probable intention or what he probably wrote» (p. 259).

38 Pace Tanselle, cit., 205, il quale ritiene invece che «when writers leave unfinished, or unprepared for publication, literary works of other genres [diverse cioè da documenti privati, come ad esempio le lettere] ... the rejected readings, false starts, and uncanceled variants are of interest in showing the writer's manner of working

rispetto alla forma tipica di un testo destinato alla pubblicazione, cambia anche il metodo editoriale. Si deve scegliere tra il rispetto del documento nella sua storicità e la fedeltà al pensiero espresso altrove dall'autore, tra un testo considerato come documento e uno considerato come opera filosofica o letteraria: e si sceglierà la prima opzione.

18. Quando in un testo le varianti sono in numero soverchiante, quando esse si estendono a trasposizioni, inversioni e alterazioni di interi paragrafi o persino pagine, quando gli interventi autoriali appaiono tentativi insoddisfatti di semplificazione: in tutti questi casi e in molti altri la registrazione in uno o più apparati non è soddisfacente, e talora non è possibile. È preferibile allora la presentazione completa dei diversi strati diacronici in cui è rappresentato il crescere del testo. Si arriva a situazioni in cui le diverse revisioni rappresentano ciascuna un testo diverso. In alcuni casi, soccorre un apparato strutturato, inusualmente, in forma di saggio.

Un esempio di mediazione possibile è offerto dalle edizioni *sinottiche* e, tra queste, quella di *Ulysses* di James Joyce proposta da Hans Walter Gabler negli anni '80, una delle prime³⁹. Ricorrendo a uno degli strumenti software più sofisticati di elaborazione del testo a disposizione dell'editore critico, TUSTEP⁴⁰, l'editore ricostruiva il percorso del testo attraverso autografi, bozze con correzioni dell'autore, edizioni, per offrire una redazione che recava circa cinquemila correzioni, di minore (la gran parte) o maggiore entità, dalle virgole a singole parole o intere frasi, rispetto alla edizione pubblicata quando l'autore era ancora in vita. L'edizione, sinottica, presenta sulla pagina di destra il testo che l'editore ritiene sia quello d'arrivo, il testo finale; sulla pagina di sinistra, il testo dell'edizione

and stylistic development, ... but they do not reflect the essential nature of the work itself, as they do in a letter or a journal. An editor who completes the author's job by preparing such works for conventional publication (correcting errors, choosing among uncanceled variants, and the like) is not obscuring the final effect or meaning of the work but rather clarifying it».

39 Joyce 1984.

40 Tübinger System von Textverarbeitungsprogrammen, allora sotto la direzione di Wilhelm Ott all'Università di Tübingen. Tuttora aggiornato e attivo.

stampata sotto la sorveglianza dell'autore, con l'annotazione di tutte le variazioni intercorse nelle varie fasi di rielaborazione, molte delle quali sfuggite al momento della stampa. Si aggiunge, a integrazione delle informazioni, un apparato che si estende sotto entrambe le pagine. L'edizione offre così, nei limiti consentiti dalla pagina stampata (la dimensione digitale permette ben altro, anche se non sempre questo ben altro si è dimostrato altrettanto o più funzionale), l'intero percorso seguito dal testo nel suo configurarsi come tale.

name.^{6a} and then a real man ⁵arriving⁷ on the scene, ⁶[her declared favourite.]] strong to the verge of weakness, falling a victim to her ⁵siren⁷ charms and forgetting home ties, the usual "sequel," to bask in the loved one's smiles. The eternal "[question.] question of the life connubial,"⁷ needless to say, cropped up. Can real ⁶[love] love, supposing there happens to be another chap in the case,⁷ exist between married folk? Poser. Though it was no concern of theirs absolutely if he regarded her with affection, carried away by a wave of folly. A magnificent specimen of manhood he was truly augmented ⁶obviously⁷ by gifts of a high order, as compared with the other military supernumerary that is ⁶(who was just the usual everyday ¹⁰farewell, my gallant captain kind of an individual in the (18th hussars) light dragons, the 18th hussars to be accurate)⁷ and inflammable doubtless ⁶(the fallen leader, that is, not the other)⁷ in his own peculiar way" which she of course, woman, quickly perceived⁶ as ⁵highly⁷ likely to carve his way to fame which he almost ⁵[did] bid fair to do⁷ till the priests ⁵and ministers of the gospel as a ⁵[whole] whole,⁶ his erstwhile staunch adherents,⁷ and ⁶[the] his beloved⁷ evicted tenants ⁶for whom he had done yeoman service⁷ in the rural parts of the country ⁵by taking up the cudgels on their behalf⁷ "in a way that exceeded their most sanguine expectations."⁷ very effectually cooked his ⁶matrimonial⁷ ⁶[goose] ⁶goose, thereby heaping coals of fire on his head⁶ much in the same way as the ⁵abled⁷ ass's kick.⁷ Looking back now in a retrospective kind of arrangement all seemed a kind of dream. And then coming back was the worst thing you ever did because it went without saying you would feel out of place as things always moved with the times. Why, as he reflected, Irishtown strand, a locality he had not been in for quite a number of years looked different somehow since, as it happened, he went to ⁶[live] reside⁷ on the north side. North or south, however, it was ⁶[a] just the wellknown⁷ case of hot passion, pure and simple, ⁵upsetting the apparear⁷ with a vengeance⁶ and just bore out ⁶[what] the very thing⁷ he was saying as she also was Spanish or half so, types that wouldn't do things by halves, passionate abandon of the south, casting every shred of decency to the winds. —Just bears out what I was saying, he, with glowing bosom said to Stephen, about blood and the sun. And,⁷ if I don't greatly mistake she was Spanish too.

1 FAME, 37E7 aR; name s2 16 whole.; a3; whole s2 UNCHANGED 17 adherents.; c; adherents s2 20 expectations.; a3; expectations s2 28 a) yep: just a B 35 And.; s2; And aR

1422

III.1 - EUMAEUS

the scene, strong to the verge of weakness, falling a victim to her siren charms and forgetting home ties, the usual sequel, to bask in the loved one's smiles. The eternal question of the life connubial, needless to say, cropped up. Can real love, supposing there happens to be another chap in the case, exist between married folk? Poser. Though it was no concern of theirs absolutely if he regarded her with affection, carried away by a wave of folly. A magnificent specimen of manhood he was truly augmented obviously by gifts of a high order, as compared with the other military supernumerary that is (who was just the usual everyday ¹⁰farewell, my gallant captain kind of an individual in the light dragons, the 18th hussars to be accurate) and inflammable doubtless (the fallen leader, that is, not the other) in his own peculiar way which she of course, woman, quickly perceived as highly likely to carve his way to fame which he almost bid fair to do till the priests and ministers of the gospel as a whole, his erstwhile staunch adherents, and his beloved evicted tenants for whom he had done yeoman service in the rural parts of the country by taking up the cudgels on their behalf "in a way that exceeded their most sanguine expectations, very effectually cooked his matrimonial goose, thereby heaping coals of fire on his head much in the same way as the fabled ass's kick. Looking back now in a retrospective kind of arrangement all seemed a kind of dream. And then coming back was the worst thing you ever did because it went without saying you would feel out of place as things always moved with the times. Why, as he reflected, Irishtown strand, a locality he had not been in for quite a number of years looked different somehow since, as it happened, he went to reside on the north side. North or south, however, it was just the wellknown case of hot passion, pure and simple, upsetting the apparear with a vengeance and just bore out the very thing he was saying as she also was Spanish or half so, types that wouldn't do things by halves, passionate abandon of the south, casting every shred of decency to the winds. —Just bears out what I was saying, he, with glowing bosom said to Stephen, about blood and the sun. And, if I don't greatly mistake she was Spanish too.

EPISODE 16

1423

Una pagina dall'edizione di J. Joyce, Ulysses: vol. 3, p. 1442-43, dall'episodio Eumaeus.

La pagina di sinistra è costellata di simboli, il cui valore è illustrato nelle pagine preliminari; alla fine del terzo volume, seguono alcune pagine di *Textual Notes* e una lunga sezione contenente la collazione integrale degli

interventi sul testo. In ambiente digitale, questa disposizione dei materiali può essere resa meglio e più immediatamente fruibile.

SYMBOLS

1. SYNOPSIS

Revisions within one document (intra-document changes):
The extent of additions and replacements is indicated by pairs of carets. These are rotated for successive levels of revision within one document. *Currente calamo* cancellations and deletions in revision are enclosed in pointed brackets.

(text cancelled)	deletion only within one document (<i>currente calamo</i> cancellation)
^text new^	revision (addition) within one document at overlay level
^(text old) text new^	revision (deletion and replacement) within one document at overlay level
^(text old)	deletion only within one document at overlay level
^.....^	revision, positioning inferred
^.....^	revision implied by other changes and editorially construed
[]	paragraph separation at overlay level
^.....^	paragraph cancellation at overlay level
^.....^	first overlay level
^.....^	second overlay level
^.....^	third overlay level
^.....^	fourth overlay level
^.....^ and ^.....^	pseudo-overlay at first and second levels, e.g., interlinear addition of text already present in extant: early draft

Revisions in the progression of documents (inter-document changes):
The extent of additions and replacements is indicated by pairs of half-brackets. The levels of revision are indexed by letters of the alphabet before the first type-setting in proof (1st *placards*) and by rising numbers thereafter. Deletions are enclosed in square brackets.

^text new^	revision (addition) at level B
^(text old) text new^	revision (deletion and replacement) at level B
[text old]	deletion only at level B
^.....^	revision (addition) at level B, document of entry lost
^.....^	revision (addition) at level B, positioning inferred
^.....^	revision (addition) at level B, implied by other changes and editorially construed
[]	paragraph separation at level B
^.....^	paragraph cancellation at level B

Index letter A generally indicates changes between a holograph and a typescript typed from it.

Index letters B, C and D indicate the stages of revision belonging to the typescripts extant or lost (i.e., their reproduction of a lost revised final working draft and/or their revisional autograph overlay).

Index letter R indicates collateral revisions uniquely present in the fair copy (Rosenbach Manuscript) and editorially admitted.

Index letter V indicates collateral revisions uniquely present in the fair copy and editorially not admitted (NB: the unique fair-copy reading is bracketed {...}).

Index letter W in episode 15 ("Circe") only indicates collateral revisions present in the typescript in a brief mid-chapter section.

Index letter S indicates the entry of a revision in a scribal hand.

Index letters S and A in episode 10 ("Wandering Rocks") only distinguish the strata of scribal inscription and overlay and of authorial overlay in the Rosenbach Manuscript.

Index numbers 1 to 12 indicate the levels of revision at the successive proof stages; an independent series begins for each chapter.

0, ..., 0 in episode 15 ("Circe") only: missing section in the autograph

"....." in episode 17 ("Ithaca") only: addition of complete question-and-answer segments in the final working draft

- Further symbols:
- ∅ space reserved in the autograph
 - word or words illegible
 - ▣ letter, letter sequence or mark of punctuation illegible
 - ⊠ erasure
 - Δ insert indicated but missing
 - || turn of leaf in the autograph
 - | word division at line-break in the autograph, hyphenated
 - | word division at line-break in the autograph, not hyphenated
 - | reference to a single-word emendation note or footnote
 - ◁ reference to a phrase-extension emendation note or footnote
 - ▷ end of phrase extension
 - ⊞ reference to a notable change in the document situation (footnoted)
 - ~ identical text in roman to text italicized in revision
 - ~ in episode 15 ("Circe") only: emendation without specification of source in direction-text surroundings (upper- or lower case initial letters supplied, full stops and parentheses supplied or deleted)
 - in episode 18 ("Penelope") only: revision without specification of level (marks of punctuation and apostrophes eliminated)

Dalla premessa al testo di Ulysses, le pagine in cui si illustra il significato dei simboli utilizzati nella trascrizione critica.

La soluzione appare convincente: pubblicare il testo come esso appare sulle sole pagine di sinistra lo avrebbe reso illeggibile; pubblicare soltanto il risultato finale avrebbe fatto perdere la complessità del percorso autoriale e convogliato, semmai, l'erronea impressione di un testo privo di tormenti compositivi. Riservare al solo apparato tutti gli elementi presentati nella trascrizione critica renderebbe l'apparato illeggibile e il lettore inappagato.

È una proposta di soluzione per il problema che Ralph William Franklin poneva per le poesie di Emily Dickinson, caso emblematico di testi deliberatamente lasciati dall'autrice in una forma non adatta alla pubblicazione, almeno non quella che tradizionalmente si intende, con interpunzione irrego-

lare e lezioni varianti accostate senza operare una scelta⁴¹: Franklin invocava qui «a new editorial procedure for material unprepared by the author for publication», da cui secondo G.T. Tanselle risultano due edizioni a un tempo: «a complete transcription, faithful to the demands of the document, and a reading text (or more than one), faithful to the demands of the work of art».

HISTORICAL COLLATION

1248.8 i[ç] *ABSENT* :: 22-26
 1248.6 in[ç] :: 22-61 (647.26) vB
 1248.8 course[ç] course[ç] :: 22-61 (647.26) vB
 1249.9-8 no 9[ç] no 9[ç] :: 22-61 (647.28) 3-4
 1251.11 demia[ç] demia[ç] :: 22-61 (647.30) vB-4
 1252.1 illness[ç] illness[ç] :: 22-61 (647.30-31) vB-4
 1252.4 e[ç] *ABSENT* :: 22-61 (647.31) v6
 1254.1 j[ç] *DISPLACED* :: 22-61 (647.33) vB-4
 1254.13 Corry[ç] *MISINSERTED* by :: 22-61 (647.34) vB
 1255.1 Meant[ç] Meant[ç] :: 22-61 (647.34) vB-4
 1255.5 and[ç] & :: 22-61 (647.34) vB-4
 1255.10 Road[ç] road[ç] :: 22-61 (647.35) v1-4
 1256.8 Jno[ç] John[ç] :: 22-61 (647.36) v6
 1257.3 iole[ç] iole[ç] :: 22-61 (647.37) v1-4
 1257.7 Power[ç] Power[ç] :: 22-61 (647.37) vB-4
 1257.8 j[ç] *phonograph* *extantoph* :: 22-61 (647.37) v1-4
 1259.2 ad[ç] ad[ç] :: 22-26 vB; ad[ç] :: 32-61 (647.39)
 1259.2-8 Stephen Dedalus[ç] *ABSENT* :: 22-26 v6; Stephen Dedalus[ç] :: 26-61 (647.40)
 1259.11 Edw[ç] Edward[ç] :: 22-61 (647.40) vB-4
 1259.6 T[ç] *ABSENT* :: 22-61 (647.40) vA
 1260.7 M[C] M[C] :: 22-61 (647.41) vB-4
 1260.10 Bloom[ç] Bloom[ç] :: 22-26
 1260.11-12 C[P] C[P] :: 22-61 (647.41) vB-4
 1261.1 M[Co] M[Co] :: 22-26 v1
 1261.3 M[Ino] M[Ino] :: 22-61 (647.41-42) v2-4
 1262.6-7 Bloom[ç] *ITALICS* :: 22-61 (647.43) v6
 1263.2 type[ç] type[ç] :: 22-61 (648.1) vB
 1264.4-2 Dedalus B. A.[ç] Dedalus, B. A., :: 22-61 (648.2) vB
 1265.6 M[Ino] M[Ino] :: 22-61 (648.4) v6
 1266.2-3 B. A. B. A., :: 22-61 (648.5) vB
 1268.9 asked[ç] asked[ç] :: 22-61 (648.7) vB
 1272.2-3 in. Really[ç] in, really[ç] :: 22-61 (648.10) vB
 1273.8-9 so. There[ç] the thing, there[ç] :: 22-61 (648.14) vB+4B
 1277.2-2 side. Value[ç] side-value :: 22-2 v1; side-value :: 26-61 (648.18)

EUMAEUS

1277.3-4 1000 sovs[ç] 1,000 sovs., :: 22-61 (648.18) vB
 1277.7-7 3000 sovs[ç] 3,000 sovs. :: 22-32-61 (648.19) vB; 3,000 sovs., :: 26
 1277.10-11 add[ç] For[ç] added to :: 22-61 (648.19) vB
 1278.1 fillet[ç] fillet[ç] :: 22-61 (648.19)
 1278.9 Rightways-Thrale[ç] Rightways, :: 22-61 (648.20) vB+4
 1279.1-4 9 or 4 lbs[ç] 9 or 4 lbs, Thrale :: 22-61 (648.20-21) vB+4
 1279.7-8 1, lord[ç] 1, lord :: 22-61 (648.21) vB
 1280.3 2, 2 :: 22-61 (648.22) vB
 1280.5 Septim[ç] Septim[ç] :: 22-61 (648.22) vB-4
 1280.7 Betting[ç] Bettings[ç] :: 22-26 vB
 1281.1 off[ç] off[ç] :: 26
 1281.2-1282.1 Septim-off[ç] *ABSENT* :: 22-61 (648.23) vA
 1283.8 fore[ç] fore :: 22-61 (648.25) vA1
 1284.11 Septim[ç] no *ITALICS* :: 22-61 (648.26) v3
 1285.5 Braine[ç] Braine[ç] :: 22-61 (648.27) vA1
 1286.12 1000, 1,000 :: 22-61 (648.29) v1
 1286.13 sovs[ç] sovs., :: 22-26 v6; 26-36; sovs., :: 61 (648.29)
 1287.2 3000[ç] 300 :: 22-26 vA; 3,000 :: 61 (648.29)
 1287.6-7 rans[ç] Jan[ç] :: 22-61 (648.30) vB
 1291.3 course[ç] course[ç] :: 22-61 (648.34) v6
 1291.13 though[ç] though[ç] :: 22-61 (648.35) vA
 1292.8 out[ç] out[ç] :: 22-61 (648.36) vB
 1295.10-11 he, Bloom[ç] M[Co] Bloom[ç] :: 22-61 (648.39-40) vB
 1297.1 One[ç] *MISSPelled NAME* :: 22-26 v6
 1298.1 read[ç] read[ç] :: 22-61 (648.43) vB
 1301.2-3 committee room[ç] Committee Room vB
 1301.2-3 (649.4) vB
 1301.4-5 no 15[ç] no 15 :: 22-26 v4; No. 15 :: 32-61 (649.4)
 1302.3 finger[ç] finger[ç] :: 22-26
 1308.14 carbarrel[ç] tarbarrel[ç] :: 22-61 (649.13) vB+4
 1309.9 thousand[ç] thousands, :: 22-61 (649.13)
 1310.5 unlikel[ç] unlikel[ç] :: 22-61 (649.15) vB
 1310.7 course[ç] course[ç] :: 22-61 (649.15) vB
 1311.4 stone[ç] stories :: 32-61 (649.16)

EUMAEUS

1318.6 fortnight[ç] fortnight[ç] :: 22-26 v4
 1320.8 before[ç] before[ç] :: 22-61 (649.27) vB
 1323.5 Stewart[ç] Stewart[ç] :: 22-61 (649.30) v6
 1324.9 then[ç] then[ç] :: 22-61 (649.33) vB
 1325.8 men[ç] men[ç] :: 22-61 (649.33) vB
 1325.12 was[ç] was[ç] :: 22-61 (649.33) vB
 1327.4 Messis[ç] Messis[ç] :: 22-26 vB
 1327.5-7 So-So[ç] So-and-So :: 22-61 (649.35) vB
 1330.3-4 clay[ç] and[ç] clay. And :: 22-61 (649.38) vB
 1332.3-4 back. That[ç] back - that :: 22-61 (649.41) vB
 1332.10-11 you. To[ç] you - to :: 22-61 (649.42) vB
 1333.5 role[ç] role :: 22-61 (649.42) vB+1
 1337.6 exterior[ç] expression :: 22-61 (650.4) vB+1+3
 1338.8 lip[ç] lip[ç] :: 22-26 vA; lip - :: 32-61 (650.6)
 1339.2 Sniff[ç] Sniff[ç] :: 22-61 (650.6) vB
 1339.8-9 return. You[ç] return, you :: 22-61 (650.7) vB
 1341.1 followed[ç] followed[ç] :: 22-61 (650.9) vB
 1342.13 credential[ç] credentials, :: 22-61 (650.11) vB
 1343.7 case[ç] case, :: 36-61 (650.12); vB case, :: 37
 1344.16 in[ç] in[ç] :: 22-61 (650.14) vB
 1345.6 show[ç] show[ç] :: 22-61 (650.14) v4
 1346.1-2 lord Belieu[ç] Lord Belieu, :: 22-61 (650.15) vB
 1346.4-5 in, ai[ç] at As :: 22-61 (650.15) vB
 1348.4 with[ç] with[ç] :: 22-61 (650.18) vB
 1348.10-12 So-So[ç] So-and-So :: 22-61 (650.18) vB-4
 1349.8 a[ç] Mr :: 22-61 (650.19) vB
 1351.6 too[ç] too :: 26
 1354.5 woman[ç] woman, :: 22-61 (650.25) vB
 1354.11 townclerk[ç] townclerk[ç] :: 22-61 (650.26) vB+4
 1355.7-12 She-though[ç] *ABSENT* :: 22-61 (650.29) vB
 1356.7 The[ç] Her :: 22-61 (650.27) vB
 1357.4 added[ç] added[ç] :: 22-61 (650.28) vA2
 1357.5-6 he was[ç] He was, :: 22-61 (650.28) vB
 1359.10 Bloom[ç] Bloom, :: 22-61 (650.32) vB
 1363.9 them[ç] them, :: 22-61 (650.37) vB
 1364.2 First[ç] First, :: 22-61 (650.37) v6

HISTORICAL COLLATION

1364.6 Platonic[ç] platonic :: 22-61 (650.37) vB+4
 1365.5 them[ç] them, :: 22-61 (650.38) v3
 1365.6 ill[ç] accor :: 22-26
 1367.8 evidiposed[ç] evidiposed :: 22-61 (650.41) v1
 1368.3 encompassing[ç] encompassing :: 22-61 (650.42) vB
 1368.5 downfall[ç] downfall :: 22-26
 1371.5 favourite[ç] favouring, :: 22-26 v1
 1372.12 fact[ç] fact :: 22-61 (651.4) v1
 1373.4 bedroom[ç] bedroom, :: 22-61 (651.5) v1
 1378.4 fact[ç] *AND* that :: 22-61 (651.11) vB
 1380.13 scratch[ç] scratch :: 22-61 (651.14) v1
 1381.7 name[ç] name :: 22-61 (651.15) vA2
 1383.5-6 ties, the ties. The :: 22-61 (651.17-18) vB
 1386.5 Poser[ç] *ABSENT* :: 22-61 (651.21) vB
 1387.7 affection[ç] affection :: 22-61 (651.22) v1
 1388.9 truly[ç] truly, :: 22-61 (651.24) vB
 1389.7 order[ç] order :: 22-61 (651.25) vB
 1390.1 superumerary[ç] superumerary, :: 22-61 (651.25) vB
 1390.3 everyday[ç] everyday :: 36
 1391.12 18[ç] 18[ç] :: 32-61 (651.27)
 1392.3 accurate[ç] accurate, :: 22-61 (651.28) v6
 1392.11 he[ç] he :: 22-26
 1394.10 fame[ç] fame, :: 22-61 (651.31) vB
 1395.10 gospel[ç] gospels :: 26
 1396.2 adherent[ç] adherents :: 22-61 (651.33) vA2
 1400.2 head[ç] head - :: 22 v4; head, :: 26-61 (651.38)
 1401.6 arrangement[ç] arrangement, :: 22-61 (651.39) vB
 1402.1 then[ç] then :: 22-61 (651.40) vB
 1404.6 brand[ç] brand, :: 22-61 (651.43) vB
 1405.6 years[ç] years, :: 22-61 (652.1) vB
 1406.10 south[ç] south :: 22-61 (652.3) v1
 1408.13 saying[ç] saying, :: 22-61 (652.5) vB
 1411.8 he[ç] he :: 26-61 (652.9)
 1411.14-14.2.5 Stephen-sun[ç] Stephen, :: 22-61 (652.10) vB
 1412.11 mistake[ç] mistake, :: 22-61 (652.10) vB
 1417.2 many[ç] many ... :: 22-61 (652.15) vA2
 1418.4 calculated[ç] calculated :: 22-61 (652.16) v3

1836

1837

La sezione dell'Appendice di Ulysses recante la collazione relativa alla pagina dell'episodio sopra riportato.

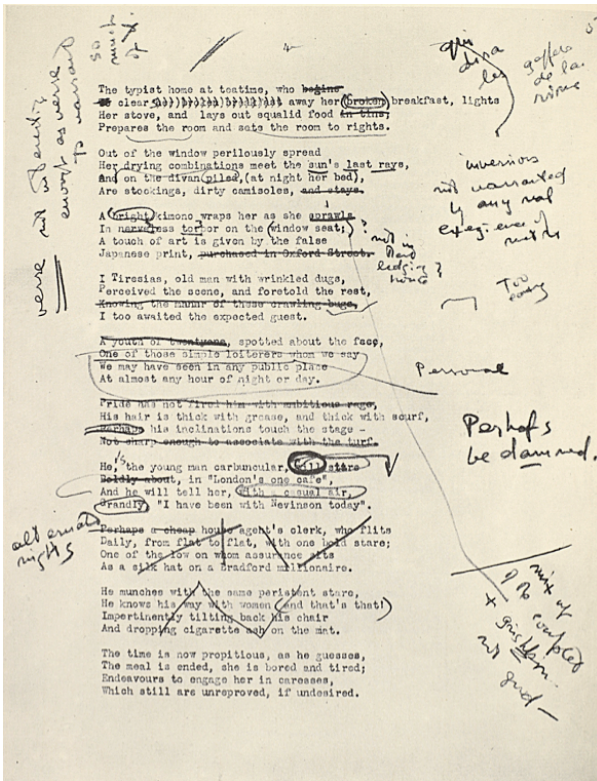
Un autografo inedito ricco di interventi e modifiche può essere efficacemente proposto in modo analogo; una riproduzione fotografica delle pagine originali, della *eigenhändige Niederschrift*, ormai agevolmente consentita dalla moderna tecnologia, sarebbe integrazione preziosa – certamente in formato digitale, ed eventualmente anche in un

41 Franklin 1967, il cui caso è ricordato da Tanselle, cit., 207s.

volume stampato, sotto forma di appendice o eventualmente in luogo della trascrizione critica (la sezione di sinistra nel caso dell'*Ulysses*): quest'ultima opzione obbligherebbe tuttavia a un maggiore ricorso agli apparati, che diverrebbero assai più fitti.

L'aggiunta di un indice finale, o meglio ancora di una concordanza (vale a dire, quella variante dell'indice che registra, oltre al singolo termine, anche un breve contesto), con specifica indicazione di quei termini che non si ritrovano nelle opere sorvegliate dall'autore, varrebbe senz'altro lo sforzo e potrebbe anzi essere lo strumento più prezioso.

Il ricorso all'ambiente digitale permetterebbe soluzioni innovative e miglioramenti nella fruibilità e reperibilità dei dati: quel che qui importa sono tuttavia i principi, e questi non mutano.



T.S. Eliot,
 The Waste Land.
 Una pagina
 del manoscritto
 contenente
 annotazioni di
 Ezra Pound, di T.S.
 e Valerie Eliot.

Uno dei casi più noti di pubblicazione di manoscritto annotato è certamente quello di *The Waste Land* di T.S. Eliot con le note di Ezra Pound, di Eliot e della moglie Valerie, che ne curò la prima pubblicazione (*The Waste Land: a facsimile and transcript of the original drafts, including the annotations of Ezra Pound*, ed. by Valerie Eliot, London 1971)⁴². Altro esempio rappresentativo di edizione strutturata attorno a una trascrizione diplomatica affiancata dal testo ‘pulito’ come risultante dalle scelte dell’editore è quello dei diari di Ralph Waldo Emerson nell’edizione di William H. Gilman a Harvard, che si riprometteva di fornire tutti i materiali necessari a rendere «the full evidence needed for studies of his habits of composition, the development of his style, and the sources of his ideas. Cancelled passages are reproduced, misreadings are corrected, and hitherto unpublished manuscripts are now printed. The text comes as close to a literal transcription as is feasible. A full apparatus of annotation, identification of quotations, and textual notes is supplied»⁴³.

19. Resta da chiedersi, quale peso specifico si debba assegnare a un *Nachlass* nella ricostruzione e nello studio del pensiero di un autore: ma questo valuteranno gli specialisti di Kant, della sua filosofia, senza trascurare la sua biografia di autore. Si può tuttavia richiamare il *caveat* di Sebastiano Timpanaro: «Bisogna guardarsi dal concepire il rapporto fra l’attività propriamente filologica e quella più largamente storica o critico-valutativa in modo troppo semplicistico, come un rapporto di ‘prima’ e ‘dopo’, di ‘mezzo’ e ‘fine’. ... Non si può pubblicare o interpretare bene un singolo passo di un testo se non si sa far convergere nella soluzione del problema particolare tutta la cultura storica generale ...»⁴⁴. Ernst Cassirer avrebbe

42 Per l’immagine, © Estate of T.S. Eliot; © 2015 by Mary de Rachewiltz and the Estate of Omar S. Pound. Held by The Berg Collection, New York Public Library, © The Henry W. and Albert A. Berg Collection of English and American Literature, The New York Public Library, Astor, Lenox and Tilden Foundations. Esempio è l’edizione interattiva per app su iPad realizzata da TouchPress e Faber&Faber, si veda thewasteland.touchpress.com.

43 Emerson 1960.

44 Timpanaro, 1978: 148s.

probabilmente apprezzato una *philologia ancilla philosophiae*, in cui la filosofia prendesse il ruolo che era della teologia nel Medioevo: per lui, la *Kant-Philologie*, pur non essendo «da sottovalutare», in quanto «indagine dettagliata», «spesso [ha] più frenato che non promosso l'intuizione viva di ciò che la filosofia di Kant significhi come totalità unitaria». Essa è sembrata «compiacersi soprattutto di scoprire le 'contraddizioni' di Kant», minacciando «di ridurre l'intero sistema critico a un aggregato di contraddizioni siffatte», di fronte alla «necessità» e al «diritto» di tornare a «una visione complessiva di Kant e della sua dottrina quale ebbero Schiller o Wilhelm von Humboldt». Si tratta insomma di «retrocedere dalla moltitudine e dall'intrico pressoché sterminato delle questioni particolari alla sciolta conclusività, all'alta semplicità e generalità dei concetti fondamentali in cui prende forma il sistema kantiano»⁴⁵.

È singolare che il tema con cui Cassirer apre la sua biografia di Kant, nella prima pagina della prefazione, sia la critica a quella speciale forma

45 Cassirer 1918 (tr. it. p. 3s., Prefazione alla prima edizione). Il testo di Cassirer recita (è la prima pagina della Premessa; corsivi miei): «Die Schrift, die ich hier veröffentliche, ... möchte ... einen Weg weisen, der von der Peripherie des kritischen Systems zu seinem Mittelpunkt, von der Mannigfaltigkeit der Einzelfragen zu einem freien und umfassenden Überblick über das Ganze des Kantischen Denkens führt. Demgemäß war sie von Anfang an bestrebt, sich *nicht in die Fülle der Sonderprobleme*, die Kants Lehre allenthalben darbietet, zu verlieren, sondern in energischer Konzentration nur den *Grundriß des Systems und die großen und entscheidenden Hauptlinien* des Kantischen Gedankenbaus herauszuheben. Der Wert der *Detailarbeit*, die von der *Kant-Philologie* der letzten Jahrzehnte geleistet worden ist, soll nicht unterschätzt werden: und die Ergebnisse, zu denen sie im geschichtlichen und systematischen Sinne geführt hat, mußten natürlich auch in der hier vorliegenden Darstellung genaue Berücksichtigung finden. Dennoch scheint mir, als habe *diese Richtung der Detailforschung* die lebendige Anschauung von dem, was Kants Philosophie als Einheit und als Ganzes bedeutet, *häufig eher gehemmt als gefördert*. Wir müssen und dürfen einer Forschungs- und Arbeitsrichtung gegenüber, die sich *vor alle minder Aufdeckung der »Widersprüche« Kants zu gefallen scheint und die zuletzt das gesamte kritische System zu einem Aggregat solcher Widersprüche zu machen droht, wieder zu einer Gesamtansicht* von Kant und seiner Lehre zurückstreben, *wie Schiller oder Wilhelm von Humboldt* sie besessen haben. In dieser Absicht bemüht sich die folgende Betrachtung überall, *von der Vielheit und der fast unabsehbaren Verwicklung der besonderen*

della filologia che sembra essere la *Kant-Philologie*. *Filologia* è qui diventato sinonimo di pedanteria, di un'attenzione per il dettaglio che si fa ossessione e svia lo sguardo dall'insieme, dal senso, dal significato, quasi ritorno ai glossatori medievali, al culto per l'*ordo verborum* di un testo piuttosto che per la sua interpretazione. È forza analitica che distrae da quella «forza della sintesi» a cui è necessario guardare. È anche probabile che la lunga querelle che aveva opposto la *Wortphilologie* di Gottfried Hermann (filologo 'kantiano' *ante litteram*⁴⁶) alla *Sachphilologie* di August Böckh nei primi decenni dell'800, fino al 1840, ancora esercitasse qualche influenza, diretta o indiretta, sul sentire di Cassirer e sui filologi kantiani⁴⁷. Per Böckh, la filologia si incarica di ricostruire la vita del mondo classico attraverso la conoscenza e la comprensione delle sue concrete manifestazioni: essa è dunque proprio quello strumento di sintesi che Cassirer auspicava.

È comunque ben chiaro, che Cassirer si riferisce a un *certo uso* – ed è un uso distorto, o fanciullesco – della filologia, che ha constatato essere applicata ai testi kantiani. Come è chiaro che vi è una filologia pedante che rischia di perdere il senso dell'insieme per i dettagli, una filologia fragile, una *filologia di vetro*⁴⁸. Ma questo è il contrario di ciò che 'qualunque filologo serio', per dirla con Pasquali, si è continuamente sforzato di chiarire: che cioè non esiste filologia e analisi di dettaglio senza interpretazione complessiva né, viceversa, una solida interpretazione sistematica può fare a meno di un fondamento testuale solido, e dell'analisi puntuale di ogni singolo aspetto del tessuto verbale. Il filologo

Fragen zu der Schlichtheit und Geschlossenheit, zu der erhabenen Einfachheit und Allgemeinheit der gestaltenden Grundgedanken des Kantischen Systems zurückzugehen».

46 Cf. Couturier-Heinrich, 2011: 1-17.

47 Tra i numerosi interventi sul *Methodenstreit* Hermann vs Böckh, si segnala per chiarezza quello di Vogt, 1979: 103-121.

48 L'espressione è di Branca, in Branca, Starobinski, 1977: 22 (anche in Branca, 1981: 138), che la trae presumibilmente dalla «critica di vetro», come furono definite la critica romantica e postromantica e quella del *new criticism*, o di Genette, o degli *exercices de lecture* (Branca, Starobinski, 1977: 13).

e l'esegeta devono essere una cosa sola: si conosce un autore soltanto conoscendone il testo, e rendere giustizia a un autore è rendere giustizia al suo testo. Filologia è costituzione del testo, ma anche – anzi, con ciò stesso – interpretazione del testo; da qualunque parte le si guardi, l'una non può muovere un passo senza l'altra. Implicano il giudizio e la familiarità non solo con il testo sottoposto di volta in volta a esame, ma con l'intero corpus dell'autore in questione, a cui si aggiunge anzi il suo contesto, gli autori a lui affini e vicini cronologicamente e concettualmente. Sebbene, nel caso di un *Nachlass*, il rispetto della lettera del documento debba essere pressoché assoluto.

20. In Kant, i compagni di studi videro una promessa mancata della filologia classica: pari almeno all'altra promessa, stavolta mantenuta, dell'amico e contubernale, David Ruhnken, che andrà a studiare greco a Leiden (la Germania era in ritardo, su questo) e sarà filologo impeccabile⁴⁹. Ma il giovane illuminista maturò presto altri interessi – avesse scelto l'altra strada, avremmo qualche accurata edizione di testi classici in più, e molto lavoro in meno per gli storici della filosofia. La filologia rientrava per Kant tra le scienze dell'erudizione secondo il seguente schema, che si legge nella *Wiener Logik* (dunque in una *Niederschrift* operata non da lui stesso ma dai suoi studenti):

Eine Wissenschaft kann seyn:

1. Eine Wissenschaft der Vernunft, die nur nach allgemeinen principien der Vernunft erkannt werden kann. Z.E. Mathematik.
2. Wissenschaft der Gelehrsamkeit, die man historisch erlernen kann. Als: Historien, Sprachen, Philologie, die Kenntniß aller Werkzeuge der Gelehrsamkeit, Litteratur⁵⁰.

49 Fino a pochissimi anni fa, la sua edizione del *Lessico platonico* (Timaei Sophistae *Lexicon Vocum Platoniarum*), pubblicata nel 1789, era ancora il testo di riferimento per quell'opera.

50 *Ges. Schr.* Bd. 24,2, p. 813. Altrove nelle lezioni di logica Kant definisce la filologia *Kenntniß aller Werkzeuge der Gelehrsamkeit*, ovvero *Inbegriff aller Instrumen-*

Nella semplificazione scolastica della formulazione si legge una funzionale classificazione del sapere, che andrà trasformandosi con il tempo in quella contrapposizione tra le *due culture* resa celebre nel 1959 da Charles Percy Snow nella conferenza pubblicata con il titolo *The Two Cultures and the Scientific Revolution*. Che la filologia sia disciplina storica e non scienza esatta, come sembra volere anche Kant, è principio di base notoriamente formulato da Pasquali nei termini che seguono: «la filologia non è né scienza esatta né scienza della natura, ma, essenzialmente se non unicamente, disciplina storica: questo sa qualunque filologo serio abbia riflettuto un poco sul proprio mestiere»⁵¹. E tuttavia, proprio la strutturazione algebrica che essa, sotto forma di critica del testo, assume nella formalizzazione maasiana e lachmanniana, le attribuisce un'aspirazione a farsi a sua volta, e non senza ragione, *Wissenschaft der Vernunft*: per ciò stesso costringendola però anche a sottoporsi alle sperimentazioni statistiche, stemmatologiche o cladistiche dei moderni emuli del Quentin, teorici per «triste necessità» (Timpanaro) di una filologia *sine interpretatione* che della filologia contraddice la natura stessa.

te der Gelehrsamkeit; al tempo stesso, *Gelehrsamkeit* è *der Inbegriff der historischen Wissenschaften*. Essa è requisito dello stesso filosofo, pur essendo altra cosa dalla filosofia; il passo qui citato nel testo prosegue: «Philosoph ist kein Gelehrter, sondern er sieht nur zu, wozu am Ende alle Gelehrsamkeit nütze. Er muß aber Gelehrsamkeit besitzen, um von der Philosophie Gebrauch machen zu können». Per Kant, dunque, la filologia è davvero, riduttivamente, *ancilla philosophiae*, e questo non sorprende: era ancora di là da venire il tempo di una presa di coscienza della disciplina, se «l'otto aprile 1777, quando F.A. Wolf inventò per sé il nome di stud. philol., è la data di nascita della filologia», come proclama Nietzsche, 2016: 87: «Der achte April 1777, wo F. A. Wolf für sich den Namen stud. philol. erfand, ist der Geburtstag der Philologie», in *Fragmente aus dem Nachlaß, März 1875*, ed. cit., p. 3856). Non sfuggirà, che il 1777 è anche l'anno che tradizionalmente segna il passaggio tra la fase precritica e la fase critica negli scritti di Kant: la filologia (che Kant equipara altrove alla mera *Belesenheit*) era a quel tempo nella sua infanzia, e riprenderà vita come disciplina autonoma e formalizzata soltanto tra la fine del Settecento e la prima metà dell'Ottocento, pur non essendo mancati, nei due secoli precedenti, contributi fondamentalissimi a quel suo sviluppo che era iniziato, si dovrà ricordare, nell'Alessandria del terzo secolo avanti Cristo.

51 Pasquali, 1920: 50.

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, Th. (1970). *Ästhetische Theorie*. Frankfurt a.M.
- BARBI, M. (1938). *La nuova filologia e l'edizione dei nostri scrittori da Dante a Manzoni*. Firenze.
- BÉDIER, J. (1926). *La tradition manuscrite du Lai de l'Ombre*. Paris.
- BRANCA, V. (1981). 'La lezione umanistica di Paul Oskar Kristeller'. *Versants*, 1, 135-142 (rivisto e ripubblicato col titolo 'Alla Normale con Kristeller', in *Ponte Santa Trinita*, Venezia 1987).
- BRANCA, V., STAROBINSKI, J. (1977). *La filologia e la critica letteraria*. Roma.
- CASSIRER, E. (1918). *Leben und Lehre Kants*. Berlin (tr. it. *Vita e dottrina di Kant*, Firenze 1977).
- CASTIGLIONE, B. (2016). *Il libro del Cortegiano*, Roma, a cura di A. Quondam, vol. 2: *Il Libro del Cortegiano: Il manoscritto di tipografia (L)*. *Biblioteca Medicea Laurenziana, Ashburnhamiano 409*; vol. 3: *L'autore (e i suoi copisti), l'editor, il tipografo. Come il Cortegiano divenne libro a stampa*.
- CONTINI, G. (1986). 'La critica testuale come studio di strutture'. In Id., *Breviario di ecdotica* (pp. 135-148). Torino.
- (1948). 'Critica degli scartafacci'. *Rassegna d'Italia*, 3/10, 1048-1056.
- COUTURIER-HEINRICH, C. (2011). 'Gottfried Hermann, un philologue kantien'. *Revue germanique internationale* (online), 14, 1-17.
- CROCE, B. (1947). 'Illusione sulla genesi delle opere d'arte, documentata dagli scartafacci degli scrittori'. *Quaderni della Critica*, 9, nov. 1947, 93s.
- DE ROBERTIS, G. (1946). 'Nel segreto del libro'. *Risorgimento liberale*, 22 sett. 1946, rist. in *Primi studi manzoniani e altre cose*, Firenze 1949, pp. 99ss.
- DORANDI, T. (2007). *Nell'officina dei classici. Come lavoravano gli autori antichi*. Roma (rist. 2016).
- EMERSON, R.W. (1960). *Journals and Miscellaneous Notebooks*, Vol. I: 1819-1822, ed. by W.H. Gilman, A.R. Ferguson, G.P. Clark, M.R. Davis, Cambridge Mass.
- FINOTTI, F. (1994). 'La storia finita. Filologia e critica degli 'scartafacci'.

- Lettere Italiane*, 46, 3-43.
- FIORMONTE, D. (2018). *Per una critica del testo digitale. Letteratura, filologia e rete*. Roma.
- FOSCOLO, U. (1823). *An essay on the poetry of Petrarch*. London.
- FRANKLIN, R.W. (1967). *The Editing of Emily Dickinson: A Reconsideration*. Madison.
- GENTILI, B. (1981). 'Arte della filologia'. In E. Flores (a cura di), *La critica testuale greco-latina oggi*. Roma.
- GREG, W.W. (1950-51). 'The Rationale of Copy-Text'. *Studies in Bibliography*, 3, 19-36.
- HENCKMANN, W. (2017). *Geist und Buchstabe. Zur Editions von Schellers Nachlass in der Ausgabe der gesammelten Werke*. Stuttgart.
- HIRSCH Jr., E.D. (1971-72). 'Three Dimensions of Hermeneutics'. *New Literary History*, 3, 245-261.
- HURLEBUSCH, K. (2010). *Buchstabe und Geist, Geist und Buchstabe: Arbeiten zur Editionsphilologie*. Frankfurt.
- ITALIA, P., RABONI, G. (2010). *Che cos'è la filologia d'autore*. Roma.
- JAESCHKE, W. (1987). *Buchstabe und Geist: Zur Überlieferung und Edition philosophischer Texte*. Hamburg.
- JOYCE, J. (1984). *Ulysses. A Critical and Synoptic Edition prepared by H.W. Gabler, with W. Stepp and C. Melchior*, New York-London: Garland.
- KRAFT, H. (1990). *Editionsphilologie*. Darmstadt.
- MCGANN, J. (2014). *A New Republic of Letters. Memory and Scholarship in the Age of Digital Reproduction*, Cambridge. Mass.
- NIETZSCHE, F. (1971). *Morgenröthe*. In Nietzsche, *Werke*, hrsg. von Colli-Montinari V 1, Berlin-New York; trad. it. *Aurora*. Milano 1978².
- (2016), *Wir Philologen*. In *Nietzsche im Kontext – Werke, Nachlass und Briefwechsel*, Berlin (= *Werke*. Kritische Gesamtausgabe, 4. Abt., 1. Bd., *Nachgelassene Fragmente*. Anfang 1875 bis Frühling 1876, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin-New York, 1967); trad. it. *Noi filologi*, in *Frammenti postumi*, vol. IV, trad. it. Milano 2005.
- PASQUALI, G. (1920). *Filologia e storia*. Firenze (rist. 1998).
- (1952). *Storia della tradizione e critica del testo*. Firenze (rist. 2015).

- PÉGUY, Ch. (1917). *Clio. Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*; 10a ed. Paris 1942.
- PERILLI, L. (2015). 'Filologia minore. Esperienze dall'edizione di un lessico d'autore'. In M. Tziatzi, M. Billerbeck, F. Montanari, K. Tsantsanoglou (Hrsg.), *LEMMATA. Beiträge zum Gedenken an Christos Theodoridis* (pp. 320-352). Berlin.
- PIRANDELLO, L. (1920²). *L'umorismo*. Firenze (Lanciano 1908¹).
- REYNOLDS, L., WILSON, N. (1991³). *Scribes and Scholars*. Oxford (trad. it. *Copisti e filologi*, Padova 1969¹, nuova ed. 2016).
- STÄHLIN, O. (1914). *Editionstechnik. Ratschläge für die Anlage textkritischer Ausgaben*. Leipzig-Berlin.
- STOPPELLI, P., ed. (1987). *Filologia dei testi a stampa*. Bologna (nuova ed. Cagliari 2008).
- (2016). 'Filologia, edizione dei testi', *La Rassegna della Letteratura Italiana*, 120, 44-54.
- TANSELLE, G.T. (1976). 'The Editorial Problem of Final Authorial Intention', *Studies in Bibliography*, 29, 167-211.
- TIMPANARO, S. (1978). *La filologia di Giacomo Leopardi*. Bari.
- TROVATO, P. (2017). *Everything You Always Wanted to Know about Lachmann's Method. A Non-Standard Handbook of Genealogical Textual Criticism in the Age of Post-Structuralism, Cladistics, and Copy-text*. Padova.
- VOGT, E. (1979). 'Der Methodenstreit zwischen Hermann und Böckh und seine Bedeutung für die Geschichte der klassischen Philologie'. In H. Flashar et al. (Hrsg.), *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert. Zur Geschichte und Methodologie der Geisteswissenschaften* (pp. 103-121). Göttingen.
- VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. (1927). *Geschichte der Philologie*. Leipzig, trad. it. Torino 1967.
- ZELLINI, P. (2018). *La dittatura del calcolo*. Milano.

Note sull'autore

Lorenzo Perilli, laureato in Letteratura Greca e con PhD in Filosofia, è Professore ordinario di Filologia classica all'Università di Roma Tor Vergata. Insegna anche Storia del pensiero scientifico antico e Foundations of European Thought. È Direttore del Centro Studi di Antichità Matematica Filosofia «Forme del Sapere nel mondo Antico», Condirettore della Rivista «Technai: an international journal for ancient science and technology». È stato Alexander von Humboldt-Fellow all'Università di Monaco e all'Accademia delle Scienze di Berlino, Research Associate al Wellcome Trust a Londra, Visiting Scholar all'Università di Zurigo, Petra Kappert Fellow all'Università di Amburgo, Fellow del Berliner Antike Kolleg. Insignito nel 2007 in Germania del Premio Internazionale di ricerca «Friedrich Wilhelm Bessel» dalla Alexander von Humboldt-Stiftung; nel 1997, nel 2001 e nel 2019 del premio Borgia, del premio del Ministro per i Beni Culturali, e del premio Di Nola dall'Accademia Nazionale dei Lincei. Si occupa principalmente di medicina antica (Ippocrate, Galeno, empirismo), di filologia classica, di filosofia greca antica (Presocratici), di informatica umanistica. Tra i suoi libri: *Galenus Vocum Hippocratis Glossarium*, edizione, traduzione, commento, Walter de Gruyter, Berlin 2018; (ed., con D. Taormina), *Ancient Philosophy. Textual paths and historical explorations*, London, Routledge, 2017; (ed.) *Logos. Theorie und Begriffsgeschichte*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2013; *Menodoto di Nicomedia. Contributo a una storia galeniana della medicina empirica*, Saur, München-Leipzig 2004; *Filologia computazionale*, ed. Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1995; *La teoria del vortice nel pensiero greco. Dalle origini a Lucrezio*, ed. Pacini, Pisa 1996.

Anmerkungen und Hinweise zu einer vernachlässigten Gruppe der Handschriften von Immanuel Kant¹

Notes and Indications concerning a neglected Group of Manuscripts of Immanuel Kant

Werner Stark

Abstract: (1) Technical reproductions of some handwritings of Immanuel Kant are used as fundament in this essay. There is a leading question: What kind of stations have to be supposed to understand the so called ›Reinschriften‹ (clean writings) and ›Druckvorlagen‹ (i. e. the manuscript to be used by the typesetter) as ›latest hand‹ of the author? (2) Explanation of other researchers (Arich Adickes, Gerhard Lehmann, Rudolf Malter) seem to be insufficient in this question. (3) Not taken into account are similar hints and discussions about a group of manuscripts, which is called ›Opus postumum‹: Vittorio Mathieu (1989, especially p. 57-85) and Jacqueline Karl (2007).

Keywords: Immanuel Kant, autograph, clean writing, latest handwriting, printing procedure.

1 Um Anmerkungen und Literaturangaben ergänzter Vortragstext.

Resumen: (1) En este ensayo usaremos reproducciones técnicas de algunos manuscritos de Immanuel Kant. La cuestión principal es: ¿En qué fases del trabajo, siguiendo los así llamados *Reinschriften* y *Druckvorlagen*, podemos asumir que ha habido una contribución del autor. (2) Las explicaciones de otros investigadores (Arich Adickes, Gerhard Lehmann, Rudolf Malter) parecen insuficientes ante esta pregunta. (3) Los indicios y discusiones sobre un grupo de manuscritos recogidos bajo el nombre de *Opus postum* no se tendrán en cuenta: Vittorio Mathieu (1989, especialmente p.57-85) y Jacqueline Karl (2007).

Palabras clave: Immanuel Kant, autógrafo, *Reinschriften*, amanuense, procedimiento de impresión obras.

Wir sind heute zusammengekommen, um uns mit einigen Manuskripten und Texten zu beschäftigen, die Immanuel Kant vor deutlich über 200 Jahren niedergeschrieben hat. - Gestatten Sie mir, daß ich - angesichts des Ortes - mich ein wenig verwundert zeige. Nehmen Sie diese Verwundung als kurzes Entree zur anschließenden Skizze in der Sache selbst.

1. Wir sind in Rom. Die Handschriften aber, um die es uns allen in diesen Tagen gehen soll, sind sämtlich im Preußischen Königsberg geschrieben - einem Ort der nach 1945 in die Sowjetunion und nach 1990/91 in die Russische Föderation integriert worden ist. Die Distanz zwischen den Flughäfen beider Städte beträgt rund zwei Flugstunden. Für uns Heutige ist diese räumliche Distanz überschaubar und problemlos zu überbrücken; im 18ten Jahrhundert hätte eine solche Reise einen erheblichen Aufwand mit deutlich mehr Kosten erfordert und - vermutlich - hat der protestantisch erzogene Immanuel Kant nicht daran gedacht, das ›heilige Rom² selbst zu besuchen. Gleichwohl sind nicht nur Abstractr die antike Stadt oder ihre Autoren im Werk des Philosophen präsent: ›Pantheon³ und ›Peterskirche⁴ werden als herausgehobene Bauwerke verschiedentlich erwähnt;

2 AA 2: 317.08.

3 Physische Geographie: Kaehler p. 313; Dönhoff p. 63.

4 AA 2: 210; 5: 252; 7: 246; 9: 373. Vorlesungen über Anthropologie: Mrongovius f. 63; über Physische Geographie: Holstein p. 223; Hesse p. 180; Kaehler p. 474.

auch weiß Kant um Reisen seiner Zeitgenossen (z. B. Johann Joachim Winckelmann⁵) in das ›Land, wo die Zitronen blühen‹, und um Versuche von Päpsten seiner Zeit, die Pontinischen Sümpfe trocken zu legen.⁶ - Nichts irgendwie Bemerkenswertes also, um sich heute von Rom an das Königsberg des 18ten Jahrhunderts zu wenden. Dies gilt, wenn ich recht sehe, auch für das Rom des 18ten Jahrhunderts; die Schriften des Philosophen an einer deutschen zudem protestantischen Universität sind hier weder registriert noch inhaltlich rezipiert worden. Es muß also eine andere Art von Interesse angenommen werden, um seine Aufmerksamkeit von Rom aus auf Kant in Königsberg zu richten.

2. Heute, zu Beginn des Jahres 2016, gilt unser gemeinsames Interesse - wie ich meine - letztlich den gedruckten Werken des Philosophen und näher der Frage, in welcher Weise einst vorhandene oder noch erhaltene Handschriften für die Interpretation seiner Werke nutzbar gemacht werden können. Ein solches entwicklungsgeschichtliches Interesse stand, wie Sie wissen, hinter dem bis dato unabgeschlossenen Projekt der vormaligen Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, ›Kant's gesammelte Schriften‹ in einer vollständigen Ausgabe der Öffentlichkeit verfügbar zu machen. Nun bin ich seit langem der Meinung, daß die primär der Genese verpflichtete Abteilung des Unternehmens erhebliche Schwächen aufweist, die zum Teil wenigstens nicht in der Sache begründet oder den Zeitläufen geschuldet sind.

Nimmt man unser gemeinsames Interesse näher in den Blick, so finde ich es schon arg verwunderlich, daß Fragestellungen - wie die eben formulierte - wesentlich methodische Komponenten enthalten, die in der internationalen Kant-Forschung bis dato nur äußerst spärlich diskutiert werden. Das ist - wenn ich recht verstanden habe - ja auch das treibende Motiv für unser gegenwärtiges Treffen. Soweit ich sehen kann, sind Fragen der ange deuteten Art nur von drei oder allenfalls vier Autoren, und das je nur kurz behandelt worden. Betonen will ich freilich auch, daß die Problematik

5 Anthropologie: Menschenkunde S. 200; Physische Geographie: Hesse p. 74.

6 Physische Geographie: Kaehler p. 256, 269; Messina p. 128.

als solche in der ernstzunehmenden, historisch ausgerichteten Kant-Forschung allenthalben präsent ist. Mein Blick zurück kann daher kurz genug sein, um die relevante Literatur vollständig anzuführen und mit knappen kritischen Wendungen zu begleiten.

1. Im Februar 1896 schlossen der junge Erich Adickes (1866-1928) und die damalige Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (im Folgenden kurz: Akademie) einen Vertrag zur Herausgabe des handschriftlichen Nachlasses von Kant (im Folgenden kurz: Nachlaß). Nur wenig später ließ Adickes im ersten Heft der neu gegründeten Zeitschrift ›Kant-Studien‹ eine programmatische Besprechung der vom Königsberger Bibliothekar Rudolf Reicke (1825-1905) in seiner ›Altpreußischen Monatsschrift‹ veranstalteten Edition von Handschriften Immanuel Kant's erscheinen. Die gut 30 Seiten einnehmende Arbeit

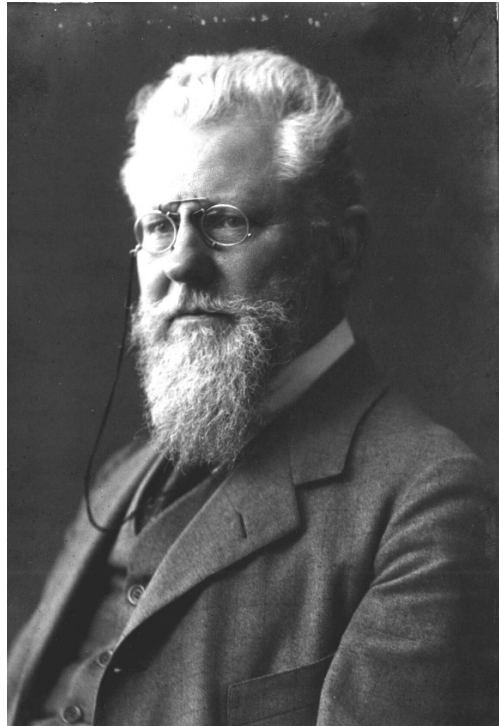


Bild 01

setzt ein mit grundsätzlichen Erwägungen über Zwecke, Absichten und Methoden der geplanten, auf Vollständigkeit zielenden Kant-Ausgabe der Berliner Akademie. Es folgt ein zugleich chronologisch und sachlich-philosophisch ausgerichteter Bericht über den Inhalt der von Reicke publizierten Texte. Bis heute vermittelt diese Arbeit von Adickes einen guten Einstieg zur Auseinandersetzung mit den Mitte des 19ten Jahrhunderts konstituierten Königsberger Konvoluten mit ›Losen Blättern‹.

Drei Anmerkungen:

a) Adickes hatte, wie er selbst angibt, zum Zeitpunkt der Abfassung seiner ›Besprechung‹ weder die von Reicke editierten Manuskripte noch die durchschossenen Exemplare von Lehrbüchern gesehen, die Kant dem äußeren Anschein nach für seine eigenen Lehrvorträge annotiert hatte. Obwohl ihm durch Publikationen von Benno Erdmann (1851-1919) auch andere Teile des Nachlasses bekannt waren, kann Adickes also zur Zeit der Abfassung seiner Besprechung mangels eigener Anschauung weder konkrete Vorstellungen von den zahlreichen Eigenschaften der überlieferten Unterlagen noch den Eigenarten des schreibenden Immanuel Kant entwickelt haben. Dem steht nicht entgegen, daß er eine ingeniose Formulierung fand, um - wie auch ich meine - eine charakteristische Eigenart des schreibenden Philosophen treffend zu umreißen (*Kant-Studien*, Bd. 1, 1896/97, S. 240): Wir »finden also, dass Kant sich den richtigen Ausdruck zu erschreiben sucht, dass er nicht erst alles im Kopfe fertig konzipiert, Inhalt wie Darstellung, sondern höchstens den Gedankengang im Voraus feststellt, dann aber das Einzelne mit der Feder in der Hand durchdenkt, die verschiedenen Möglichkeiten des Ausdrucks, welche sich bieten, fixierend, nicht nur den Gedanken vorstellend.« - Wir werden bald sehen, ob dies ganz stimmen kann.

b) Adickes und die vertragschließende Akademie waren sich einig darin, daß in der künftigen Edition der mit den verschiedenen Überlieferungsträgern gegebene, äußere Zusammenhang der Texte aufgelöst, ja zerstört (vgl. S. 234, 2. Absatz) werden müsse, um für die Erforschung der Entwicklungsgeschichte von »Kants Denken« (ebenda) fruchtbar gemacht werden zu können. - Mit einer solchen ›Auflösung‹ ist nicht nur eine der entscheidenden Leitlinien der Nachlaß-Abteilung der Akademie-Ausgabe festgeschrieben worden, sondern sie hat - wie ich meine - eine gravierende, die Benutzung des Nachlasses bis heute erschwerende Schwäche der vorliegende Bände XIV-XIX, XX und XXIII zur Folge.

Zu den sinnvollen, mit der Überlieferung übereinstimmenden Abtrennungen innerhalb der Nachlaß-Abteilung zähle ich Adickes' knappe Hinweise im Vorwort (1911) zu seinem ersten Band über die sogenannten »Vorarbeiten« (Ak, XIV: S. xxvi-xxviii). Für diese sollte der gegebene Zusammenhang nicht aufgelöst werden, denn es galt auf »Associations-

fäden« Rücksicht zu nehmen, »welche zwischen den einzelnen Aufzeichnungen eines losen Blattes hin und her spielen und unter keinen Umständen zerrissen werden dürfen.« Einzelstudien zu solchen Blättern oder gar Editionen hat der 1928 verstorbene Erich Adickes freilich nicht hinterlassen, sodaß dazu auch nichts weiter zu sagen ist - außer vielleicht -, daß hier der rechte Ort gewesen wäre, um im engeren Sinn ›Material‹ für werkgenetische Untersuchungen bereitzustellen.

c) Eine andere, beinahe ebenso gravierende Schwäche der Ausgabe als Ganzer sehe ich darin, daß eine weitere separierte Gruppe von Handschriften nicht zum Gegenstand der nötigen Voruntersuchungen für die Abtlg. III gemacht wurde, sondern ausschließlich den Herausgebern der ›Werke‹ in der ersten Abteilung zugewiesen war. Es sind dies diejenigen Manuskripte, die als ›Druckvorlage‹ oder ›Reinschrift‹ in die Kant-Literatur Eingang gefunden haben. Wo sollte in concreto die Grenze gezogen werden zu einer ›Vorarbeit‹ und vor allem, wer sollte die Grenze ziehen - anhand welcher Kriterien? Wie sollte mit etwaigen Abweichungen der so überlieferten Texte zum Druck verfahren werden?

Derartige Fragen sind - wie ich meine - nicht als relevant angesehen worden, weil in der Planungsphase der Kant-Ausgabe (vor 1900) nur zwei ›Druckvorlagen‹ bekannt waren, die zudem schon in vorliegenden Publikationen ›verwertet‹ worden waren, wie der damalige Sprachgebrauch lautete. Die Druckvorlagen des Entwurfs ›Zum ewigen Frieden‹ von 1795 und zum größten Teil der ›Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft‹ (1793) waren im Besitz von Rudolf Reicke. Emil Arnoldt (1828-1905) und Reicke selbst haben entsprechende Arbeiten veröffentlicht.⁷ Untrügliches Zeichen für eine Klassifikation als ›Druckvorlage‹ sind Vermerke einer

7 Rudolf Reicke, Lose Blätter, Konvolut F, Nr. 8; Emil Arnoldt ›Das Manuskript der ›Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft‹, in: AM Bd. 34 (1897), S. 370-408 [auch in: derselbe, GS, Bd. 6 (1909), S. 41-103]; S. 407: »Von den Manuskripten, nach denen Kant's Bücher und Abhandlungen gedruckt wurden, ist außer dem ebenfalls in Dr. Reicke's Besitz befindlichen ›Zum ewigen Frieden‹ das vorliegende vielleicht das einzige, das sich erhalten hat. Diese beiden aber gestatten als authentische Documente einen Schluß auf die Einrichtung und Beschaffenheit derjenigen, die Kant früherhin dem Verleger übergab, [...]«. - Wenig später sind noch zwei weitere Stücke hinzugekommen; vgl. Stark, 1993: 269, Nrn. 4 und 6.

Druckerei oder eines Censors. Aufgrund solcher Vermerke von Censoren wissen wir z. B., daß der Verleger Nicolovius die Religionsschrift in Jena und die Friedensschrift in Leipzig hat drucken lassen.⁸

2. Ich komme zur zweiten Arbeit. Im Sommer 1955 hat Gerhard Lehmann parallel zu Band XXIII - dem bis dato letzten der Abteilung III - eine Abhandlung über ›*Ein Reinschriftfragment zu Kants Abhandlung vom ewigen Frieden*‹ veröffentlicht. Das darin erstmals publizierte Weimarer Blatt ist - die wenigen kleinen Splitter aus dem späten Königsberger ›Konvolut L‹ und die Ergänzungen zum Briefwechsel (von Paul Menzer) nicht gerechnet - das einzige Stück, das auf Grundlage eines Kantischen Autographen in Band XXIII ediert worden ist.⁹ In der separat publizierten ›Abhandlung‹ dient das vierseitige Blatt des Goethe-Schiller Archivs sowohl als Anschauungsmaterial zur Darstellung typographischer Eigenarten der Handschriften-Editionen des Bearbeiters und ist zugleich Anlaß für grundsätzliche Erwägungen im Hinblick auf Kant's eigene Vorgehensweise bei der Abfassung seiner Werke. Die Ausführungen (S. 8-13) sind en detail zwar auf diejenige Schrift beschränkt, der das ›Reinschriftfragment‹ als ›Vorarbeit‹ zugeordnet ist, jedoch fließen implizit und explizit Erwägungen ein, die auf eine Generalisierung anhand der beobachteten Eigenarten des Autographen hinauslaufen. Mit anderen Worten: Es scheint sich auch um eine Musterstudie handeln zu sollen, die in concreto zeigt, wie der Autor Kant im Allgemeinen seine Publikationen vorbereitet hat.¹⁰

Dazu einige kritische Anmerkungen: Auch wenn man nicht danach fragt, ob oder in welchem Grad beide Ziele erreicht worden sind, so stellt sich die grundsätzliche Frage: Welchem Zweck soll diese Doppelstrategie dienen? Die Antwort liegt, auf der Hand: Die Art des Abdrucks soll mit einem am Autographen erhobenen Befund, sc. seiner Beschreibung - rechtfertigt werden. Es soll eine Koppelung zwischen der Art des Abdrucks und

8 Siehe die Hinweise der einzelnen Herausgeber in den relevanten Bänden der AA und weiter unten Anm. 39.

9 AA 23: 514.03. Absatz: »Außer diesen [...] einige Manuskripte Kants und vom Bearbeiter hergestellte Abschriften [...].«

10 So auch Malter, 1986: 335.

Die farblichen Markierungen sind von mir zur Verdeutlichung angebracht. Ohne auf sämtliche Details eingehen zu wollen, ist klar zu erkennen, daß auf dieser Seite ein (wenigstens) dreifacher Gang des Schreibers festgehalten ist.

1. Phase: Eine dreizeilige Überschrift ist oben auf der Seite in einem frei gelassenen Rand von ca. 6 cm Höhe plaziert. Es folgen 45 gleichmäßig mit schwarzer Tinte geschriebene Textzeilen in Langschrift; d. h. die Buchstaben der Worte sind stets vollständig vorhanden; Siglen oder Kürzel werden nicht benutzt. Etwa mitten auf der Seite ist ein Absatz durch Einrückung des ersten Wortes deutlich markiert. (Blauer Winkel links) - Unten und am äußeren, rechts liegenden Rand bleiben ca. 5 cm frei.

2. Phase: Der gesamte Text wird mittels Streichungen oder Ergänzungen interlinear und marginal geändert. Die Zuordnung der auf den Rand geschriebenen Ergänzungen geschieht - bei zwei Ausnahmen - mittels kurzer paarig angebrachter, senkrechter Striche. - Diese Veränderungen sind insgesamt stilistischer Natur. Der Gedankengang soll anscheinend nur präziser gefaßt werden.

Ausnahme sind zwei mit Winkelhaken eingeleitete marginale Ergänzungen. Beide Haken haben je ein Gegenstück im Text. Die obere dieser Marginalnotizen fehlt im Editionstext des Bandes XXIII: 183; sie lautet: »d. i. läugnen daß es überhaupt Moral gebe«. Sie hätte dort in der dritten Zeile nach »Mittel zu wählen« eingefügt werden müssen zum Ersatz der durchgestrichenen Worte: »welche {subjective} Grundsätze aber jederzeit bedingt mithin {...} nicht moralisch sind«. ¹¹ Die untere dieser Marginalien ist ebenso wie der Haupttext, dem sie zugeordnet ist, quer zur Schreibrichtung senkrecht durchstrichen.

3. Phase: Die untere Hälfte des Textes (der zweite Absatz) wird mittels mehrerer solcher, von oben nach unten geführten Strichen vollständig verworfen. Wohl in Folge dessen wird der verfügbare Leerraum im Auslauf der letzten Zeile des oberen Absatzes und des frei gelassenen Randes zur Fortführung des Textes benutzt. Ein doppelt ausgeführtes Kustoden-

11 Wie zudem der veröffentlichte Text (nach AA 8: 370.15f.) belegt.

zeichen sichert den Zusammenhang dieser zweigeteilten Ergänzung. Der konstituierte Text ist endgültig; denn er stimmt überein mit der Druckfassung der ersten Auflage von 1795.¹²

Bei dieser Lage darf - nach einem vergleichenden Blick in die publizierte Fassung des ›Anhangs‹ zur Friedensschrift - eine vierte (anhand des Autographen nicht sichtbare) Phase angenommen werden: Die überwiegend von einem Amanuensis angefertigte Abschrift nämlich, die zugleich als Druckvorlage gedient hat.¹³ - Dazu später.

*Bild 03 / Bild 04 / Bild 05:
von unten nach oben gezählt.
Nr. 5 ist die Rückseite von Nr. 4. ►*

12 AA 8: 370.05-32. - Der bis Zeile 35 nachfolgende, zum nächsten Absatz überleitende Satz »Was man aber [...] genug vor.« fehlt auf dem Weimarer Blatt.

13 Vgl. die knappen Angaben AA 8: 507 im zweiten Absatz.

ANMERKUNGEN ZU EINIGEN HANDSCHRIFTEN

Handwritten text on a page, likely a manuscript or notebook. The text is written in a cursive script and is organized into several columns. There are some markings and numbers at the bottom of the page, including "14. 2. 1848" and "8. 10. 1848".

Handwritten text on a page, likely a manuscript or notebook. The text is written in a cursive script and is organized into several columns. There are some markings and numbers at the bottom of the page, including "14. 2. 1848" and "8. 10. 1848".

Handwritten text on a page, likely a manuscript or notebook. The text is written in a cursive script and is organized into several columns. There are some markings and numbers at the bottom of the page, including "14. 2. 1848" and "8. 10. 1848".

Die drei übrigen Seiten bezeugen ebenfalls einen dreiphasigen Schreibprozeß. Ich möchte mich zunächst nur auf die beiden lang durchstrichenen Passagen auf den Innenseiten (Bild 03/ 04) beschränken. S. 2 zeigt eine - von mir zusätzlich durch blaue Winkel hervor- gehobene - Gliederung in vier Absätze. Der dritte Absatz von oben ist ebenso längs durchstrichen wie der erste Absatz oben auf der rechts liegenden 3. Seite. Liest man den Text der gestrichenen Passage (S. 3 / 4), so wird klar, daß diese ein auch grammatisch verknüpftes Textstück darstellt, das als Ganzes verworfen wird. Im Vergleich zwischen dem stehengebliebenen Text der Seiten 2 und 3 einerseits und der publizierten Fassung andererseits, zeigt sich, daß der letzte Absatz auf der Seite 2 die durch die Längsstreichung getilgte Passage ersetzt hat. D. h., daß der Raum unten auf der Seite 2, mit den Worten »Freylich wenn es keine Freyheit [...bis..] sich zuträglich findet.«¹⁴ zunächst frei gelassen worden sein muß; was auch am engeren Zeilenfall bemerklich ist. Ganz ähnlich sind die Verhältnisse auf der rechts liegenden S. 3: Unten ist rund ein Viertel der Seite zunächst freigelassen. Die dort zu lesende »Stern-Anmerkung« findet sich ebenfalls in der Druckfassung; diese Anmerkung (Note) ist also keine deutlich spätere Zutat. - Auch die letzte Seite des einmal gefalteten Blattes zeigt zwei senkrecht gestrichene Passagen. Die obere steht auf dem Rand und ist durch keinerlei Zeichen mit dem Text verbunden.¹⁵ Die untere befindet sich in der Textzone der Seite; die Streichung steht in unmittelbarem Zusammenhang mit einer kurz zuvor interlinear einsetzenden Veränderung, die bis an den äußersten Papierrand geführt wird. Die letzten Worte lauten: »auf welchem Wege sie auch erworben seyn mag.« Rechts daneben findet sich ein weiteres Sternchen (*) als Marke zur Plazierung einer »echten Anmerkung im Text«. Ebendasselbe zeigt die publizierte Fassung (Ak, VIII: 375,21).

14 Ebenso AA 8: 372.01-12.

15 Die vierte Seite enthält eine weitere, nicht gestrichene Marginalie, die ebenfalls ohne verbindende Zeichen zum Text ist. Thematisch gesehen handeln diese sechs Zeilen von einer möglichen »Realisierung« der »Idee des ewigen Friedens«. Dank elektronischer Hilfsmittel (Word- Cruncher) steht rasch fest, daß eine solche Rede-weise in den Publikationen seit der »*Kritik der reinen Vernunft*« von 1781 von Kant gebraucht wird, nicht jedoch in der Schrift »*Zum ewigen Frieden*« oder dem thematisch denkbaren zweiten Abschnitt des »*Streits der Fakultäten*«.

Unterhalb davon ist ein zweites, zur Anmerkung gehöriges, Sternchen zu sehen; rechts von diesem ein nicht ganz sicher zu lesendes, abgekürztes Wort mit ›lateinischen‹ Buchstaben. Ich lese »vid.« also

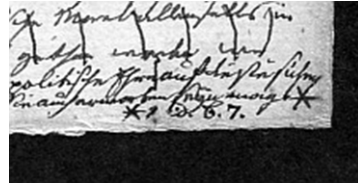


Bild 06: Ausschnitt von Nr. 5

»vide« - Der Editor hat »verte« angenommen,¹⁶ was freilich gar keinen Sinn hat. Schließlich wird - offenbar vom Schreiber selbst - mit »b. 7.« auf einen - nicht bekannt gewordenen - Bogen mit der Nr. 7 verweisen.

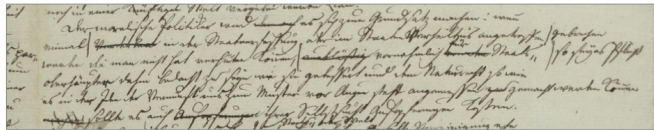
Dieser 7 entspricht eine, oben rechts auf der ersten Seite stehende, 6. Kant hat also die eigenhändig beschriebenen Bogen dieser ›Reinschrift‹ während des Schreibprozesses selbst nummeriert.

So - nämlich **genetisch** gesehen - kann die Präsentation des Blattes im Rahmen der Ak nicht als zufriedenstellend angesehen werden. Selbst wenn man als Benutzer des Bandes den ›philologischen Apparat‹ der Druckseiten aufmerksam mitliest, bleibt der eben frei-

(1) Beispiel // Ak, VIII: 372,13-19 // XXIII: 187,26 - 188,04 // Weimar p. 3 oben

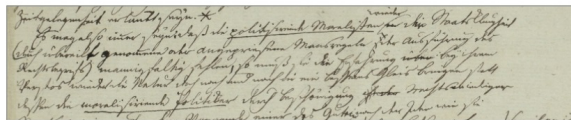
Bild_08

Der moralische Politiker wird **[demnach]** es sich zum Grundsatz machen; wenn einmal **[Verderben]** (Gebrechen) in der Staatsverfassung oder im StaatenVerhältnis angetroffen werden die man nicht hat verhüten können, **[unabhängig]** (so sey es Pflicht) vernehmlich **[vor-die]** (für) Staatsoberhäupter dahin bedacht zu seyn wie sie <->**sobald wie möglich**> gebessert und dem Naturrecht so wie es in der Idee der Vernunft uns zum Muster vor Augen steht angemessen **[zu-machen]** (gemacht werden können) sollte es auch **[Aufopferungen]** ihrer Selbstsucht Aufopferungen kosten.



(2) Beispiel // Ak, VIII: 373,07-12 // XXIII: 189,07-10 // Weimar p. 3 unten

Es mag also immer seyn: daß die <politisierende →despotisierende (in der Ausübung fehlende)> **Moralisten** (in-der) (wieder die) Staatsklugheit (durch übereilt genommene oder angepreisene Maasregeln f) der Ausführung des Rechtsbegriffs) mannigfaltig <fehlen →verstoßen>, so muß sie die Erfahrung **[über]** bey ihrem Verstor wieder die Natur doch nach und nach in ein besseres Gleis bringen statt dessen die **moralisierende Politiker**



Legende

- [abnede]: In Schreibrichtung durchstrichen
- {vwxzyz}: interlinear oder marginal mittels Kustodenzeichen ergänzt
- <ghijk →klmnop> Handschrift →gedruckte Fassung

Bild 07

16 Ebenso Lehmann, 1955: 8 in der Mitte.

gelegte funktionelle Zusammenhang zwischen ›senkrechter Streichung‹ und ›Ersetzung‹ verborgen. Damit soll nicht gesagt werden, daß der 1987 verstorbene Herausgeber Gerhard Lehmann das Phänomen dieses Zusammenhangs nicht bemerkt hat,¹⁷ sondern nur, daß die »Methode der Textpräsentation« in Bd. XXIII einem am Autographen erhobenen Befund nicht angemessen ist. Zudem fehlt jede irgend präzise Information darüber, in welchem Verhältnis der nicht verworfene Text zur gedruckten Fassung im ›Anhang I‹ der Friedensschrift steht. - Vielleicht erschienen die Differenzen en detail zu geringfügig oder unbedeutend. Außerdem hätte das Weimarer Stück wegen seiner sehr engen Beziehung zum Erstdruck des ›Ewigen Friedens‹ in der ersten Abteilung der Kant-Ausgabe berücksichtigt werden müssen, wie dies ja auch mit dem Königsberger Blatt ›F 8‹ geschehen ist.¹⁸ - Zur Verdeutlichung habe ich in einer Gegenüberstellung (Bild 07) zwei kurze Passagen verglichen, um auf signifikante Differenzen zwischen der Druckfassung und der Weimarer ›Reinschrift‹ aufmerksam zu machen. Die blau markierten Worte belegen, daß Kant sich nicht gescheut hat, bis ganz zum Schluß stilistische Änderungen vorzunehmen.

- »Ganz zum Schluß«? - Die Bedeutung dieser Redeweise ist - wie ich meine - klar und deutlich bestimmbar. Denn sämtliche, von Kant nach 1775 publizierte Schriften sind - bei Ausnahme von drei kurzen Mitteilungen in

17 Vgl. Lehmann, 1955: 11-13.

18 Vgl. AA 7: 507. Die Tatsache, daß dies nicht geschehen ist, belegt die eingangs diagnostizierte Unbestimmtheit im Hinblick auf den Umgang mit denjenigen Manuskripten, die nicht in den ›Zuständigkeitsbereich‹ der Abtlg. III, d. h. von Erich Adickes fielen. - Mitte der 1980er Jahre ist ein weiteres Stück der Reinschrift in Hamburg im ›Nachlaß Perthes‹ ermittelt worden: Baum; Bayerer; Malter: Ein neu aufgefundenes Reinschriftfragment Kants mit den Anfangstexten seines Entwurfs ›Zum ewigen Frieden‹, in: *Kant-Studien*, Bd. 77 (1986), S. 316-337. Schließlich auch: Bayerer: Das Königsberger Schlußblatt des Entwurfs ›Zum Ewigen Frieden‹. Ein verschollenes Reinschriftfragment Kants, aus einem Faksimile mitgeteilt und im Zusammenhange mit der Friedensschrift und den bekannten Reinschriftfragmenten erläutert, in: *Kant-Studien*, Bd. 79 (1988), S. 293-317. Vgl. die Übersicht in: H. F. Klemme (Hg), 1992: LIX-LXI. Auch das ebenda S. LXI unter »d)« genannte Teilstück ist inzwischen (2016) in den USA aufgefunden worden; es ist in den *Kant-Studien* veröffentlicht worden: Schröder, 2019: 189-210.

Königsberger Periodica¹⁹ - nicht in Königsberg gedruckt worden. Es gibt keinerlei Hinweise für die bis heute verbreitete Annahme, daß Kant in irgendeiner Weise selbst kontrollierend in den externen Herstellungsprozeß seiner Publikationen einbezogen war oder gar in einen solchen eingegriffen hat. Vielmehr sprechen sämtliche irgend greifbare Indizien dafür, daß Kant sein ›konkretes Autorgeschäft‹ mit der kritischen Lektüre oder der bloßen Durchsicht einer von seinem Amanuensis angefertigten Druckvorlage für den Erstdruck²⁰ einer Schrift abgeschlossen hat.

In Prag (Stadtarchiv / Archiv Hlavního Města Prahy) ist glücklicherweise - den vielfältigen Verwüstungen und Zerstörungen des Zweiten Weltkrieges zum Trotz - bis heute²¹ ein Manuskript erhalten, das eben diese abschließende Phase des Kantischen Autorgeschäfts repräsentiert. Die primär schreibende Hand - der Amanuensis²² - ist bis dato nicht identifiziert, die korrigierenden und ergänzenden Eingriffe sind von Kant's eigener Hand. Bekanntlich ist dieser erste Abschnitt der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793) zuvor im Aprilheft des Jahres 1792 der *Berlinischen Monatsschrift* veröffentlicht worden. Anschließend hat Kant sich diese Blätter nach Königsberg zurückschicken lassen. Da-

19 - *Königsbergische gelehrte und politische Zeitungen* (Königsberg: Kanter), 4. Februar 1782: - Anzeige des Lambertschen Briefwechsels; 18. April 1782: Nachricht an Ärzte. - *Raisonnirendes Bücherverzeichniß* (Königsberg: Hartung), April 1783: Recension von Schulz' Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre.

20 Auf die anschließende Frage: In welcher Weise hat Kant an zweiten (und weiteren) Auflagen seiner Schriften mitgewirkt? - gehe ich hier nicht ein; dazu: Ernst-Otto Onnasch: Ein bislang übersehener Brief Immanuel Kants an Friedrich Nicolovius vom 7. Februar 1800, in: *Kant-Studien*, 106 (2015), S. 507-517.

21 Auf Vermittlung von Francesca Fantasia und Carmelo Alessio Meli hat das Archiv dankenswerter Weise den Teilnehmern der Tagung eine elektronische Kopie des Stückes (jetzige Signatur: 7965) übermittelt; darauf fußen die folgenden Beobachtungen und Reproduktionen.

22 Dazu Stark 2016: Es darf angenommen werden, daß Johann Heinrich Immanuel Lehmann der Schreiber ist. Leider stehen die Originale der Briefe, die Amanuensis-Lehmann nach seinem Weggang aus Königsberg (Juli 1798) an Kant geschrieben hat, nicht für einen nötigen Vergleich zur Verfügung; denn sie befanden sich im ›Konvolut N‹ des Kant-Nachlasses in der Königsberger Staats- und Universitätsbibliothek.

rin ist auch der Grund zu suchen, weshalb die Handschrift in der Mitte des 19ten Jahrhunderts von einem Privatmann namens ›Joseph Singer‹ erworben und anschließend in Prag bewahrt worden ist.²³ Tatsächlich hat wenige Jahre später die Akademie-Ausgabe das Manuskript in Bd. VII (1907 / ²1914) benutzt, jedoch nicht in der Absicht, die mit dem heutigen Vortrag verfolgt wird; nämlich einer eigenständigen Würdigung, d. h. Untersuchung, einer handschriftlichen Quelle als solcher! Der Herausgeber Georg Wobbermin (1869-1943) hat mit der - für die gesamte Abteilung²⁴ einheitlichen - Sigle ›H‹ unter ›Lesarten‹ (Ak, VI: 506-508) den Text begründen wollen und sollen. Seinen Angaben zu Folge ist darüber hinaus zu schließen, daß für die erste Auflage der Gesamtschrift (1793) das ›Erste Stück‹ nach einem Exemplar der *Berlinischen Monatsschrift* (Bd. 19, April 1792, S. 323-385) gesetzt worden ist. Mutatis mutandis ist - diesem Vorgehen folgend - für die zweite Auflage des Gesamtwerks (1794) anzunehmen, daß dem Setzer ein Exemplar der ersten Auflage vorgelegen hat. Anders ist nicht zu erklären, daß Wobbermin auf der Grundlage des Prager Manuskriptes eine bis dahin in sämtlichen Drucken des Gesamtwerks, nicht jedoch in der *Berlinischen Monatsschrift*, ausgefallene Formulierung in der Schlußpassage des ›Ersten Stücks‹ hat aufnehmen können (Ak, VI: 046,11-12): »mithin bloß aus Pflicht«.²⁵

Auch eine von Rudolf Malter (1937-1994) für den Reclam-Verlag (1974) hergestellte Edition darf in der hier intendierten Weise nicht als zulänglich

23 Horčíčka, 1902: 58: »Geschenk des Fabrikanten Joseph Singer, der sie im Jahr 1865 dem Verein übergab.« - Der Königsberger Privatgelehrte Arthur Warda hat in der *Altpreußischen Monatsschrift* (AM) 1903 mit einer kurzen Kritik auf diese Veröffentlichung hingewiesen. Sein Beitrag endet (S. 316): »Was nützt das Vorhandensein wertvoller Handschriften und die Kenntnis von ihrer Existenz, wenn ihre Verwertung für die Allgemeinheit nicht erfolgen kann. Indessen bleibt nun hier der Trost, daß die Benutzung des Manuskripts für die Kant-Ausgabe der Berliner Akademie gesichert ist.« - Für die Überlieferung vgl. Louzil 1964.

24 AA 1: 511.

25 Der betreffende Satz steht im Prager Ms, p. 27,12. Wobbermin (AA 6: 507 unten): »Da die Auslassung als Versehen des Setzers leicht erklärlich, eine absichtliche Tilgung Kants dagegen kaum anzunehmen ist - handelt es sich doch um den wichtigsten Grundsatz seiner Moralphilosophie - so habe ich die in A ausgefallenen Worte

angesehen werden. Malter hat anhand photographischer Reproduktionen nur einen knappen ›Anhang‹ begeben können (S. 279f.), worin die eigene Ausgabe der *Religionsschrift* auf das Prager ›Stück‹ projiziert und Lesarten oder andere Eigenschaften des Ms verzeichnet sind.²⁶ - Ein in beide Richtungen geführter Vergleich zwischen Manuskript (Druckvorlage) und Erstdruck fehlt also bis heute. Vor gut 100 Jahren hat eine solche Aufgabe schon deswegen nicht zu den Pflichten eines Herausgebers im Rahmen der Akademie-Ausgabe gehören können, weil diese für die Abteilung I eine Standardisierung von Rechtschreibung und Zeichensetzung vorgeschrieben hat.

Ich greife nun einige Stellen dieser Druckvorlage zum ersten Abschnitt der 1793 im Königsberger Verlag von Friedrich Nicolovius erschienenen *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* heraus und beschränke mich auf die S. 323-334 der *Berlinischen Monatsschrift*, d. h. die Seiten 1-4 der Prager Handschrift mit der einleitenden Passage der Abhandlung.

Vorweg jedoch einige generelle Beobachtungen: Unter der Überschrift steht oben rechts die ›Inventarnummer‹ des unten rechts durch einen ovalen, blauen Stempel kenntlich gemachten Besitzers: »VEREIN FÜR / GESCHICHTE d. DEUTSCHEN / IN BÖHMEN«. Rechts oben auf dem Rand findet sich der schräg durchstrichene Vermerk: »Imprim. Hillmer«. Oberhalb davon beginnen je mit »1« zwei Zählungen:

- (1) Die mit Blei- oder Kopierstift ausgeführte erstreckt sich auf sämtliche Seiten der Handschrift; sie dürfte auf den genannten ›Verein‹ zurückgehen.
- (2) Mit brauner Tinte, die in der Zeit der Abfassung des Textes angebracht

wieder in den Text gesetzt.« NB: Wobbermin argumentiert teils mit Blick auf die Herstellung (›Versehen des Setzers« sc. der ersten Auflage des Gesamtwerks) und teils aus der Warte eines Kenners der Kantischen Philosophie. Die Tatsache, daß in der zweiten Auflage (1794) der Schrift die Worte ebenfalls nicht enthalten sind, zeigt an, daß Kant in deren Herstellung nicht einbezogen war; schließlich waren ihm zu der Zeit die heute in Prag bewahrte Handschrift und ein Exemplar der *Berlinischen Monatsschrift* in Königsberg verfügbar. Kurz: Für den Druck der Buchfassungen von 1793 und 1794 hat die Prager Handschrift keine Rolle gespielt.

26 Die Ausgabe basiert auf der zweiten Auflage von 1794; Kant; Malter (Hg) 1974, S. 276: »Der Text der 2. Auflage wurde durchgehend mit dem Text der Handschrift (zum 1. Stück) der *Berlinischen Monatsschrift*, der ersten Auflage und der Akademie-Ausgabe verglichen; [...].«

worden sein muß, werden hingegen ›Bogen‹ bezeichnet. Es sind insgesamt sechs Bogen und zwei einzelne, von Kant zu guter Letzt selbst hinzugefügte, Blätter. Das zweite ist als ›Bogen‹ gezählt. Wie die folgende Übersicht zeigt.

Seite (p.)	Bogen	Anmerkungen
1	1	p. 1: Stempel ›Verein‹ p. 4: Stempel ›Praha‹
5	2	p. 5: Stempel ›Verein‹ p. 8: Stempel ›Praha‹
9	3	p. 9: Stempel ›Verein‹ p. 12: Stempel ›Praha‹
13	--	p. 13: Stempel ›Verein / p. 14: ohne Text / Stempel ›Praha‹. p. 13/14: einzelnes Blatt, ausschließlich von Kant's Hand; p. 13 oben rechts die redaktionelle Anweisung: »Beylage zu Bogen 3 Seite 4 einzurücken«
15	4	p. 9: Stempel ›Verein‹ p. 18: Stempel ›Praha‹
19	5	p. 19: Stempel ›Verein‹ p. 22: Stempel ›Praha‹
23	6	p. 23: Stempel ›Verein‹ p. 24: Stempel ›Praha‹ p. 25: Unten rechts: »Bb. 369«. D. h. S. 369 der <i>Monatsschrift</i> mit der Bogenbezeichnung »Bb«. p. 26: Stempel ›Verein‹ / Stempel ›Praha‹
27	7	p. 27: Stempel ›Verein‹ p. 30: Stempel ›Praha‹
31	8	p. 31/32: einzelnes Blatt, ausschließlich Kant's Hand. p. 32: Stempel ›Verein‹ / Stempel ›Praha‹. Ende des Ms

Im Text und auf den stets außenliegenden Rändern sind durchgehend Paare winkelförmiger Markierungen zu sehen, die den Seitenumbrüchen in der *Berlinischen Monatsschrift* entsprechen; es kann also gar kein Zweifel sein, daß es sich bei der Prager Handschrift um die zugrundeliegende Druckvorlage handelt.²⁷

27 Ebenso Wobbermin, AA 6: 500.

Schon eine flüchtige Ansicht der ersten vier Seiten zeigt, daß Kant die ihm vorliegende Abschrift meist nur mittels kurzer Marginalien präzisiert hat. Das Vorgehen ähnelt also der zweiten, oben beschriebenen, Phase der Überarbeitung der eigenen ›Reinschrift‹. Mehr noch: Die Anmerkung (Note), die in Ak, VI: 024-025 zu lesen ist,²⁸ ist vollständig von seiner Hand,²⁹ also nachträglich angefügt. Auch sind S. 2 unten und S. 3 oben insgesamt sieben Zeilen in Schreibrichtung durchstrichen; sie lauten:

»Hier sind nun zwei einander gesetzte Behauptungen: Der Mensch ist von Natur moralisch gut, und er ist von Natur moralisch böse. Also sagen die beiden Sätze eigentlich nur so viel, als, einerseits: der Mensch (in seiner species betrachtet) enthält einen allgemeinen Grund in sich seine freye Willkühr dem moralischen Gesetze zu unterwerfen. - Andererseits enthält er in sich einen Grund des entgegengesetzten Gebrauchs derselben.«

Jetzt müßte ich die gewählte beschränkte Perspektive einer formalen Analyse von Handschriften verlassen, um der Frage nachzugehen, warum hat Kant diese Aussagen gestrichen? Denn, daß die Streichungen nicht vom Amanuensis herrühren, ergibt sich aus dem inneren Zusammenhang dieser kurzen Passagen und der Farbe der tilgenden Tinte.

Es dürfte somit klar geworden sein, daß der generellen Frage: Was ist von den in einer ›Reinschrift‹ oder ›Druckvorlage‹ gestrichenen, also letztlich verworfenen, Passagen zu halten? - hier nicht genauer nachgegangen werden kann. Nur soviel: Sie müssen gegenüber der publizierten Fassung einen stilistischen oder inhaltlichen Defekt aufweisen. Sie sind also für den Nachvollzug der ›gedanklichen Bewegung‹ der Autors Immanuel Kant von Belang. Und umgekehrt sind die nicht gestrichenen, bis zur Publikation mitgeführten Passagen eine wichtige Instanz für die kritische Edition einer Druckschrift.

3. Nun sind nach 1945 glücklicherweise weitere, der Kant-Forschung zuvor unbekanntes ›Reinschriften‹ von Kant's Hand zu Tage getreten. Wenn ich recht sehe, dann sind diese sämtlich in den *Kant-Studien* publi-

28 *Berlinische Monatsschrift*, S. 332-333.

29 Eine autographe Überlieferung setzt eine sehr hohe Hürde gegen anders gerichtete Textemendationen für einen Herausgeber von Druckschriften.

ziert worden: Teils von Gerhard Lehmann (1959/60), teils von Wolfgang G. Bayerer (1986: in Verbindung mit Günter Baum und Rudolf Malter / 1988) und zuletzt von Yvonne Unna (2012), die eine seit 1992 vorliegende Transkription von Bayerer übernommen hat. Diese Arbeiten zeugen sämtlich von einem großen Bemühen um eine sorgfältige und detailgetreue Wiedergabe des Textbestandes; genetisch ausgerichtete Überlegungen fehlen jedoch.

Es ist nicht zuletzt den technischen Fortschritten der letzten Jahre zu verdanken, daß solche ›Editionen‹ stets von technischen Reproduktionen des Autographen begleitet sind, sodaß der Leser sich selbst ein Urteil über verschiedene Phasen der Anfertigung des Manuskriptes durch den Verfasser Immanuel Kant bilden kann. So sind denn auch meine ersten Beobachtungen und Überlegungen zu Verfahrensweisen einer Präsentation Kantischer Handschriften auf dieser Grundlage entstanden. Einige Hinweise von Rudolf Malter ausgenommen,³⁰ sind in den genannten Arbeiten keine ähnlich konkreten Skizzen über den Schreib- und Arbeitsprozeß des Autors Immanuel Kant enthalten, wie die soeben primär anhand des Weimarer Autographen vorgetragene, die freilich im Grundsatz bereits in meiner Skizze zum ›Krakauer Fragment‹ (2002/2010) enthalten ist.

Malter spricht (S. 335) von »drei Hauptstufen der Textentstehung« und bezeichnet das ihm vorliegende Teilstück, den ersten Bogen der ›Reinschrift‹ für ›*Zum ewigen Frieden*‹ als die »wohl wichtigste der drei Stufen«. Obwohl er um die nach 1945 in Königsberg verschollene Druckvorlage weiß, nimmt er - wohl versehentlich - als dritte Stufe, von Kant selbst »korrigierte[n] Fahnen« an, die es sicher gar nicht gegeben hat. Mir scheint zudem die angenommene Anzahl von drei Stufen deutlich zu klein; denn allein im Weimarer Stück (Nr. 6) sind drei Phasen zu trennen. Ich meine, daß schon für die in dieser ›Reinschrift‹ enthaltene erste Phase deutlich mehr Schritte anzusetzen sind, um von zu den ebenda genannten ›Vorarbeiten‹ auf den verschollenen Königsberger Blättern F 13 und F 20 bis dorthin gelangen zu können. - Wie dem auch sei, bei einer Benutzung solcher oder gar noch weiter ›entfernteren‹ Vorarbeiten

30 Baum; Bayerer; Malter, 1986: 333-337.

muß mit essentiellen Änderungen der Kantischen Argumentation und der verwendeten Begrifflichkeit gerechnet werden.

4. Damit bin ich in meiner chronologischen Rückschau bei mir selbst angekommen. Ich möchte hier nichts wiederholen oder alten Wein in neue Schläuche gießen, also optisch mit den inzwischen vorhandenen Mitteln einer Computer gestützten Präsentation aufhübschen. Drei wesentliche Arbeiten setze ich in groben Zügen als bekannt voraus:

(a) Eine 1988 veröffentlichte Skizze zu ›*Kant's Mitwirkung an der Drucklegung einer Schriften*‹.

(b) Die 2003 in polnischer Sprache publizierte *Historische Erläuterung zum ›Krakauer Entwurf‹*; eine deutschsprachige Fassung kann seit Oktober 2011 via Internet heruntergeladen werden. Text und zugehörige Schwarzweiß-Photographien zeigen ebenso wie die heutigen Ausführungen zum Weimarer Blatt, welchen Anforderungen die postulierte ›genetische Analyse‹ einer Handschrift genügen sollte.

(c) Eine kurze, in der Akademie-Ausgabe nicht vorhandene Typisierung des gesamten überlieferten Handschriftlichen Nachlasses, die 2014 in der Neuedition des Handbuches von Ueberweg-Heinze herausgekommen ist. Der Witz einer solchen Typisierung besteht darin, daß sie von keinerlei ›inhaltlichen‹ Annahmen oder gar spekulativen Konstruktionen Gebrauch macht. Es werden fünf Typen oder Gruppen (A bis E) unterschieden. Die hier und heute relevante Gruppe habe ich mit ›B‹ bezeichnet; darin werden zwei Klassen unterschieden; in der dort (a) genannten Teilmenge sind alle diejenigen Manuskripte zusammengefaßt, die gemäß Akademie-Ausgabe als ›Vorarbeiten‹ anzusehen sind.

Wir - sc. die Kant-Forschung - verfügen noch nicht über das nötige Knowhow für einen sachgerechten, d. h. der historischen Quelle angemessenen, interpretativen Umgang mit den Texten der ›Vorarbeiten‹. Es kann dies jedoch erworben werden. Ein intensives Studium der als Ms oder Reproduktion vorhandenen ›Reinschriften‹ und ›Druckvorlagen‹, insbesondere der darin enthaltenen verworfenen oder nicht zugeordneten, sozusagen überschüssigen, Passagen gibt dazu Hoffnung; denn dies Blät-

ter stehen der ›letzten‹ Fassung hinreichend nahe, um direkt auf den ›Text‹ bezogene werkgenetische Untersuchungen durchführen zu können.

Adickes' ingeniöse Charakterisierung von Kant als einem ›mit der Feder in der Hand‹ denken-schreibenden Philosophen ist mit den in ›Reinschriften‹ und ›Druckvorlagen‹³¹ zu beobachtenden Abläufen nicht ganz kompatibel. Unterschätzt ist vor allem der Schreibprozeß als solcher. Er ist deutlich umfangreicher und intensiver anzusetzen, als Adickes 1896 wohl angenommen hat. Auch die ›Idee‹ eines Werkes oder Eckpunkte der Argumentation können während der Abfassung teils drastisch umgewandelt werden. Es handelt sich nicht bloß um ein Ringen um die rechte Formulierung vorab notierter Gedanken oder leitender Ideen.

Ich schlage also vor, eine ganz bestimmte Gruppe von Manuskripten zum Gegenstand eines umgreifenden Forschungs- und Editionsprojektes zu machen. Solche Manuskripte sind in hinreichender Anzahl und genügendem Umfang vorhanden für vier - sämtlich im Verlag von Nicolovius herausgebrachte - Schriften der 1790er Jahre: (1) ›*Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*‹³² / (2) ›*Zum ewigen Frieden*‹ / (3) ›*Der Streit der Fakultäten*‹³³ / (4) ›*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*‹.³⁴ Hinzuzunehmen wäre (5) die sogenannte ›Erste Einleitung zur Kritik der

31 Zur Redeweise für die Zeit der auswärtigen Drucke:

Druckvorlage: Ms eines Amanuensis mit Änderungen von Kant's Hand; Vermerke von Zensor oder Druckerei; folio, d. h. ein einmal zu vier Seiten gefaltetes ›Blatt‹ als primäre Basis.

Reinschrift: Vollständig eigenhändig in Langschrift, mit Verweisungszeichen (Kustoden; Zähler) zu anderen Blättern und wörtlichen Übereinstimmungen mit einer Druckschrift; folio.

Vorarbeit: Eigenhändig in Lang- oder Konzeptschrift: Keine wörtliche Übernahme von mehreren zusammenhängenden Zeilen in eine Druckschrift; verschiedene Formate.

32 Vorhanden ist die ›Druckvorlage‹ zum ›Ersten Abschnitt‹ in der Fassung der *Berlinischen Monatsschrift*.

33 Vorhanden sind ›Reinschriften‹ nur zu den deutlich jüngeren Abschnitten II und III der Gesamtschrift: Brandt 1987.

34 Die jüngste Beschreibung: Brandt, 1999: 20-31.

Urteilkraft, die seit rund 50 Jahren auch als Faksimile-Ausgabe verfügbar ist. Die Edition von Norbert Hinske und anderen hat zahlreiche Fehler und Schwächen des Drucks in Band XX (1942) der Ak offengelegt. Der mögliche Ertrag eines solchen Forschungsprojektes läßt sich, ausdehnen auf zwei weitere ›Nachlaß-Schriften‹, die - von Friedrich Theodor Rink herausgegeben - nur im gedruckter Form als Editionen von Friedrich Theodor Rink überliefert sind: die ›Pädagogik‹ von 1803 und die ›Preis-schrift über die Fortschritte der Metaphysik‹ (1804). Ziele eines derartigen Unternehmens wären:

- eine elektronische Präsentation dieser Handschriften etwa in der Art, wie dies mit den Manuskripten des sogenannten ›Opus postumum‹ unter dem institutionellen Dach der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften derzeit geschieht.³⁵
- Werkgenetische Studien zu den genannten Schriften: chronologische Anordnung, Kontext der Entstehung (Anlaß zur Abfassung), Text-Emendationen und sachliche Erläuterungen.

Um das somit umrissene Arbeitskonzept zu verdeutlichen, möchte ich kurz auf ein Manuskript eingehen, das in diesem Jahr 2016 als elektronisches Faksimile von der Universitätsbibliothek Rostock veröffentlicht worden ist.³⁶ Es handelt sich um ein durchweg eigenhändiges Manuskript, das dem Textbestand der erstmals 1798 erschienenen *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* nahezu voll umfänglich entspricht. Es ist seit langem einhellige Meinung der Forschung, daß eine von dieser Rostocker Handschrift genommene, sonst nicht bekannt gewordene Abschrift eines Amanuensis als Druckvorlage für die erste Auflage gedient hat. - Die ›Vorrede‹ und das erst in der zweiten Auflage von 1800 hinzugekommene ›Inhaltsverzeichnis‹ sind nicht vertreten. Außerdem fehlen drei Stern-Anmerkungen (Fußnoten); sie werden erst im Ms des Amanuensis - vermutlich als eigenhändige Zusätze von Kant - formuliert worden sein.

35 Karl 2007.

36 <http://purl.uni-rostock.de/rosdok/ppn770626181>.

Die erste dieser Noten³⁷ (Ak, VII: 212,32-35) verweist auf eine »andere Schrift«; nämlich den dritten Teil des ebenfalls 1798 erschienenen Buches: *Der Streit der Facultäten*. Zu dieser Note bietet der »Briefwechsel« einen Anlaß und damit ein Datum: Nach dem 15. März 1797; vgl. Ak, VII: 354. Infolge dessen kann in erster Näherung³⁸ gesagt werden: Das »Rostocker Ms« ist vor diesem Datum abgeschlossen worden.³⁹ Und für das nachfolgende Ms des Amanuensis (die Druckvorlage) darf aufgrund eines anders überlieferten Zeugnisses angenommen werden, daß Friedrich Nicolovius, der Königsberger Verleger und Nachbar von Immanuel Kant, dieses Manuskript bereits Mitte Juni 1798 an eine Druckerei geschickt hat. In Abegg's Tagebuch ist unter dem 20. Juni 1798 zu lesen:

»Von Kant's Schriften ist er [Nicolovius] jetzo der Verleger, und der »Streit der Facultäten« wird nächstens im Drucke fertig seyn. Deßen Anthropologie hat er vor 14 Tagen im Manuscript abgeschickt, der Druck ist hier zu theuer u. der Transport wäre nachher zu kostbar. Daher läßt Nicolovius gewöhnlich in Halle, Jena oder Leipzig drucken.«⁴⁰

37 Die beiden anderen: AA 7: 166.34-36; 7: 169.24-39. - Für die erste über »Tramontana« siehe Adickes, 1920: 94 bzw. AA 21: 347; auch Brandt, 1999: 24.

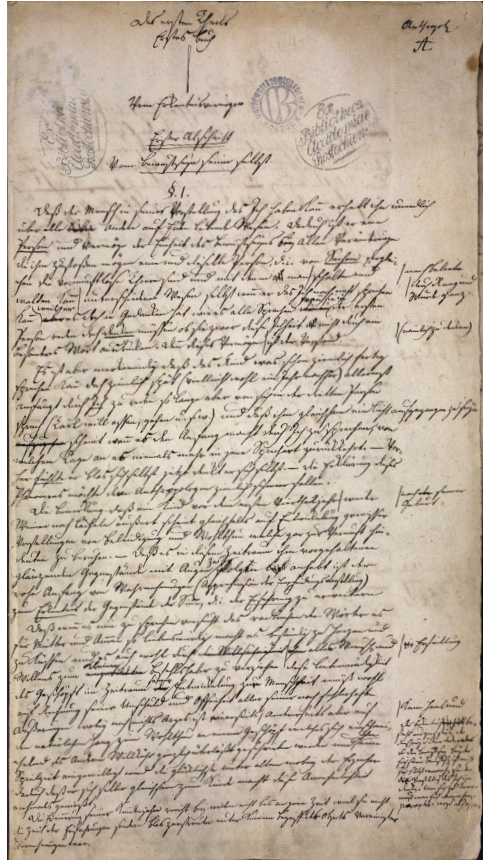
38 Streng genommen kann diese Datierung sich nur auf den betroffenen Bogen »Q« beziehen; eine Untersuchung zur chronologischen Abfolge der Bögen fehlt bisher.

39 Weitere Details zur Abfassungszeit siehe Brandt, 1999: 21-25.

40 Abegg; Batscha ²1977: 229. S. 146 (1. Juni 1798): »Seine Anthropologie hat er heute früh corrigirt, weil diese nun auch abgedruckt wird.«

Das Archiv der Universität Jena bewahrt im Bestand M unter Nr. 120 eine tabellarische Zusammenstellung, die Auskunft über Drucker und Zensor gibt: »Bücher-Censur Acten der philosophischen Facultät zu Jena angefangen 1794.« Aufgrund dessen steht für die erste Auflage von Kant's »Anthropologie« fest, daß diese bei Mauke in Jena gedruckt und dort vor dem 20. Nov. 1798 die Zensur von Karl David Ilgen (1763-1834) passiert hat. Die zweite Auflage der Schrift ist ebenfalls bei Mauke gedruckt worden; spätestens im August 1800 hat Christian Gottfried Schütz (1747-1832) als Zensor vermerkt; f. 19^v: »blos unveränderte Auflage, das Exemplar ist geliefert.« - Bemerkenswert erscheint in diesem Zusammenhang, daß eben dieser Schütz auch auf den Drucktext der durchgehend stilistisch geänderten Auflage des Jahres 1800 eingewirkt hat. Unter dem Datum des 22. Mai 1800 schreibt Schütz aus

Das ›Rostocker Ms ist nicht nur wegen des Umfangs hervorzuheben, sondern weil es - bei der gegebenen Überlieferungslage - in einzigartiger Weise Eigenschaften eines Manuskripts und damit Eigenarten des Autors Immanuel Kant bezeugen kann. Es ist vom Herausgeber der Druckschrift, Oswald Külpe (1852-1915), nicht nur zur Konstitution des ›edierten Textes‹ benutzt worden. Vielmehr hat Külpe im ›Anhang‹ von Bd. VII (1907 / 21917) unter ›Ergänzungen aus H‹ auch (1) im Ms gestrichene Passagen und (2) nicht mit dem Text verbundene Marginalnotizen erstmals der Öffentlichkeit präsentiert.⁴¹ Zu Beginn seiner ›Einleitung‹ (S. 354ff.) macht er zudem auf »zwei nicht durchstrichene Stellen aus dem



Text von H (401 zu 190,34 und 408 zu 270,16)« aufmerksam, die »nicht in die gedruckte Ausgabe übergegangen sind. Die eine⁴² ist eine Anmerkung, die andere⁴³ ein besonderer Paragraph.«

Jena an Kant (AA 12: 307.24-25): »Das angenehme Geschäft, was ich übernommen hatte die letzte Correctur der 2ten Ausgabe Ihrer Anthropologie zu besorgen, [...].«

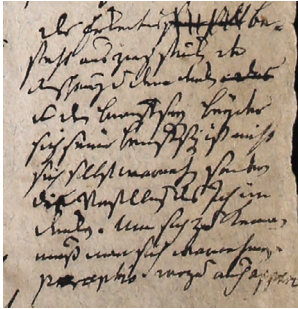
41 AA 7: 395-415: Das Gestrichene wird in eckige Klammern [...] gesetzt; die Randnotizen sind durch ein vorgeschaltetes lateinisches R. kenntlich gemacht.

42 Bogen N, S. 2 unten (f. 25v) → AA 7: 402 zu 190.34.

43 Bogen CC, S. 3 oben (f. 54r) → AA 7: 410 zu 270.16.

Zwar sind beide Stellen von Relevanz für mein heutiges Interesse, doch möchte ich mich nur der ersten genauer zuwenden und vorbereitend auf eine andere Randnotiz eingehen. Sie findet sich auf dem ersten Bogen (A) unten rechts.

Detail unten rechts:



Das Erkenntnis ~~seiner selbst~~ besteht aus zwey stücken der Anschauung und dem denken das und dem Bewustseyn beyder sich seiner bewustseyn ist nicht sich selbst warnehmen sondern dasie Vorstellung des Ich im Denken. Um sich zu kennen, muß man sich warnehmen perceptio wozu auch apperc:

Bild 12a

Anders als Külpe, der nach ›denken‹ in der dritten Zeile einen Punkt gesetzt hat und den Anfang der vierten Zeile unsicher als ›In‹ hat lesen wollen, scheint mir eindeutig, daß die ersten vier Zeilen als ein erster Satz zu verstehen sind, und daß mit der fünften Zeile ein zweiter Satz beginnt, der mit einem ausdrücklichen Punkt beendet ist. Diese ›eigenständige Randnotiz‹ und sämtliche weiteren Notizen dieser Art⁴⁴ sind für Leser der Abtlg. III ›Handschriftlicher Nachlaß‹ praktisch unsichtbar. Dem ur-

44 Nämlich solche, die mit dem ›Drucktext‹ der ›Anthropologie in pragmatischer Hinsicht‹ in keiner direkten textlichen Beziehung stehen. - Sie befinden sich, wenn ich recht sehe, meist in einer unteren Zone der Seiten des Rostocker Ms. Eventuell stehen diese auch über Seiten hinweg in einem inneren Zusammenhang; so finden sich z. B. auf ›Bogen CC‹, dessen Text der ›Eintheilung der Leidenschaften‹ gewidmet ist, drei Versuche den Begriff ›Leidenschaft‹ kurz zu fassen:

f. 53: »Leidenschaft; geht auf den Gebrauch der Menschen zu; se-unserer Absicht« [Fehlt bei Külpe]

f. 53^v: »Das Vermögen {die Kräfte} Anderer; zu seinen Absichten zu brauchen« [Külpe S. 410 zu 270.16]

f. 54: »Leidenschaft ist die Em- ; pfänglichkeit einesdes inneren ; Zwangs [...]« [Külpe S. 410 zu 270.32]

sprünglich beabsichtigten Vorgehen der Ausgabe entsprechend wären sie als eine besondere Einheit zu den von Adickes in Bd. XV publizierten ›Reflexionen‹ zu nehmen oder sollten zumindest im Nachhinein so verstanden und gelesen werden. Unter diesen ›eigenständigen Randnotizen‹ finden sich einige, die zweifellos mit dem zweiten Teilstück (›Fortschritt des Menschengeschlechts‹) des *Streit der Facultäten* in einer direkten genetischen Beziehung stehen.⁴⁵ Dieser Umstand begründet die Vermutung, daß die letzte eigenhändige Redaktion der *Anthropologie* und die Abfassung des zweiten Teils des *Streit der Facultäten* parallel zueinander verlaufen sind.

Mehr noch; die ›eigenständigen Randnotizen‹ im Rostocker Ms bezeugen indirekt, daß der abschreibende Amanuensis mit ihrer besonderen Funktion vertraut gewesen sein muß, denn diese Notate waren bei der Anfertigung einer ›Druckvorlage‹ zur ›Anthropologie‹ stets zu ignorieren. Dem Inhalt nach gehen sie einerseits über den künftigen Drucktext hinaus und andererseits halten sie für den stets reflektierend-schreibenden Autor Überlegungen fest, die in einem anderen Zusammenhang verwendbar sind.

Zum Beschluß ein Vorschlag für die von Külpe nicht erörterte Frage nach einem möglichen Ort der auf der zweiten Seite des Bogen N identifizierten, jedoch nicht im Drucktext der *Anthropologie* erscheinenden Fußnote. Sie war also entweder in der vom Amanuensis angefertigten Abschrift (Druckvorlage) gar nicht enthalten, oder Kant hat diese bei der Durchsicht gestrichen.⁴⁶ Bei aufgeschlagenem Bogen liegen die Innenseiten (f. 25^v / f. 26) einander gegenüber. Die mit einem vorgestellten Sternchen ausgezeichnete Anmerkung steht links unten; ein zugehöriges zweites Sternchen

45 Wie eine Lektüre der Bogen DD (f. 56^v - zu 276,34ff.: »Ist die Menschheit im immerwährenden Fortschritt zur Vollkommenheit [...]«) und NN ›Charakter der Gattung‹ (f. 74^v - zu 329,22ff.: Der Charakter der Gattung kan ; nur aus der Geschichte gezogen werden. ; Daß das menschl: Geschl. collectiv genommen [...]«) leicht zeigen kann.

46 Bisher sind keinerlei Indizien bekannt geworden, wo ein Amanuensis seine primäre Arbeit verrichtet hat. Ab dem Frühjahr 1784 dürfte dies wohl in Kant's Haus geschehen sein, sodaß Unklarheiten im direkten Austausch zwischen Autor und Kopist beseitigt werden konnten.

ist weder auf der linken, noch der rechten Seite zu finden. Die Note hängt also in der Luft und wurde wohl in Folge dessen nicht in den Drucktext bzw. die Druckvorlage aufgenommen. - Ich habe den Eindruck, daß dies eher unabsichtlich und nicht aus sachlichen Gründen geschehen ist. Denn dem Inhalt nach⁴⁷ paßt die Note zu dem auf der gegenüberliegenden Seite (f. 26) fixierten Text über das ›Bezeichnungsvermögen‹; wie Ausführungen in Nachschriften der Vorlesung über Anthropologie belegen können:

Wir finden, daß unter den rohesten Wilden ein Gebrauch der Symbole ist, welche nicht anders als Abbildungen des höchsten Wesens seyn sollen. Das Manitu der Wilden ist eine abgezogene Haut von einer Wiesel, oder von einem Vogel. Dies hat bei ihnen eine große Heiligkeit. Man will damit sagen, es sey dies ein Geist, der den Einfluß der Gottheit andeute, und dies dient ihnen zum Talisman und Amulet. Diese beiden Stücke sind abergläubische Zeichen vieler Völker, die einen unmittelbaren Einfluß der Gottheit auf die Menschen beweisen sollen. Jeder hat seine besondere Zeichen umgehungen, die ihnen zu Mitteln dienen sollen, den Einfluß der Gottheit auf sich zu ziehen. Das Amulet ist gemeiniglich ein Mittel wider Gift und Krankheiten, der Talisman ein Mittel zum Glücke; [...]. (Menschenkunde, S. 202 / Ak, XXV: 1029).⁴⁸

Der Kontext ist in beiden Fällen derselbe: Die Stichwörter ›Talisman‹ und ›Manitou‹ fungieren als Beispiele für einen Gebrauch der ›Facultas signatrix‹. Blicken wir also abschliessend auf die untere Hälfte beider Innenseiten des Bogens N.

47 Anknüpfend an eine 1783 in deutscher Übersetzung erschienene Reisebeschreibung, worin Pierre Sonnerat unter anderem über einen unter Einwohnern des Indischen Subkontinents beobachteten Brauch berichtet, enthält die Note eine etymologisierende Herleitung des Wortes ›Talisman‹ aus den (angeblichen) Bestandteilen ›Mani‹ und ›Tali‹. Abschließend wird vermutet, daß auch das unter nordamerikanischen Wilden gebräuchliche ›Manitou‹ »in Wort und Sinn« damit übereinstimme. - Die tatsächliche Herkunft aus dem Arabischen war schon längst bekannt; siehe Jablonski, 1748: 1176. - Über eine Neigung des alternden Kant zum Etymologisieren berichtet J. G. Hasse, 1804: 8-18.

48 Ms St. Petersburg, p. 140; vgl. auch AA 15: 819.06f. (R: 1507).

ANMERKUNGEN ZU EINIGEN HANDSCHRIFTEN

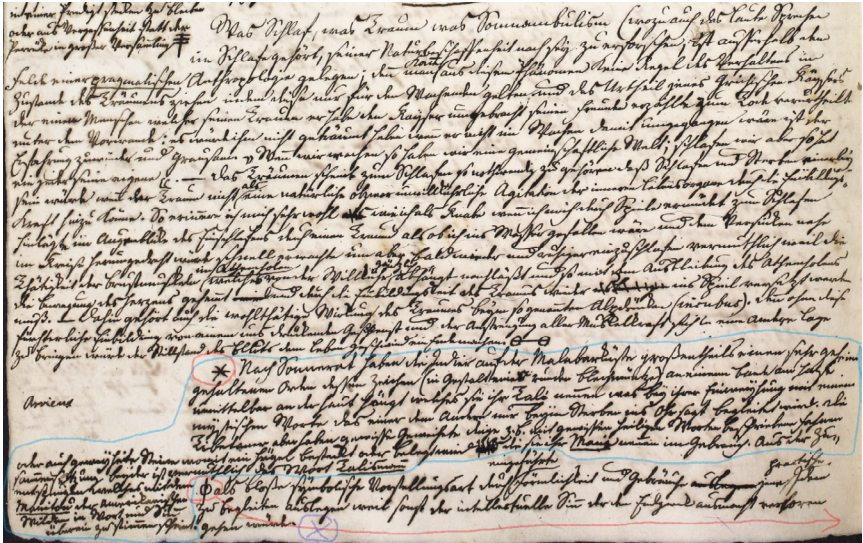


Bild 13: links unten

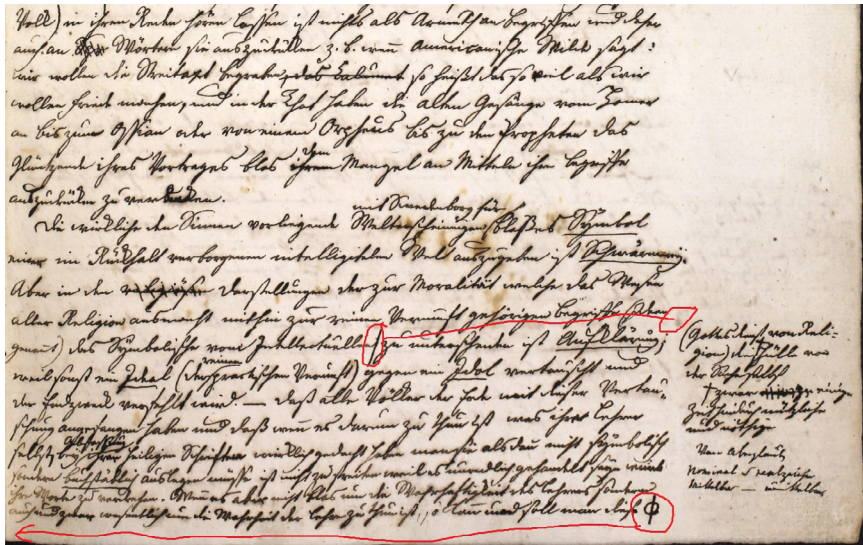


Bild 13: rechts unten

Der Text auf der rechten Seite läuft nicht etwa auf die Rückseite des Blattes um, sondern wird mittels Verweiszeichen auf dem unteren Rand der linken Seite - rückwärts - fortgeführt; wie von mir eingefügten rote Linien anzeigen und der Drucktext belegt. Oberhalb dieser Fortsetzung ist das für eine Text-Anmerkung charakteristische Sternchen deutlich zu sehen; der zugehörige Wortlaut wird bis in den linken unteren Rand hinein fortgesetzt und grammatikalisch - einschließlich eines schließenden Punktes - zu Ende geführt. Ich vermute nun, daß an der von mir durch ein blaues Kreuzchen markierten Position der gesuchte Ort für das unterbliebene Sternchen zu suchen ist. - Vielleicht hat Kant dies Zeichen nicht angebracht, weil so nicht klar gewesen wäre, was auf dieser Seite als ›Text‹ und was als ›Anmerkung‹ zu gelten hat, denn das übliche Oben und Unten sind an dieser Stelle vertauscht.

Wie dem auch sei; die wenigen aus dem Rostocker Ms besprochenen Seiten sollten vorläufig nur anzeigen, daß von dem oben skizzierten Projekt vielfacher Ertrag erwartet werden darf: philosophisch interessante Erörterungen ebenso wie editorisch spannende Fragen zur Konstitution der auf den zu untersuchenden Handschriften basierenden Primärpublikationen der Kantischen Werke.

QUELLEN

Abkürzungen:

AM: Altpreußische Monatsschrift (Königsberg 1864-1923)

=> <http://www.mgh.de/bibliothek/zeitschriftenmagazin/apm/>[11.11.2016]

KS: Kant-Studien (Halle / ... / Berlin: 1896ff.)

1. Archivalien & Manuskripte; auch Digitalisate

Jena; Universitätsarchiv

Prag, Stadtarchiv

Rostock, Universitätsbibliothek

Weimar, Klassik Stiftung Weimar, Goethe- und Schiller-Archiv

Für die studentischen Nachschriften Kantischer Vorlesungen siehe:

- Anthropologie; AA XXV (1997), S. CXXXI-CLI.
- Physische Geographie; AA XXVI.1 (2009), S. LV-LXIV oder:
http://kant.bbaw.de/base.htm/mss.htm/geo_mss0.htm [11.11.2016]

2. Abbildungen

- (1) Erich Adickes (Kant-Archiv Marburg / Werner Stark).
- (2-6) Weimar, Goethe-Schiller Archiv: Bestand: Goethe Autographensammlung, GSA 33/385.
- (7) Werner Stark.
- (8-11) Prag, Stadtarchiv: 7965 / Ms von unbekannter Hand und Immanuel Kant.
- (12-14) Rostock, Universitätsbibliothek: Mss. var. 32, Bl. 1-76.
<http://kalliope-verbund.info/DE-611-HS-3024601>

3. Literatur

- ABEGG, J. F., ABEGG, J. (Hg), ABEGG, W. (Hg); BATSCHA, Z. (Hg). *Reisetagebuch von 1798*. 2. Auflage Frankfurt/M. 1977 [zuerst: 1976].
- ADICKES, E. (1923). Erich Adickes. In Schmidt, R. (Hg). *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, II, 1-30. 2. Auflage Leipzig.
- (1920). *Kants Opus postumum dargestellt und beurteilt*. Berlin [Kant-Studien, Ergänzungsheft 50].
- (1897). ‘Lose Blätter aus Kants Nachlaß’. *KS*, 1, 232-263.
- ARNOLDT, E. (1897). ‘Das Manuskript der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*’. *AM*, 34 S. 370-408 [auch derselbe: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6 (1909), 41-103].
- BAUM, G., BAYERER, W. G., MALTER, R. (1986). ‘Ein neu aufgefundenes Reinschriftfragment Kants mit den Anfangstexten seines Entwurfs *Zum ewigen Frieden*’. *KS*, 77, 316-337.
- BAYERER, W. G. (1992). *Eine Vorarbeit Kants zum Streit der Fakultäten* [(Abschnitt III: *Von der Macht des Gemüths, durch den blossen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein*), nebst Notizen für seine Stellungnahme zu J. S. Becks *Standpunktslehre*]. Edition und Kommen-

- tar (Diss. Giessen) [213 S.].
- (1988). ‘Das Königsberger Schlußblatt des Entwurfs *Zum Ewigen Frieden*’. [Ein verschollenes Reinschriftfragment Kants, aus einem Facsimile mitgeteilt und im Zusammenhange mit der Friedensschrift und den bekannten Reinschriftfragmenten erläutert]. *KS*, 79, 293-317.
- BRANDT, R. (1999). *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*. Hamburg [543 S.] [Kant-Forschungen, Bd. 10].
- (1987). ‘Zum Streit der Fakultäten’. In R. Brandt, W. Stark (Hg), *Kant-Forschungen* (Bd. I, S. 31-78). Hamburg.
- Festschrift, Deutsche in Böhmen (1902). *Festschrift des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen seinen Mitgliedern gewidmet zur Feier des 40-jährigen Bestandes* [191 S.]. Prag.
- GABLENTZ, O. H. von der (1961-1962). ‘Mitteilung zum Krakauer Kantfragment’. *KS*, 53, 125-127.
- GOETSCHEL, W. (1990). *Kant als Schriftsteller*. Wien.
- HASSE, J. G. (1804). *Merkwürdige Aeusserungen Kant's von einem seiner Tischgenossen*. Königsberg: Hering [Titel, 50 S.].
- HINTERBERGER, H. (1936). *Original-Manuskripte deutscher Dichter und Denker. Musikalische Meister-Handschriften deutscher und ausländischer Komponisten. Eine berühmte Sammlung repräsentativer Handschriften*. I. Teil. Wien.
- HORČIČKA, A. (1902). ‘Über eine im Besitze des Vereins befindliche Handschrift I. Kant's’. *Festschrift, Deutsche in Böhmen*, 57-60.
- JABLONSKI, J. T. (1748). *Allgemeines Lexicon der Künste und Wissenschaften, oder deutliche Beschreibung des Reichs der Natur, der Himmel und himmlischen Körper, der Luft, der Erde sammt den bekannten Gewächsen, der Thiere, Steine und Erzte, des Meers und der darinne lebenden Geschöpfe; Ingleichen aller menschlichen Handlungen [...]*. Neue, um die Helfte vermehrte und durchgehends verbesserte Auflage. Königsberg / Leipzig: Hartung. [Vorbericht, 1456 S., Indices].
- KANT, I., BRANDT, R. (Hg) (2000). *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Hamburg [PhB, 490].
- KANT, I., KLEMMER, H. F. (Hg) (1992). *Über den Gemeinspruch: Das mag*

- in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis / Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf.* (Mit Einleitung und Anmerkungen, Bibliographie und Registern kritisch herausgegeben). Hamburg [Philosophische Bibliothek, Bd. 443].
- KANT, I., VORLÄNDER, K. (Hg) (1980). *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.* (Erweitert um eine Einleitung von Joachim Kopper und einen Anhang zur Entstehung und Wirkungsgeschichte des Werkes, mit einer Bibliographie und einem Variantenverzeichnis von Rudolf Malter. Hamburg [PhB, Bd. 44].
- KANT, I., MALTER, R. (Hg) (1974). *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.* Stuttgart.
- KANT, I., WEISCHEDEL, W. (Hg) (1964 u. ö.). *Werke.* Bd. 6: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik. Wiesbaden.
- KANT, I., CASSIRER, E. (Hg) (1922). *Werke,* Bd. 8: u. a. O. Schöndörffer (Hg), *Anthropologie.*
- KANT, I. KULLMANN, G. (Hg) (1914). *Worin besteht der Fortschritt zum Besseren im Menschengeschlecht? Ein bisher ungedruckter und unbekannter Aufsatz Kants.* Wiesbaden [49 S.].
- KANT, I., ADICKES, E. (Hg), AdW, Berlin (Hg) (1911). *Kants handschriftlicher Nachlaß. Bd. I. Mathematik - Physik und Chemie. Physische Geographie* [Bd. 14 der durchgehenden Zählung] (Berlin: Georg Reimer) [LXII, 637 S.].
- KANT, I. (1900 ff.). Kant's gesammelte Schriften (Berlin) [Bde. I-IX = 1. Abtlg. *Werke* (1902-1923) / Bde. X-XIII (XXIII) = 2. Abtlg. *Briefwechsel* (1900-1922) / Bde. XIV-XXIII = *Handschriftlicher Nachlaß* (1911-1955) / Bde. XXIV-XXIX = *Vorlesungen* (1966 ff.)]
- Die auf Beschluß der Königlich Preußischen Akademie vom Jahr 1896 begonnene Ausgabe ist noch nicht abgeschlossen. Für die Abtlg. II werden durchgängig Bände der zweiten Auflage (1922) benutzt, für die Abtlg. I. die separate Text-Ausgabe von 1968 bzw. die zugehörigen Anmerkungen von 1977. Für die 1966-1997 erschienenen Bände fungiert die Göttinger Akademie der Wissenschaften als korporativer Herausgeber.

- KANT, I., REICKE, R. (Hg) (1898). *Lose Blätter aus Kants Nachlass*. Heft III (Königsberg) [Separatdruck aus AM, Bd. 35].
- (Hg) (1895). *Lose Blätter aus Kants Nachlass*. Heft II (Königsberg) [Separatdruck aus AM, Bde. 28, 30, 31].
- (Hg) (1889). *Lose Blätter aus Kant Nachlass*. Heft I (Königsberg) [Separatdruck aus AM, Bde. 24, 25].
- KANT, I., ERDMANN, B. (Hg) (1884). *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie*. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen. Zweiter Band. *Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft*. Leipzig.
- (Hg) (1882). *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie*. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen. Erster Band, erstes Heft. *Reflexionen Kants zur Anthropologie*. Leipzig.
- KANT, I. (1800). *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefaßt*. Zweyte verbesserte Auflage (Königsberg: Nicolovius) [14, 1 Bl. Inhalt, 332 S.].
- (1798). *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefaßt*. In (Königsberg: Nicolovius) [14: 334 S.].
- (1792). ‘Ueber das radikale Böse in der menschlichen Natur’. *Berlinische Monatsschrift*, Bd. 19 (April), 323-385 [<http://www.ub.uni-bielefeld.de/diglib/aufkl/berlmon/berlmon.htm>].
- KARL, Jacqueline (2007). Immanuel Kant - der Autor, der ›mit der Feder in der Hand‹ denkt. Die Arbeitsweise Kants als ein Kriterium für die Neuedition des *Opus postumum*. In A. Sell (Hg), *Editionen - Wandel und Wirkung* (S. 127-144). Tübingen.
- LEHMANN, G., WEYAND, K. (1959-1960). ‘Ein Reinschriftfragment zu Kants *Streit der Fakultäten*’. *KS*, 51, 3-13.
- LEHMANN, G. (1955). ‘Ein Reinschriftfragment zu Kants Abhandlung vom Ewigen Frieden’ [Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. *Klasse für Philosophie, Geschichte, Staats-, Rechts- und Wirtschaftswissenschaften*, Jg. 1955, Nr. 2] [23 S. + Faksimile] [Auch derselbe: *Beiträge* 1969, 51-66].
- LOUŽIL, J. (1964). ‘Eine Handschrift Kants im Prager Stadtarchiv’. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 12, 751-752.
- MATHIEU, V., HELD, G. (Hg) (1989). *Kants Opus postumum*. Frankfurt/M.

- ONNASCH, E.-O. (2015). 'Ein bislang unbekannter Brief Immanuel Kants an Friedrich Nicolovius vom 7. Februar 1800. Ein Dokument zur Diskussion und die Authentizität der zweiten Auflage der Anthropologie von 1800'. *KS*, 106, 507-517.
- SCHRÖDER, V. (2019). 'Ein weiteres Reinschriftfragment von Kants Entwurf *Zum ewigen Frieden*'. *KS*, 110, 189-210.
- STARK, W. (2016). 'Amanuenses - die engsten Vertrauten des Professors Immanuel Kant'. *Euphorion. Zeitschrift für Literaturgeschichte*, 109, 4, 473-511 (Heidelberg: Winter 2015).
- (2014). 'Primärliteratur zu §43. Immanuel Kant'. *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. [Begründet von Friedrich Ueberweg; völlig neu bearbeitete Ausgabe herausgegeben von Helmut Holzhey: Die Philosophie des 18. Jahrhunderts. Bd. 5: Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation, Schweiz, Nord- und Osteuropa, herausgegeben von Helmut Holzhey und Vilem Mudroch (Basel)], 926-934 (931-934: Der handschriftliche Nachlass).
- (2004). 'Zwei unbemerkte Kant-Blätter in Genf-Cologne: ein kurzer Vorbericht'. *KS*, 95, 1-20.
- (2004a). Mit der Feder in der Hand: Ein kurzer Blick auf Kants Schreibtisch. In L. Grimoni, M. Will (Hgg), *Immanuel Kant. Erkenntnis - Freiheit - Frieden. Katalog zur Ausstellung anlässlich des 200. Todestages am 12. Februar 2004* (S. 73-85) [Museum Stadt Königsberg der Stadtgemeinschaft Königsberg (Pr) im Kultur- und Stadtgeschichtlichen Museum Duisburg]. Husum.
- (2003). [Polnisch:] Kurze historische Erläuterung zum ›Krakauer Fragment‹. In Immanuel Kant, *Spór Fakultetów* [Der Streit der Fakultäten], herausgegeben und übersetzt von Mirosław Żelazny (Toruń / Lubicz), S. 169-186. Deutschsprachige Fassung: <http://archiv.ub.uni-marburg.de/es/2010/0012/> [21.11.2016].
- (1993). *Nachforschungen zu Briefen und Handschriften Immanuel Kants*. Berlin [ix, 374 S.].
- (1988). Zu Kants Mitwirkung an der Drucklegung seiner Schriften. In B. Ludwig, *Kants Rechtslehre* (S. 7-29) [= Reinhard Brandt / Werner Stark (Hg), *Kant-Forschungen*, Bd. II (Hamburg: Meiner 1988; 2te Au-

- flage 2005)].
- STOLOVITCH, L. N. (2011). 'On the fate of Kant Collection at Tartu University'. *Kantovski Sbornik*. Selected Articles 2008-2009 (S. 75-88). Kaliningrad.
- UNNA, Y., BAYERER, W. G. (Co) (2012): 'A Draft of Kant's Reply to Hufeland: Autograph, Transcription and English Translation'. *KS*, 103, 1-24.
- VORLÄNDER, K. (1898). 'Publikationen aus dem Goethe- und Schiller-Archiv und dem Goethe- National-Museum zu Weimar, Goethes Verhältnis zu Kant betreffend'. *KS*, 2, 212-236.
- WARDA, A. (1919). *Die Druckschriften Immanuel Kants (bis zum Jahre 1838)*. Wiesbaden.
- (1903). [Besprechung] *Festschrift des Vereins für die Geschichte der Deutschen in Böhmen seinen Mitgliedern gewidmet zur Feier des 40jährigen Bestandes*. In *AM* (Bd. 40, S. 315-316). Prag 1902.
- WEYAND, K. (1959-1960). 'Zum Kant-Fragment *Loses Blatt Krakau*'. *KS*, 51, 512.

Über den Autor

Werner Stark, geboren 1953 im Rheinland; 1973 Abitur am Nicolaus Cusanus Gymnasium (Bergisch Gladbach); 1973 bis 1980 Studium von Philosophie, Mathematik, Pädagogik und Soziologie in Marburg und Bonn; Magisterexamen ›Philosophie‹ 1980 in Marburg; ebenda 1992 Promotion zum Dr. phil. und 2000 Ernennung zum Honorarprofessor. Seit Anfang 2020 ›Seniorwissenschaftler‹ der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften.

Parte II

Studi

‘Innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft’

Teologia filosofica e chiesa vera nella *Religion* di Kant

‘Within the Boundaries of Mere Reason’

Philosophical Theology and
True Church in Kant’s *Religion*

Silvia Petronzio

Abstract: In this essay, taking into account the Vorarbeiten as well as important passages of The Contest of Faculties, I will analyse some conceptual pairs that are displayed throughout the text of the *Religion Within the Boundaries of Mere Reason*, such as the distinction between revealed religion and rational religion, true and false worship and historical and pure religious faith. By means of such analysis I will try to highlight the active role assigned by Kant to the philosophic theology within the process of approximation of the visible church to the invisible church. I will try to show that the work of the philosophic theologian is not to be reduced to a mere extrinsic evaluation of the historical faiths, it rather consists in soliciting a transformation of the church faith from within, in light of the notion of pure religious faith and through the distinction between true and false worship.

Key words: revealed religion/rational religion; true/false worship; historical/pure religious faith.

Resumen: En el siguiente ensayo se analizan, teniendo en cuenta los *Vorarbeiten* y las referencias a los temas presentes en *El conflicto de las facultades*, algunos binomios conceptuales que atraviesan el texto de *La religión dentro de los límites de la mera razón*: la diferencia entre religión revelada/religión racional, culto verdadero/culto falso y fe histórica/fe religiosa pura. A través de este análisis se intentará destacar el rol activo que Kant otorga a la teología filosófica en el proceso de aproximación de la iglesia visible a la iglesia invisible. Se intentará mostrar que la función del teólogo filosófico no se puede reducir a una simple evaluación extrínseca de las fes históricas, sino que se amplía a la distinción entre los cultos verdadero y falso; consiste en solicitar desde dentro una transformación de la fe de iglesia con el objetivo de ajustarla a la fe religiosa pura.

Palabras clave: religión revelada/religión racional; culto verdadero/culto falso; fe histórica/fe religiosa pura.

Le difficoltà che accompagnarono la pubblicazione della *Religione entro i limiti della semplice ragione* sotto il governo di Federico Guglielmo II e del suo ministro Wöllner sono note: dal rifiuto dell'*imprimatur* al saggio che sarebbe poi divenuto il secondo capitolo dell'opera, alla decisione kantiana di riunire testi originariamente destinati ad essere mandati alle stampe separatamente in un unico volume da sottoporre all'esame delle autorità universitarie, nell'aspettativa non disattesa che esso venisse giudicato di competenza della facoltà filosofica. Non furono però solo le misure restrittive adottate in Prussia dal successore di Federico il Grande a spingere Kant a rivendicare pubblicamente il diritto del filosofo ad occuparsi di temi religiosi, sia pure nei limiti dettati dalla natura stessa della propria disciplina. La teorizzazione di questo diritto a partire dalla Prefazione all'edizione del 1793 e, più diffusamente e aspramente, nel *Confitto delle facoltà* – scritto subito dopo la *Religione* sebbene pubblicato solo nel 1798, alla morte di Federico Guglielmo II – si radica piuttosto con forza nella concezione kantiana del rapporto fra ragione e rivelazione e

del modo in cui questo rapporto deve avverarsi affinché si dia progresso non solo nelle scienze,¹ ma nel processo di compimento della stessa destinazione morale del genere umano. Che al filosofo della religione spetti un ruolo in questo processo emerge d'altra parte con chiarezza se si legge il tema della Chiesa visibile alla luce della riflessione kantiana sull'operazione teorica messa in atto nella *Religione* e sinteticamente indicata nel titolo con l'espressione 'entro i limiti della semplice ragione' (*innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*).

Nella Prefazione alla seconda edizione dell'opera, le obiezioni sollevate sul significato di questa espressione divengono l'occasione per una sintetica esposizione del 'tentativo' o 'esperimento' (*Versuch*) che solo può rivelare non una semplice 'compatibilità' (*Verträglichkeit*), ma l' 'unione' (*Einheit*) fra ragione e Scrittura, e la cui esecuzione è «un compito spettante di pieno diritto al filosofo della religione, non una sua usurpazione dei diritti esclusivi del teologo biblico»²: «partire da una qualunque rivelazione ammessa come tale e, facendo astrazione dalla religione razionale pura (in quanto essa costituisce un sistema per sé sussistente), appoggiare in modo meramente frammentario la rivelazione, in quanto *sistema storico*, su concetti morali e vedere se questa non riconduca al medesimo *sistema razionale* puro della religione»³. L'esposizione di questo tentativo è preceduta da una metafora secondo la quale è possibile considerare la rivelazione, nella misura in cui comprende in sé un elemento storico inderivabile dalla ragione, «come una sfera *più ampia* del credere, che contiene in sé, come una sfera *più ristretta*, la pura religione razionale (non come due cerchi esterni l'uno all'altro, ma come due cerchi concentrici)»⁴.

Questi passaggi sono stati per lo più interpretati come la proposta di una nuova ermeneutica della rivelazione e del fenomeno religioso nel suo complesso. Secondo alcuni, tale ermeneutica condurrebbe ad una radicale riduzione della religione come tale a concetti morali e conseguentemen-

1 RGV, AA 06:12-14; 13-15.

2 *Ibidem*.

3 *Ibidem*.

4 *Ibidem*.

te a un rifiuto indiscriminato, e celato per ragioni di prudenza, di tutto quanto nella rivelazione eccede la sfera più ristretta. Secondo altri, invece, essa recherebbe in sé il riconoscimento di una funzione positiva e, forse, indispensabile svolta dalla rivelazione, rintracciata ora nella sua capacità di esibire per via simbolica pure idee di ragione, ora nella sua capacità di dare soluzione a questioni che eccedono la prospettiva rigorosamente pratico-morale della religione razionale⁵. Se le ultime due interpretazioni, pur divergenti, hanno un'inegabile base testuale nei molteplici luoghi dell'opera in cui viene offerta una peculiare interpretazione di passi del Nuovo Testamento e di specifiche dottrine della religione cristiana (espressamente indicate come *parerga* della religione razionale)⁶, esse condividono tuttavia il limite di trascurare la più ampia funzione storico-antropologica che Kant sembra assegnare alla teologia filosofica e in modo eminente alla propria teologia filosofica ovvero, precisamente, all' 'esperimento' da lui compiuto nella *Religione entro i limiti della semplice ragione*.

Il presente contributo intende invece mettere in evidenza il nesso che corre fra l'operazione teorica portata avanti nella *Religione* e il problema dell'attuabilità di una comunità etica, nel cui contesto soltanto può aver luogo la vittoria del 'buon principio' sulla tendenza al male. Mettere al centro questo nesso consente inoltre di chiarire, in primo luogo, perché una 'religione entro i limiti della semplice ragione' non si propone affatto – per esplicita dichiarazione di Kant – come 'valutazione'⁷ delle religioni storicamente date e particolarmente del Cristianesimo; in secondo luogo, in che misura il 'tentativo' del filosofo delle religioni vada oltre la semplice indagine sul modo in cui la religione razionale, l'unica che meriti propriamente questo nome, possa rendersi o anche si sia resa di fatto, almeno in parte, accessibile al genere umano. Si mostrerà infatti che, nel panorama kantiano, lo sviluppo di una teologia filosofica è richiesto come contributo attivo in vista dell'affermazione della sola religione universale,

5 Vogliamo segnalare, in questo contesto, Höffe 2010, Lamacchia 1969 e Martineti 1942.

6 RVG, AA 06: 52.

7 Cf. SF, AA 07: 36-38; 251-253.

la religione razionale. Sebbene infatti il teologo filosofico non possa pronunciarsi sulla verità della rivelazione in quanto tale né debba svolgere un ruolo ufficiale nella Chiesa, la sua capacità di estrapolare l'elemento razionale nella rivelazione, o anche nelle diverse rivelazioni, è un atto di Illuminismo che si iscrive a pieno titolo nel processo attraverso cui la Chiesa visibile si fa Chiesa 'vera', vale a dire espressione del «regno (morale) di Dio sulla terra, per quanto è possibile da parte degli uomini».⁸

La mia argomentazione si articolerà in quattro momenti. Nel primo, enucleerò gli elementi teorici e i problemi lasciati aperti dalla *Prefazione* alla seconda edizione della *Religione*, nonché dai passi del *Conflitto delle facoltà* e della *Metafisica dei costumi* che ne riecheggiano i contenuti; nel secondo, condurrò un esame analitico di alcuni appunti manoscritti preparatori all'edizione del 1794, nei quali Kant torna ripetutamente sul titolo della sua opera, riarticolarlo e approfondendo il significato dell'espressione 'entro i limiti della semplice ragione'. Il ricorso alle *Vorarbeiten* è nel nostro caso particolarmente significativo per le integrazioni che esse, sul piano dei contenuti, offrono al testo pubblicato. Non solo infatti con il loro aiuto è possibile comprendere più da vicino cosa Kant avesse in mente nella metafora secondo cui ragione e rivelazione costituirebbero due cerchi concentrici, e dunque in che termini vada intesa la loro 'unità'. In forza dell'esplicitazione del nesso fra i contenuti della seconda Prefazione e la concezione kantiana del modo in cui *di fatto*, nella storia, il genere umano perviene alla religione razionale, esse permettono inoltre di illuminare proprio il legame fra il ruolo della teologia filosofica, e particolarmente dell'operazione teorica portata avanti nella *Religione*, e il tema della Chiesa visibile. L'ultimo tema è al centro del terzo momento della mia argomentazione, nel quale ripercorrerò sinteticamente alcune tesi dei capitoli terzo e quarto dell'opera, al fine di mostrare il ruolo essenziale che la distinzione fra 'vero' e 'falso culto' condotta all'interno dell'ultimo capitolo svolge in seno al processo di adeguazione delle chiese all'ideale della comunità etica. Infine, nel paragrafo conclusivo presenterò la missione che ne risulta per il teologo filosofico e come essa si accordi

8 RGV, AA 06: 101; 108 (trad. modificata).

pienamente con il giudizio storico di Kant, particolarmente con la sua interpretazione di Cristo come primo fondatore della chiesa vera.

1. RELIGIONE RAZIONALE E RIVELAZIONE NELLA PREFAZIONE ALLA SECONDA EDIZIONE DELLA RELIGIONE ENTRO I LIMITI DELLA SEMPLICE RAGIONE: LA METAFORA DEI CERCHI CONCENTRICI E IL 'TENTATIVO' DELLA TEOLOGIA FILOSOFICA

Come anticipato, la Prefazione alla seconda edizione della *Religione entro i limiti della semplice ragione* si apre con una prima indicazione del carattere storico che distingue la rivelazione dalla religione razionale e della possibilità di considerare nondimeno la seconda come in qualche modo compresa nella prima, possibilità presentata attraverso l'enigmatica metafora dei cerchi concentrici.

[...] poiché la *rivelazione* può per lo meno comprendere in sé anche la *pura religione razionale*, mentre viceversa questa non può comprendere in sé l'elemento storico della rivelazione, per questo io potrò considerare quest'ultima come una sfera *più ampia* del credere, che racchiude in sé, come una sfera *più ristretta*, la pura religione razionale (non come due cerchi esterni l'uno all'altro, ma come due cerchi concentrici).⁹

Conformemente ai limiti imposti alla teologia filosofica dalla natura stessa della disciplina cui appartiene, la rivelazione non viene qui definita attraverso la sua origine soprannaturale, sulla quale il filosofo «in quanto puro insegnante di ragione»¹⁰ non può e perciò non deve pronunciarsi, né in senso affermativo né in senso negativo. La rivelazione deve essere piuttosto pensata esclusivamente come il 'fatto' (*Faktum*) che dà luogo a una certa 'fede storica' (*historische Glaube*), la quale per la natura stessa del suo fondamento «non può estendere la sua influenza al di là del limite di tempo e di luogo cui possono giungere le notizie che consentono un

9 RGV, AA 06: 12.08-12; 73.

10 RGV, AA 06: 12.13; 73.

giudizio sulla sua credibilità»¹¹. Da essa è essenzialmente distinta la ‘fede religiosa pura’ (*reine Religionsglaube*), che in quanto «pura fede di ragione [è] tale da poter essere comunicata a tutti con forza persuasiva»¹². Essa infatti altro non è che la sola autentica religione, la quale già nella *Critica della ragione pratica* è definita come la «conoscenza di tutti i doveri come comandamenti divini, non come sanzioni, cioè decreti arbitrari e per sé stessi accidentali di una volontà estranea, ma come leggi essenziali di ogni volontà libera, che però devono essere considerate come comandamenti dell’essere supremo, perché soltanto da una volontà moralmente perfetta (santa e buona), e nello stesso tempo anche onnipotente, possiamo sperare il sommo bene che la legge morale ci fa un dovere di porre come oggetto dei nostri sforzi»¹³. «Il concetto della divinità» – scrive Kant nel terzo capitolo della *Religione* riprendendo il nesso fra legge morale, sommo bene e religione esposto nella seconda *Critica* – «propriamente risulta solo dalla coscienza di queste leggi e dal bisogno razionale di ammettere una forza che può procurar loro tutto l’effetto possibile in un mondo e concordante con lo scopo finale morale. Il concetto di una volontà divina determinata solo da leggi puramente morali, così, ci fa pensare tanto ad *un solo Dio* quanto anche soltanto ad una religione *unica*, che è puramente morale»¹⁴.

Nonostante la loro differenza specifica, tuttavia, la metafora citata ammette esplicitamente la possibilità che la rivelazione includa in sé la religione razionale, possibilità confermata nel corpo del testo: infatti, «non vi è che *una (vera) religione*; ma si possono avere diverse specie di *fede*» e «nella pluralità delle chiese, che si distinguono le une dalle altre a causa della diversità delle loro forme di fede [storica], si può tuttavia trovare l’unica e medesima religione vera»¹⁵.

Una simile presentazione dei rapporti fra ragione e rivelazione, mentre libera subito il campo dal considerare come necessaria la loro reciproca

11 RGV, AA 06: 103.1-5; 110.

12 RGV, AA 06: 102-103; 110 (trad. modificata).

13 KPV, AA 05: 233; 283-285.

14 RGV, AA 06: 104; 111 (trad. modificata).

15 RGV, AA 06: 107-108; 116.

esclusività (come se si trattasse di due cerchi eccentrici), reca con sé alcune questioni. Come è possibile il riconoscimento dell'elemento razionale che *può* (come può non) essere contenuto in una *data* rivelazione? Qual è la sua funzione, ovvero su quale piano si rende necessario un simile riconoscimento, posto che la religione razionale basta a sé stessa ed è, costitutivamente, universale?

Nel seguito della *Prefazione*, l'esplicito riferimento al 'tentativo', che spetta al teologo filosofico, di rintracciare il contenuto razionale e morale in qualche modo interno alla rivelazione non sembra fornire una risposta univoca e esauriente a tali questioni.

Subito dopo aver affermato che il filosofo, appunto in quanto «puro insegnante di ragione (procedendo per semplici principi a priori)», deve mantenersi nell'ambito della pura religione razionale «e qui fare astrazione da ogni esperienza», Kant scrive:

Da questo punto di vista posso ora fare anche il secondo tentativo: partire cioè da una qualunque rivelazione ammessa come tale e, facendo astrazione dalla pura religione razionale (nella misura in cui essa costituisce un sistema per sé sussistente), appoggiare in modo meramente frammentario [*bloß fragmentarisch*] la rivelazione, in quanto *sistema storico*, su concetti morali e vedere se questa non riconduca al medesimo *sistema razionale* puro della religione, il quale, non dal punto di vista teoretico (in cui deve venire annoverato anche il punto di vista pratico-tecnico del metodo di insegnamento come una *dottrina tecnica*), ma certo dal punto di vista pratico-morale, potrebbe essere autonomo e sufficiente per la vera religione, la quale, soltanto sotto questo rispetto, ha luogo come concetto razionale a priori (che resta dopo aver messo da parte di tutti gli elementi empirici).¹⁶

Troviamo qui innanzitutto ribadito il carattere storico della rivelazione di contro al carattere puramente razionale della religione in senso proprio e stretto. Quindi, riarticolarlo fuor di metafora quanto indicato attraverso la figura dei cerchi concentrici, Kant distingue due tipi di operazioni teoriche, entrambe spettanti al filosofo considerato, in un caso, in quanto «puro insegnante di ragione», nell'altro, in qualità di teologo filosofico: per un

16 RGV, AA 06: 12; 13-14 (trad. modificata).

verso, procedere per semplici principi (moralì) a priori, facendo astrazione da ogni esperienza; per altro verso, riferire la rivelazione a concetti moralì, facendo astrazione dalla pura religione razionale. La prima operazione, facilmente riconducibile a quanto compiuto da Kant stesso nella dottrina dei postulati, mostra la religione razionale come un sistema autonomo e sufficiente sul piano pratico-morale, ossia per quanto attiene all'attuazione del sommo bene nel mondo, ma non sul piano teoretico e pratico-tecnico. La seconda operazione, che si incarna invece nella *Religione*, mira anch'essa a rintracciare il sistema puro della religione, ma come nucleo morale *interno* al sistema storico della rivelazione. Benché Kant sembri intenderle entrambe come tentativi, è soprattutto l'ultima operazione ad essere costituitivamente esposta al fallimento. Qualora il «secondo tentativo» riesca – si legge infatti nel seguito del passo – «si potrà affermare che fra ragione e scrittura si deve trovare non solamente compatibilità [*Verträglichkeit*], ma unità [*Einheit*], cosicché colui il quale segua l'una (sotto la direzione dei concetti moralì) non potrà mancare d'incontrarsi pure con l'altra»; «se così non fosse», viceversa:

si avrebbero, in una persona, o due religioni, ciò che è assurdo, o una *religione* ed un *culto*, nel qual caso, poiché il culto non è (come la religione) un fine in se stesso, ma ha valore solo come mezzo, bisognerebbe spesso scuoterli ambedue insieme, affinché si unissero per breve tempo, ma, subito dopo, come l'olio e l'aceto, si dovrebbe di nuovo lasciarli separare l'una dall'altro, e lasciare tornare a galla l'elemento morale puro (la religione razionale).¹⁷

Apparentemente, questo passo varrebbe a presentare due casi distinti e alternativi: o la rivelazione racchiude realmente al proprio interno la pura religione razionale; oppure essa è meramente ed esclusivamente *culto*, o *fede di chiesa*. Se però lo si legge con maggiore attenzione, ponendolo in connessione con la metafora che lo precede, il quadro si complica: in ogni caso la rivelazione è alla base di una fede di chiesa la quale – come recita l'ultimo passo citato – è mero mezzo in vista della religione razionale pura, fine in sé stessa; la questione è se essa

17 RGV, AA 06: 13; 14 (trad. modificata).

oltre questo elemento storico contenga effettivamente in sé, come una sfera più ristretta, la religione razionale pura. Questa considerazione ci riporta alla prima delle domande sollevate: come è possibile, e mediante quali strumenti ha luogo il riconoscimento del contenuto razionale e morale di una data rivelazione?

Kant non chiarisce esplicitamente nella seconda Prefazione in cosa consista un tale riconoscimento, ma fornisce alcuni indizi attraverso l'uso dell'avverbio *fragmentarisch*, prima, e l'esempio dell'olio e l'aceto, poi. Questi due elementi suggeriscono infatti che in nessun caso la religione razionale pura, ossia il cerchio più ristretto, si trova già pronta e disponibile all'interno della rivelazione, come il nocciolo di un frutto. Appoggiare la rivelazione su concetti morali sembra piuttosto richiedere comunque che l'elemento storico e quello razionale mescolati nella prima come in un'unica soluzione vengano separati, affinché 'venga a galla' quel nucleo morale che costituisce l'essenza della religione propriamente detta.

In tal modo, gli ultimi due passi non si limitano però a confermare che una data rivelazione può valere in senso proprio come religione solo nella misura in cui comprenda effettivamente al proprio interno, come una sfera più ristretta, la pura religione razionale, mentre quest'ultima – considerata per sé stessa – costituisce un sistema autonomo e sufficiente in vista della nostra destinazione morale.

Essi mostrano un quadro più articolato di quello derivabile dalla sola metafora dei cerchi concentrici.

In primo luogo, se è vero che nella rivelazione elemento razionale ed elemento storico si trovano comunque mescolati, il darsi di una sfera più ristretta all'interno di una data rivelazione non rappresenta il dato da cui muove il teologo filosofico, ma l'eventuale esito positivo del tentativo da lui operato, vale a dire, esattamente, ciò che il filosofo della religione intende testare.

In secondo luogo, la stessa considerazione della religione razionale come sistema autosufficiente sembra qui avere dei limiti, indicati mediante la netta esclusione che tale autosufficienza possa estendersi all'uso teoretico della ragione. Per suo mezzo, infatti, Kant non sta semplicemente ribadendo l'impossibilità di qualsivoglia accesso a Dio speculativamente fondato, né sta facendo solo riferimento ai *parerga* della religione raziona-

le, ovvero a tutto ciò che nella rivelazione è detto relativamente alla grazia, ai misteri e ai miracoli e che però rimane uno strumento non essenziale del compimento della nostra missione morale nel mondo. La parentesi, nella quale l'elemento pratico-tecnico viene indicato come parte di un punto di vista teoretico, sta piuttosto a indicare che la religione razionale, considerata nella sua purezza in astrazione da ogni elemento storico-empirico, non contiene già in sé gli strumenti del suo insegnamento, ovvero di una sua diffusione estesa, per così dire, anche al non filosofo, a chi cioè non è in grado di compiere il primo tentativo e di procedere per meri principi razionali a priori. Per costui, parrebbe allora, la religione razionale con il suo valore pratico-morale è accessibile in ogni caso solo grazie alla rivelazione. Per misurare la portata di questa osservazione kantiana si tratta quindi di capire se la fede nella rivelazione sia per sé sola sufficiente a condurre sulla strada dell'autentica religione, razionale e morale, colui che non è versato nel procedimento puramente razionale o se, piuttosto, questi non abbia bisogno di essere istruito al riguardo proprio dal teologo filosofico.

Un'indicazione nell'ultimo senso si trova, fra i testi pubblicati da Kant, nelle pagine conclusive della *Metafisica dei costumi*, volte a spiegare perché «la dottrina della religione in quanto dottrina dei doveri verso Dio va oltre i confini della filosofia morale pura»¹⁸. Riprendendo tesi conformi alla concezione della religione della seconda *Critica* e ampiamente sviluppate nei capitoli terzo e quarto della *Religione*, queste pagine mirano a mostrare che «l'elemento *formale* di ogni religione, definita come 'il complesso di tutti i doveri *in quanto (instar)* comandamenti divini'» rientra nella morale filosofica, mentre non vi rientra «l'elemento *materiale* della religione» vale a dire «il complesso dei doveri *verso (erga)* Dio, ossia il servizio che si presta a Dio» in quanto tali doveri sono riconosciuti su base empirica e non sono di origine razionale. Diverso è «il dovere *riguardo a* Dio (propriamente riguardo all'idea che noi ci facciamo di un tale essere)», il quale altro non è che «un dovere dell'uomo verso sé stesso, ossia non è, dal punto di vista oggettivo, l'obbligazione a prestare un certo servizio a qualcun altro, ma, dal punto di vista soggettivo, soltanto l'obbligazione a

18 MS, AA 06: 487; 599.

rafforzare il movente morale nella nostra ragione legislatrice»¹⁹. In questo contesto, Kant torna a spiegare il ‘tentativo’ realizzato nell’opera del ’93:

Si può certo parlare di una ‘religione *nei limiti* della semplice ragione’, che non deriva tuttavia *dalla* sola ragione, ma si fonda nello stesso tempo sulle dottrine storiche e su quelle rivelate e che contiene soltanto l’*accordo* [*Übereinstimmung*] della ragione pura pratica con quelle dottrine (il fatto che l’una non contrasti con le altre). Ma in questo caso non si tratta di una dottrina della religione *pura*, bensì caso mai di una dottrina della religione *applicata* a una certa storia, dottrina che non trova posto in un’*etica* intesa come filosofia pratica pura.²⁰

La conclusione del passo vale a dare una corretta collocazione sistematica alla *Religione* e ad ogni analogo tentativo della teologia filosofica. Mentre la filosofia pratica pura corrisponde al primo dei tentativi esposti nella *Prefazione* all’edizione del ’94 e che spetta al filosofo in quanto «puro insegnante di ragione», il teologo filosofico nel ricercare l’elemento razionale e morale interno a una data rivelazione non fa che *applicare* la religione pura ad una *storia* data.

Il principio del passo, a sua volta, chiarisce l’elemento solo implicito nella seconda *Prefazione*: la religione entro i limiti della semplice ragione non coincide di per sé stessa e immediatamente con il sistema razionale puro della religione, ma vi conduce *in quanto* sfera più ristretta di un cerchio più ampio ed anche storico-empirico ovvero, precisamente, grazie ad un’operazione di riconoscimento che – in base a quanto sopra detto – non sembra riducibile al ritrovamento di un dato già ‘pronto’ all’interno della rivelazione.

Un riferimento, sia pur meno netto, in tal senso si trova anche in una famosa nota della *Prefazione* al *Conflitto della facoltà*, nella quale Kant riporta il suo scontro con la censura e aggiunge, a piè di pagina, che il titolo *Religione entro i limiti della semplice ragione*:

fu formulato intenzionalmente così, affinché non si intendesse quel saggio nel senso che esso dovesse spiegare la religione *sulla base* della

19 MS, AA 06: 487; 599.

20 MS, AA 06: 488; 601.

sola ragione (senza rivelazione): questa infatti sarebbe stata eccessiva presunzione, poiché poteva certo darsi che le sue dottrine venissero da uomini ispirati in modo soprannaturale; ma nel senso che in quest'opera io volevo presentare, in un quadro coerente, solo ciò che della religione ritenuta rivelata per fede, nel testo della Bibbia, può essere riconosciuto *anche attraverso la semplice ragione*.²¹

Rispetto al testo della *Metafisica dei costumi*, nel passo appena citato prevale l'intento di sottolineare che l'opera in questione non supera i limiti dettati al teologo filosofico dalla natura della sua disciplina, la quale in quanto ha la sua fonte nella ragione non deve pronunciarsi sul carattere soprannaturale o meno della rivelazione. Se però si affiancano i due testi al di là dei loro diversi contesti e accenti, risulta confermato non solo che non si dà immediata coincidenza fra religione razionale pura e religione entro i limiti della semplice ragione, ma anche che quest'ultima va intesa come l'esito del riconoscimento di quanto di razionale si trova all'interno di una certa rivelazione, considerata come un *Faktum*, nonché all'interno della storia che si sviluppa su di essa e intorno ad essa.

Alla luce dei testi pubblicati nei quali Kant torna sul titolo e più a fondo sull'operazione teorica tentata nella Religione, riconsideriamo ora le due questioni che la metafora dei cerchi concentrici sollevava: Come è possibile e come ha luogo il riconoscimento della religione razionale all'interno della rivelazione? Su quale piano si rende necessario un tale riconoscimento?

Per quanto concerne il primo interrogativo, disponiamo fin qui solo di un chiarimento negativo. Di fronte all'apparente semplicità implicata dalla metafora dei cerchi concentrici, il riconoscimento della religione 'entro i limiti della semplice ragione' sembra richiedere un'operazione più complessa, proprio nella misura in cui l'elemento razionale e morale, in cui si esaurisce l'autentica religione, nella rivelazione si trova in ogni caso mescolato ad un elemento storico-empirico, intrinsecamente statutario.

Per quanto concerne la seconda domanda, siamo invece in grado di capire perché il tentativo indicato da Kant spetti di diritto al teologo filosofi-

21 SF, AA 07: 06; 231.

co, ma non ancora su quale piano e in che misura esso si renda necessario. Se infatti l'elemento razionale non si trova pronto e disponibile all'interno della rivelazione, il suo riconoscimento sembra presupporre, da parte di chi lo opera, una qualche 'conoscenza' e, dunque, un accesso privilegiato al sistema puro della religione, che egli si limita ad *applicare* a una storia data, potendo così *insegnare* al non filosofo a riconoscere a sua volta il nucleo morale eventualmente insito nella religione rivelata cui quest'ultimo aderisce. Questo elemento sembra suggerire, quindi, che all'operazione teorica tentata dal filosofo della religione spetti realmente un ruolo nel mostrare ai più ciò che costituisce l'essenza della vera religione, ma non chiarisce fino in fondo *perché* si renda necessario un tale intervento del filosofo, posto che la fede razionale, per definizione, dovrebbe essere accessibile universalmente e per sé sola convincente.

2. IL PROBLEMA DELLA POSSIBILITÀ SOGGETTIVA DELLA RELIGIONE RAZIONALE NELLE *VORARBEITEN* ALLA SECONDA EDIZIONE DELLA *RELIGIONE*

Un chiarimento fondamentale in relazione alla natura e alla necessità dell'esperimento, che Kant affida al teologo filosofico nella *Prefazione* alla seconda edizione della *Religione entro i limiti della semplice ragione*, e dunque anche in merito al senso attribuito all'operazione teorica da lui stesso compiuta, si trova – come anticipato – negli appunti preparatori a quest'ultima edizione.

I reiterati tentativi kantiani di definire e legittimare tale operazione, in particolare attraverso la spiegazione del titolo della sua opera e una più ampia presentazione della metafora dei cerchi concentrici, permettono infatti di escludere con certezza l'intento di ridurre *tout court* la religione rivelata al suo nucleo razionale, e mostrano viceversa come Kant muova dall'attestazione che nella storia del genere umano il fenomeno religioso trae di fatto origine da una pretesa rivelazione; attestazione a partire dalla

quale soltanto è possibile comprendere la funzione che, all'interno della stessa storia, spetta alla teologia filosofica.

Nello spiegare la scelta della specificazione 'entro i limiti della semplice ragione' (*innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*), Kant scrive infatti che «se invece fosse stato intitolato: Religione della semplice ragione [*der bloßen Vernunft*] o anche «dalla semplice ragione [*aus bloßen Vernunft*]», «sarebbe potuto sembrare che le dottrine della rivelazione a cui viene spesso fatto riferimento qui fossero spacciate per un semplice insegnamento razionale rivestito in un determinato modo e con ciò che alla Bibbia si volesse imporre il significato di non rappresentare nient'altro che una costruzione filosofico-morale», ovvero che la si volesse sostituire «in modo da farle rappresentare nient'altro che un edificio filosofico»²².

La dicitura Religione entro i limiti della semplice ragione fa invece riconoscere al tempo stesso che non si ha a che fare con le fonti da cui una qualsiasi religione positiva (statutaria) può essere sorta e ricondurre sinteticamente le ultime a meri concetti di ragione, ma semmai secondo un metodo analitico astrarre (*abstrahieren*) da essa solo ciò che la ragione può riconoscere da se stessa.²³

Il compito del filosofo delle religioni non è dunque quello di svelare la vera origine, razionale, della rivelazione e relegare ciò che non appartiene al nucleo morale della stessa a mero rivestimento simbolico. Si tratta piuttosto di estrarre dal complesso della rivelazione solo ciò in cui la ragione può riconoscersi, ciò che cioè *potrebbe essere* anche un suo proprio prodotto, senza entrare nel merito dello statuto della rivelazione.

Che questa affermazione non sia legata solo a ragioni di prudenza, né sia dovuta semplicemente ai limiti entro i quali la filosofia, in quanto insegnamento di ragione, deve mantenersi, è indicato d'altra parte chiaramente da un insieme di *Vorarbeiten*, nelle quali Kant pone esplicitamente la questione delle possibili cause dell'istituzione della religione razionale nel genere umano, trasferendosi da un piano oggettivo, sul quale è doveroso affermare l'autonomia della religione razionale, a un piano soggettivo, che

22 VARGV, AA 23: 93.

23 VARGV, AA 23: 94.

concerne il modo in cui *di fatto* e in certo modo *naturalmente* gli uomini, collettivamente considerati, entrano in rapporto con tale religione.

Riflettendo ancora una volta su come rispondere alla domanda «perché viene espresso così e non piuttosto: religione dalla semplice ragione, in quanto completamente a priori, vale a dire possibile indipendentemente da ogni rivelazione», Kant scrive in un lungo appunto:

il motivo di ciò è il seguente: che in questo modo dovrebbe venir prevenuta l'interpretazione secondo cui con ciò si affermerebbe la sua possibilità soggettiva, cioè l'istituzione della stessa nel genere umano, con esclusione di ogni rivelazione, mentre solo se si astrae [*abstrahirt*] da ogni rivelazione ciò che per la semplice ragione ancora rimane oggettivamente come religione (come *religio pura* dalla *religione applicata*) – Ora il fatto che la ragione afferma la sua sufficienza per questa [la religione] e la sua autonomia (oggettivamente considerata) è una conseguenza necessaria del suo uso dal punto di vista pratico (perché religione è una idea che le appartiene integralmente), attraverso la qual cosa non viene determinato nulla per l'uso speculativo della medesima ragione e la conoscenza delle possibili cause dell'istituzione della stessa religione nel genere umano, ciò che è reso evidente nel titolo per il fatto che essa viene rappresentata come religione entro i limiti della semplice ragione e con ciò viene ammesso un cerchio più ampio di quello a cui questa si limita.²⁴

L'idea che la 'religione entro i limiti della semplice ragione' non coincida immediatamente con il sistema puro della religione razionale ma sia l'esito del riconoscimento del nucleo morale insito in una data rivelazione ad opera del teologo filosofico viene qui confermata e esplicitamente contestualizzata all'interno di una riflessione antropologica, nella quale il piano soggettivo e quello oggettivo sono distinti. Mentre *oggettivamente* la ragione, nel suo uso pratico, è per sé sola sufficiente a porre una religione la quale deve la sua necessità alla necessità del fine prescritto dalla legge morale, il sommo bene, non si può escludere che la rivelazione rientri fra le condizioni della *possibilità soggettiva* della religione, cioè rientri fra gli elementi che consentono al genere umano di entrare in contatto con una fede di pura ragione.

24 VARGV, AA 23: 96.

L'esplicita posizione del problema della *possibilità soggettiva* della religione razionale rende allora manifesto come l'esigenza del 'secondo tentativo' che la *Prefazione* pubblicata affidava al teologo filosofico si radichi nell'assunzione di una diversa prospettiva rispetto a quella propria della pura filosofia morale: una prospettiva che non può non tener conto tanto dell'antropologia, quanto della storia, almeno intesa come effettiva nascita del fenomeno religioso nel mondo umano.

Ciò consente di far emergere più chiaramente il senso di alcuni elementi teorici presentati nei testi pubblicati, in primo luogo per quanto concerne i termini entro i quali va circoscritta l'autonomia della religione razionale.

Nel testo della Prefazione del '94, dall'ambito di tale religione, considerata nella sua purezza in astrazione da ogni elemento empirico, venivano esclusi gli strumenti del suo insegnamento, il che lasciava già intendere che colui che non fosse versato nel procedimento per soli principi a priori, vale a dire il non filosofo, avesse in qualche modo bisogno della mediazione di quest'ultimo per avere accesso alla fede religiosa pura. Questo elemento viene integrato ora all'interno di un discorso che concerne l'intero genere umano e sembra alludere alla possibilità che all'interno dello stesso, considerato nel suo complesso, la religione razionale metta radici, almeno inizialmente, proprio grazie a ciò che gli uomini sono soliti intendere come rivelazione.

Da ciò segue, in secondo luogo, un'inversione del rapporto fra *religio pura* e *religio applicata* rispetto a quanto indicato nella *Metafisica dei costumi* dal punto di vista della filosofia morale pura: in una prospettiva storico-antropologica, potrebbe ben essere che la religione autentica si manifesti originariamente, almeno *di fatto*, solo come un elemento interno al *Faktum* di una certa rivelazione, ovvero si presenti come una *religio applicata* che spetta al filosofo ricondurre alla *religio pura* della ragione.

In tal modo, il passo citato permette infine di illuminare lo stesso significato della metafora dei cerchi concentrici. La possibilità di considerare la religione razionale come una sfera più ristretta all'interno della sfera più ampia della rivelazione non risponde all'estrinseca esigenza di giudi-

care l'uniformità o la difformità di fedi storiche date rispetto alla religione razionale. Piuttosto, la metafora dei cerchi concentrici sta a indicare che laddove si ammetta che la rivelazione rientri fra le condizioni soggettive che permettono l'istituzione della religione razionale nel genere umano, allora *deve esser possibile* considerare la religione nel suo complesso come una sfera che contiene sì, come suo nucleo essenziale, la pura religione di ragione e però anche altri elementi che, inessenziali sul piano puramente razionale, svolgono comunque una funzione in una prospettiva storico-antropologica.

Che questo sia il senso più profondo della metafora lo mostra, ancor più nettamente, la seguente *Vorarbeit*:

Si intende per religione non soltanto la dottrina di tutti i doveri umani come comandamenti divini (dunque non soltanto il significato oggettivo della stessa) ma anche al tempo stesso la fede nei mezzi di cui la provvidenza si serve per fondarla (come chiesa) e mantenerla (dunque nel significato soggettivo). La prima costituisce solo una parte del contenuto della seconda. La religione entro i limiti della sola ragione contiene tutto ciò che costituisce la vera e propria religione. La fede nel mezzo divino in vista della sua fondazione fra gli uomini contiene oltre quella ancora di più o ciò che propriamente costituisce la religione o che davvero la può esibire [*darstellen*] nella realtà.²⁵

Il richiamo alla Provvidenza e al mezzo divino in vista della fondazione della vera e propria religione fra gli uomini va inteso qui come riferimento al *Faktum* della rivelazione, la cui origine soprannaturale il filosofo delle religioni non può né negare né affermare. A questo mezzo divino, ossia alla rivelazione stessa, viene ora però riconosciuta esplicitamente una *propria* funzione: la capacità di esibire (*darstellen*) la religione razionale nella realtà. Tale capacità di esibizione, a sua volta, va messa in diretta connessione con il tema della istituzione della religione nel genere umano, qui specificata come fondazione di una Chiesa. Questo nesso è reso ancor più evidente dal seguente appunto kantiano:

25 VARGV, AA 23: 95.

Volevo rendere rappresentabile [*vorstellig machen*] la religione nel campo della ragione e cioè così come essa potrebbe essere eretta in un popolo in quanto chiesa. Dal momento che non potevo a buon diritto escogitare simili forme senza usare quelle realmente presenti. – Perciò potevo presentare non una religione tale da sorgere dalla ragione, bensì una religione che in ogni caso è stata data (come chiesa) anche nell’esperienza, ma ciò che in essa rientra entro i limiti della ragione²⁶.

In questo passo – non a caso molto simile ad alcune affermazioni del terzo capitolo della *Religione entro i limiti della ragione*²⁷ – il problema delle condizioni *soggettive* della istituzione della religione nel genere umano diviene il problema della *esibizione* o della possibile *rappresentazione* della religione razionale nel mondo, in una chiesa. La soluzione di questo problema, dal canto suo, non può che passare dall’esame delle chiese storicamente date e della loro difformità e conformità al dettato della ragione. In tal modo, la distinzione fra il piano *oggettivo* sul quale la religione razionale rivendica la propria autonomia e il piano *soggettivo* sul quale sembra inevitabile partire dall’evento di una qualche rivelazione, e dall’associazione degli uomini in una Chiesa in forza della rivelazione stessa, viene esplicitamente messa in rapporto con l’esigenza di una manifestazione empirica, sensibile, visibile di quella religione razionale che – come si legge ancora in un appunto – di per sé stessa «sarebbe un mero ideale, perché secondo ogni apparenza nessuna è sorta da essa soltanto»²⁸.

L’uso del termine ‘ideale’ in riferimento all’eventualità di una religione sorta *esclusivamente* ‘dalla semplice ragione’ reca con sé diverse implicazioni. Tale termine infatti, nella filosofia pratica kantiana, non relega affatto l’elemento che per suo mezzo viene designato nel campo di ciò che è trascendente e, come tale, privo di influsso sulla realtà. Al contrario, esso designa un contenuto razionale che serve da ‘modello’ (*Urbild*) e ‘misura’

26 VARGV, AA 23: 93.

27 Cf. ad esempio la definizione di *ethisches gemeines Wesen* in: RGV, AA 06: 94-95; 100-101; si noti anche il paragrafo V, in RGV, AA 06: 102-109; 110-118.

28 VARGV, AA 23: 91.

di ogni attività tesa, nel mondo dei fenomeni, alla sua attuazione. Come vedremo nel prossimo paragrafo, il rapporto che si dà, in generale, fra un ideale razionale e la sua effettiva attuazione sta inoltre proprio alla base della distinzione kantiana fra la ‘chiesa invisibile’ e la ‘chiesa visibile’, definite rispettivamente come «la semplice idea della riunione di tutti i giusti sotto l’immediato, ma morale governo universale divino, che serve da modello ad ogni altro governo fondato dagli uomini» e «la riunione effettiva degli uomini in un tutto che concorda con tale ideale»²⁹.

Se si ammette allora che il termine ‘ideale’ sia usato da Kant in questo senso tecnico, il quadro del rapporto fra rivelazione e religione razionale riceve un’ulteriore specificazione. Nella storia del genere umano è la rivelazione, *di fatto*, a segnare l’origine della riunione degli uomini in una chiesa, e dunque l’inizio dell’istituzione della religione nel mondo umano. *Oggettivamente*, però, la religione razionale deve valere da modello e pietra di paragone di ogni fede storica. Su queste basi, continua l’ultimo appunto citato:

io posso considerare sotto il nome della religione tutti i tipi di fede realmente presenti e a partire da ciò ricercare ciò che appartiene semplicemente alla ragione, senza volerlo attribuire alle opinioni dei membri di [quella] religione, e così cerco soltanto di determinare i limiti del sensibile e dell’empirico nel credere quanto quelli della ragione.³⁰

Posta cioè la precedenza storica della fede di chiesa, basata sulla rivelazione, sulla fede religiosa pura, e posto d’altronde che solo quest’ultima vale come autentica religione universale e morale, quando il teologo filosofico esamina l’uniformità o la difformità delle diverse fedi storiche alla religione razionale non si limita a dare una valutazione estrinseca delle chiese date, ma compie una distinzione in certo modo capace di contribuire al riconoscimento e con ciò all’affermazione della religione razionale stessa. Stabilire, all’interno del credere così come si presenta *di fatto*, i ‘limiti’ (*Grenzen*) dell’empirico e del sensibile, da una parte, e della ragione, dall’altra, significa infatti al

29 RGV, AA 06: 101; 108.

30 VARGV, AA 23: 91.

tempo stesso determinare la loro rispettiva funzione, evitando così che ciò che è necessario solo *oggettivamente* prenda per così dire il posto di ciò che *oggettivamente* e per sé solo vale come religione, vale a dire la sfera più ristretta, il nucleo razionale e morale. Lungi dall'essere un giudice estrinseco, la teologia filosofica è dunque chiamata a sollecitare una trasformazione *interna* al rapporto che gli uomini intrattengono con la propria fede di chiesa, indicando loro nell'elemento razionale e morale l'essenza di ogni religione degna di questo nome, e in tal senso il nucleo della rivelazione.

Nel passo di apertura della Prefazione all'edizione del '94 della *Religione entro i limiti della semplice ragione* Kant presentava innanzitutto due poli: il *sistema storico* della rivelazione e quello *razionale puro* della religione in senso proprio e stretto, vale a dire oggettivamente considerata, e affidava al teologo filosofico il compito di 'appoggiare la rivelazione su concetti morali' per vedere se essa non conducesse per suo conto al secondo sistema, rivelando quindi l'unità di ragione e Scrittura. Le *Vorarbeiten* citate permettono ora di riconoscere in questo compito un'operazione storicamente necessaria, illuminando al tempo stesso i motivi per cui una religione entro i limiti della semplice ragione non coincide immediatamente con il sistema razionale puro della religione stessa. Data la precedenza storica della fede di chiesa sulla fede religiosa pura, stabilire il nucleo razionale e morale di una rivelazione e, quindi, definire la religione 'entro i limiti della semplice ragione' rappresenta infatti il procedimento attraverso il quale il sistema storico viene ricondotto a quello razionale e in forza del quale il teologo filosofico può sollecitare una trasformazione *interna* alle chiese storiche.

Riconsideriamo ora le due questioni da cui ho preso le mosse sulla base delle integrazioni che le *Vorarbeiten* citate forniscono ai testi pubblicati.

Partiamo dal secondo interrogativo proposto: su quale piano si rende necessario il riconoscimento dell'elemento razionale e morale in qualche modo *interno* alla rivelazione, posto che la religione pura della ragione è, costitutivamente, universale e per sé sola convincente? La risposta a questa domanda – e con essa l'indicazione delle ragioni in forza delle quali stabilire una 'religione entro i limiti della semplice ragione' è qualcosa di più dell'esprimere una valutazione delle fedi storiche –

si ha nel momento in cui si distingue piano oggettivo e piano soggettivo e, interrogandosi sulle condizioni della istituzione della religione nel genere umano ovvero della fondazione di una chiesa, ci si muove in una prospettiva schiettamente storico-antropologica. È in questa prospettiva infatti che la precedenza storica della rivelazione comincia a svelarsi come un fatto *favorevole* all'affermarsi della religione razionale nel mondo umano, venendo incontro a quel bisogno di manifestazione sensibile di un ideale razionale che – come vedremo più direttamente – è alla base del rapporto fra chiesa invisibile e chiesa visibile. A questa utile funzione antropologica della rivelazione si accompagna una funzione storica della teologia filosofica, che consiste nel far presente al «pubblico in senso proprio, vale a dire al mondo»³¹ ciò che costituisce il nucleo essenziale di ogni fede di chiesa, e con ciò nel sollecitare una sempre maggiore conformazione delle fedi storiche al loro modello, la pura religione razionale.

Questo inquadramento del compito che Kant assegna alla teologia filosofica, e che assume in prima persona nella *Religione entro i limiti della semplice ragione*, permette di considerare più propriamente anche la prima delle nostre questioni: Com'è possibile e come ha luogo il riconoscimento dell'elemento razionale e morale interno ad una data rivelazione, e con ciò la posizione della 'religione entro i limiti della semplice ragione'? Già nei testi pubblicati, lo stabilimento della religione entro i limiti della semplice ragione sembrava richiedere un'operazione diversa dalla semplice estrapolazione di un nucleo dato come compiuto all'interno della rivelazione. Inoltre, il riferimento all'insegnamento nella Prefazione, prima, e quello alla storia nella *Metafisica dei costumi*, poi, lasciavano intendere che per poter rintracciare, in modo meramente frammentario e quindi 'selettivamente', il nucleo razionale interno a una data rivelazione il filosofo dovesse per suo conto avere un accesso in qualche senso privilegiato alla pura religione morale della ragione. Sulla medesima linea, la lettura delle *Vorarbeiten* ha innanzitutto confermato l'idea che la sfera più ristretta non vada intesa come un nucleo già definito all'interno di

31 WA, AA 08:38; 48.

una sfera più ampia. È piuttosto l'attestazione che nella storia l'elemento razionale e morale in cui si esaurisce l'autentica religione si presenta di fatto mescolata ad un elemento storico-empirico, che dev'essere rivelato ed è intrinsecamente culturale e statutario, a porre l'esigenza di stabilire la religione entro i limiti della semplice ragione: è perché storicamente viene prima la rivelazione, mentre oggettivamente bisogna riconoscere nella fede religiosa pura l'autentica religione che *deve esser possibile* considerare quest'ultima come una sfera più ristretta compresa nella prima. Compresa in questi termini l'esigenza di rintracciare il nucleo morale e razionale frammisto alla rivelazione, si fa palese che la soddisfazione di questa esigenza non richiede semplicemente che il filosofo sia già in qualche modo a conoscenza dell'elemento morale che costituisce l'essenza di ogni religione, ma che egli sappia anche discernere la funzione che rispetto a questa essenza svolge l'elemento empirico proprio della rivelazione, e in tal senso stabilire i 'limiti' che separano e insieme congiungono la sfera più ampia alla sfera più ristretta. In questo quadro, come il rapporto fra ragione e rivelazione definito dalla metafora dei cerchi concentrici non descrive il dato di partenza ma l'esito dell'operazione teorica affidata al teologo filosofico, così rintracciare l'unità fra ragione e rivelazione non significa semplicemente constatare che una certa fede storica, basata sulla rivelazione, presenta sia pur in modo frammentario elementi che possono essere ricondotti, o possono ricondurre, alla pura religione razionale. Piuttosto, la *Einheit* di ragione e rivelazione è essa stessa il prodotto della definizione dei limiti dell'empirico e del sensibile, da una parte, e della ragione, dall'altra, vale a dire è il prodotto della capacità del filosofo di riconoscere, insieme, ciò che è *oggettivamente* religione e ciò che *soggettivamente* serve alla instaurazione della stessa nel genere umano.

Ciò consente di comprendere più chiaramente in cosa consista il tentativo e il compito proprio del teologo filosofico: 'appoggiare in modo frammentario la rivelazione su concetti morali' non significa affatto ridurre la prima alla sfera più ristretta, ma al contrario muoversi comunque all'interno della sfera più ampia e stabilire in quali termini ciò che è di fatto, contingentemente, primo – la rivelazione – possa servire da condizione

soggettiva di ciò che oggettivamente è la religione, significa cioè stabilire innanzitutto quali caratteri debba avere una fede storica basata sulla rivelazione per poter essere ritenuta *una* con la ragione.

3. IL PRINCIPIO DELLA CHIESA VERA E LA TENDENZA UMANA AL FALSO CULTO NEI CAP. III E IV DELLA RELIGIONE

Dalla lettura integrata della seconda *Prefazione alla Religione*, dei passi della *Metafisica dei costumi* e del *Conflitto delle facoltà* che ritornano sul significato dell'espressione 'entro i limiti della semplice ragione' e, soprattutto, degli appunti preparatori all'edizione del '94 sono emerse la complessità e, almeno in parte, la funzione storico-antropologica del 'tentativo' che Kant assegna al filosofo delle religioni. Una volta riconosciuta la precedenza storica della rivelazione, stabilire i limiti che permettono di distinguere e insieme di connettere ragione e rivelazione come una sfera più ristretta e una più ampia, comprensiva della prima, significa al tempo stesso indicare la strada per una sempre maggiore aderenza delle fedi di chiesa all'ideale della pura religione razionale. Per verificare la correttezza di questa interpretazione vorrei ora ripercorrere sinteticamente la parte della *Religione* nella quale Kant esplicitamente esamina i rapporti fra religione razionale e religione rivelata, fede morale e fede di chiesa all'interno della più ampia trattazione del tema della comunità etica. Porrò al centro dell'attenzione il quarto capitolo dell'opera, intitolato 'Del vero e del falso culto sotto il dominio del buon principio, o della religione e del clericalismo' e comunemente letto come l'espressione del giudizio storico di Kant sul Cristianesimo. Già nel terzo capitolo, a partire dalla distinzione fra Chiesa invisibile e Chiesa visibile vengono dettati i caratteri della Chiesa vera e, quindi, viene posto il problema di stabilire quali tratti debba avere una fede storica per essere davvero *una* con la pura religione razionale. È nel quarto capitolo però che vediamo per così dire all'opera la capacità del filosofo di sollecitare una trasformazione *interna* al rapporto dell'essere umano con la sua fede di chiesa in direzione della produzione dell'unità fra essa e quella fede religiosa pura che può e deve essere la stessa in

ogni fede basata sulla rivelazione. La distinzione fra vero e falso culto qui tracciata rappresenta infatti in primo luogo la più compiuta espressione del modo in cui la teologia filosofica fissa le condizioni alle quali ciò che è storicamente primo può servire da strumento *soggettivamente* favorevole alla diffusione di ciò che *oggettivamente* esaurisce la religione in senso autentico. Tale distinzione si iscrive inoltre strutturalmente nel processo storico di conformazione della Chiesa visibile alla Chiesa invisibile, come suo momento attivo. Proprio il giudizio storico espresso da Kant sul Cristianesimo, quale fede storica che segna il principio ma non già il compimento della ‘Chiesa vera’, permette infatti di chiarire che il compito che Kant attribuisce alla teologia filosofica in generale e alla propria in particolare si colloca precisamente in questo spazio fra principio e compimento, proponendosi quale promotore di un progresso ulteriore rispetto a quello messo in moto da Cristo.

La prima parte del capitolo in questione si apre con una duplice distinzione. In primo luogo, viene indicata la differenza fra religione naturale e religione rivelata in base al rapporto in esse istituito fra dovere e comando divino: nella misura in cui pone come «necessario innanzitutto sapere che qualcosa è un dovere, prima di poterlo riconoscere come comandamento divino», solo la prima «è un concetto puro pratico della ragione»³², mentre la seconda fa dipendere la conoscenza del dovere da quella della volontà divina, ottenuta mediante una qualche rivelazione. Questa prima distinzione non rappresenta tuttavia di per sé stessa un’opposizione, ma rinvia piuttosto all’ulteriore valutazione della «qualità intrinseca» di una religione, vale a dire della sua «attitudine ad essere comunicata o no a tutti», la quale soltanto può misurarne l’«idoneità o inidoneità ad essere religione umana universale»³³. Questa valutazione dà origine alla seconda distin-

32 RGV, AA 06: 157; 172. Così leggiamo nel testo originale: «Die natürliche Religion als Moral (in Beziehung auf die Freiheit des Subjects), verbunden mit dem Begriffe desjenigen, was ihrem letzten Zwecke Effect verschaffen kann, (dem Begriffe von Gott als moralischem Welturheber) und bezogen auf eine Dauer des Menschen, die diesem ganzen Zwecke angemessen ist (auf Unsterblichkeit), ist ein reiner praktischer Vernunftbegriff» (*Ibidem*).

33 RGV, AA 06: 155; 170 (trad. modificata).

zione, quella fra religione naturale e religione dotta. Il loro discrimine è dato dalla possibilità di esserne convinti mediante la sola ragione oppure in forza di una dottrina tramandata da dotti.

In questo quadro, il ruolo determinante del Cristianesimo nella storia del genere umano viene illuminato attraverso l'affermazione secondo cui «può una religione essere [...] quella *naturale*, ma nello stesso tempo essere anche *rivelata*, se essa è costituita in modo tale che gli uomini *avrebbero potuto e dovuto* giungervi da sé stessi col semplice uso della loro ragione, sebbene non vi *sarebbero* giunti così presto e con una diffusione così grande»³⁴. La stessa religione cristiana viene poi analizzata nel corso del capitolo in quanto religione naturale e in quanto religione dotta, al fine di «esaminare e distinguere cosa o quanto le deriva da ciascuna delle due sorgenti»³⁵. Alla radice dell'interpretazione kantiana del Cristianesimo si trovano dunque due elementi teorici. Da una parte, l'esplicita ammissione della possibilità che una religione 'soggettivamente' rivelata debba essere considerata, ad un tempo, come 'oggettivamente' naturale o razionale: in tal caso «una sua rivelazione, avvenuta in un tempo e in un luogo determinato, poté riuscire cosa saggia e molto vantaggiosa per il genere umano, ma alla condizione che, una volta che la religione, così introdotta, esiste e si è fatta conoscere pubblicamente, chiunque possa in seguito persuadersi della sua verità da sé stesso e con la propria ragione»³⁶. Dall'altro, l'importanza di discernere quanto è razionalmente convincente da quanto è fondato su una dottrina storica e di stabilire il loro giusto rapporto.

Questa impostazione del problema richiama facilmente alla mente la natura del compito che la *Prefazione* e le relative *Vorarbeiten* attribuivano al teologo filosofico. In primo luogo, essa conferma a prima vista la lettura secondo la quale il riconoscimento dell'unità fra ragione e rivelazione non può aver luogo come ritrovamento di un nucleo morale, pronto e riconosciuto come tale, all'interno di un involucro storico. Esso consiste piuttosto in un'operazione complessa, proprio in quanto – vediamo ora

34 *Ibidem*.

35 RGV, AA 06: 156; 171 (trad. modificata).

36 RGV, AA 06: 155-156; 170.

– richiede di mettere in rapporto il soggettivo all’oggettivo, la considerazione *storico-antropologica* di come la religione prende forma nel genere umano con il piano *trascendentale* sul quale si stabilisce l’autentica natura del rapporto fra soggetto morale e Dio, e ancora il piano *filosofico-religioso* con quello *puramente filosofico*. Compiere tale operazione d’altra parte non significa affatto, come potrebbe suggerire il secondo elemento, sostituire la religione razionale o naturale a quella rivelata. Il filosofo deve piuttosto misurarsi comunque con quanto di storico-empirico, e come tale affidato ai dotti, si dà nella rivelazione e stabilire in quali termini esso può essere non di ostacolo, ma piuttosto a servizio dell’affermazione della pura religione razionale. Rimandando l’ultimo paragrafo a una sintesi dell’interpretazione kantiana del Cristianesimo, seguiamo nella sua ossatura essenziale la definizione delle condizioni alle quali una certa chiesa, pur costituendo soltanto una «società particolare», possa valere come «una rappresentazione o uno schema» di una comunità etica universale³⁷. Nel terzo capitolo della *Religione*, Kant scrive:

Si può dire con ragione ‘che il regno di Dio è giunto in mezzo a noi’ anche se solo il principio del trapasso *graduale* dalla fede di chiesa alla religione razionale universale – e quindi a uno Stato etico (divino) sulla terra – ha messo radice in modo universale ed in qualche luogo anche *pubblicamente*, sebbene l’instaurazione reale di un simile regno sia ancora infinitamente lontana da noi³⁸.

L’apertura del quarto capitolo riprende questo punto:

Si ha già un inizio del dominio del buon principio ed un segno ‘che il Regno di Dio giunge a noi’ anche soltanto se i principi fondamentali della costituzione di questo regno incominciano ad essere *pubblicamente* diffusi; poiché, nel mondo intellettuale, il regno di Dio esiste già, appena vi hanno preso generalmente radice i principi, che solo hanno il potere di produrlo, sebbene il suo completo sviluppo, nel mondo dei fenomeni, sia ancora confinato in una lontananza invisibile.³⁹

37 RGV, AA 06: 96; 103.

38 RGV, AA 06: 122; 134.

39 RGV, AA 06: 151; 165.

Questi passi presentano a prima vista due elementi teorici difficilmente conciliabili: il progresso verso una religione puramente razionale, e la necessità di rendere i principi di questa stessa religione in certo modo *pubblici*. Da un lato, infatti, essi indicano chiaramente che una fede di chiesa può essere a servizio dell'affermazione della pura religione razionale, solo nella misura in cui contiene in sé la radice del proprio stesso superamento. Dall'altro, ciò è possibile in quanto la fede di chiesa dia *pubblicità* ai principi da cui soltanto può scaturire l'autentico Regno di Dio sulla terra, vale a dire ai principi morali della ragione. Dall'esigenza di tenere insieme queste due esigenze derivano infine le condizioni a cui una certa fede storica può segnare l'inizio dell'instaurazione di uno Stato etico sulla terra:

A partire dal momento in cui la fede di chiesa riconosce pubblicamente la sua dipendenza dalle condizioni limitative della fede religiosa e la necessità di accordarsi con questa, la *chiesa universale* comincia a rivestire la forma di uno Stato etico di Dio ed a progredire – secondo un principio ben stabilito, identico per tutti gli uomini e per tutti i tempi – verso l'attuazione completa di questo Stato.⁴⁰

La fede di chiesa è a servizio della pura religione razionale nella misura in cui riconosce pubblicamente nei principi di quest'ultima la propria ragion d'essere, il proprio principio di associazione. Lungi dal consistere in un improvviso annullamento di tutto quanto nella fede di chiesa eccede la fede religiosa pura, il processo di realizzazione di una Chiesa capace di essere l'esibizione visibile della comunità etica ha inizio nel momento in cui la chiesa o le chiese attuano un rivolgimento tangibile del proprio stesso fondamento, senza tuttavia cessare di essere quello che sono: comunità storiche vincolate a una certa organizzazione e amministrazione. È in questo orizzonte teorico che acquista significato la distinzione fra 'vero e falso culto', la quale consiste precisamente nella posizione di un corretto rapporto fra ciò che è fine in sé stesso, la religione razionale e morale, e ciò che è mero strumento in vista di una sua completa affermazione nel genere umano.

40 RGV, AA 06: 124; 136.

È opportuno seguire da vicino la presentazione kantiana di questa distinzione, la quale ricomincia dalla radice del problema: il dovere di riunirsi in una comunità etica come dovere morale di «una specie particolare, non degli uomini verso gli altri uomini, ma del genere umano verso se stesso»⁴¹. Il capoverso citato all'inizio di questo paragrafo prosegue infatti come segue:

Abbiamo visto come sia un dovere di particolare natura (*officium sui generis*) quello di unirsi per formare una comunità morale e come, anche se ciascuno compie il suo dovere privato, si possa benissimo, da ciò, concludere ad un *accordo casuale* di tutti, in vista di un bene collettivo, pur senza che fosse necessaria una particolare organizzazione a questo fine. Ma abbiamo anche visto tuttavia che non è lecito sperare il suddetto accordo di tutti, se dal loro reciproco associarsi, precisamente per lo stesso scopo, e dalla costituzione di una COMUNITÀ sotto l'egida di leggi morali, non scaturisce il compito speciale di opporsi tutti insieme, e per conseguenza con forza accresciuta, agli assalti del cattivo principio (al quale altrimenti gli uomini, separati l'uno dall'altro, sono indotti a servire come strumenti).⁴²

Kant, riferendosi alle tesi introdotte al principio del terzo capitolo, allude qui a quello che – con un'espressione solo parzialmente adeguata – potremmo definire il carattere 'sociale' del male radicale, vale a dire l'idea che il vizio in senso proprio, quale uso controfinale delle disposizioni al bene, si manifesti originariamente in seno alla *Menschheit* e come inclinazione a prevalere sui suoi simili che il singolo sviluppa «appena egli vive in mezzo agli uomini»⁴³, «mentre la natura voleva solo impiegare l'idea di una tale competizione [*Wetteifer*] (che in sé non esclude l'amore reciproco fra gli uomini) come stimolo alla cultura»⁴⁴. È per questo che lo «stato di natura etico è uno stato di mutua ostilità pubblica contro i principi della virtù e di interiore assenza di moralità, da cui l'uomo naturale deve aver

41 RGV, AA 06: 97; 104.

42 RGV, AA 06: 151; 165.

43 RGV, AA 06: 94; 100.

44 RGV, AA 06: 27; 26.

cura di uscire al più presto possibile»⁴⁵, dando vita a una comunità etica, nella quale soltanto può essere attuato il sommo bene. A sua volta l'istituzione di una simile comunità richiede che «tutti gli individui siano sottomessi a una legislazione *pubblica*, e che tutte le leggi che li obbligano possano essere considerati come comandi di un legislatore *comune*»⁴⁶.

Da queste due esigenze – pubblicità e capo comune – deriva a sua volta l'impossibilità di concepire una comunità etica altrimenti che come un «popolo di Dio, retto secondo leggi della virtù», come un popolo cioè riunito sotto un capo, rispetto al quale già da sempre, nell'idea della ragione, «tutti i doveri morali sono *nello stesso tempo* rappresentati come suoi comandamenti» e il quale soltanto «in quanto scrutatore di cuori» può garantire una qualche 'pubblicità' a ciò che è strutturalmente privato o, meglio, interiore e che come tale «non può essere regolat[o] da leggi umane pubbliche»: la moralità dell'intenzione. La comune sottomissione a Dio, tuttavia, è una condizione necessaria ma non sufficiente dell'attuazione *mondana* di una tale comunità. Come infatti la moralità dell'intenzione, altrui come propria, è essenzialmente invisibile, la stessa pubblicità che Dio le garantisce rimane relegata nell'ordine di un governo morale e universale divino imperscrutabile, esso stesso puramente intelligibile. In altri termini, quella di un popolo di Dio rimarrebbe una comunità *soltanto* ideale, nella quale il singolo soggetto morale si trova già da sempre incluso e, per così dire, impegnato *interiormente* senza poter contare sul reciproco impegno altrui, se il genere umano nel suo complesso non se ne assumesse la responsabilità e non riconoscesse come suo dovere quello di assumere l'idea di una comunità etica come 'modello' (*Urbild*) della propria riunione in nome di Dio. Sta qui l'autentico elemento innovatore che, nella propria concezione dei rapporti fra moralità e religione, Kant introduce nell'opera del '93 e che dà luogo alla distinzione fra Chiesa invisibile – la stessa «comunità etica con legislazione morale divina» in quanto «non è oggetto d'esperienza possibile» – e Chiesa visibile – «la riunione effettiva degli uomini in un

45 RGV, AA 06: 97; 104 (trad. modificata).

46 RGV, AA 06: 98; 105.

tutto che concorda con questo ideale». ⁴⁷ In tal modo, la «fondazione e l'estensione di una società governata dalle e per le leggi della virtù» ⁴⁸ esige strutturalmente di dare visibilità a ciò che è essenzialmente invisibile, il vero culto di Dio, consistente nella moralità dell'intenzione.

All'inizio di questo paragrafo abbiamo visto che il processo di realizzazione di una vera Chiesa visibile può dirsi iniziato, seppur non compiuto, «anche se solo il principio del *trapasso graduale* [*allmählicher Übergang*] dalla fede di chiesa», storica e basata sulla rivelazione, «alla religione razionale universale – e quindi a uno Stato etico (divino) sulla terra – ha messo radice in modo universale ed in qualche luogo anche pubblicamente» ⁴⁹. La pubblicità cui si fa riferimento qui va distinta da quella di cui può farsi garante Dio stesso, in quanto 'scrutatore di cuori' e capo di una associazione morale puramente ideale. Si tratta piuttosto di una pubblicità, per così dire, fatta dagli uomini e per gli uomini: del loro impegno a dar luogo a una comunità che faccia di ciò che per definizione è interiore e invisibile, la legge morale e la purezza di un'intenzione ad essa conforme, il proprio esplicito fondamento e principio di associazione.

Ma – si chiede Kant riecheggiando un'analogia domanda posta nell'*Idea per una storia universale* – «come si può trar fuori da un legno così nodoso, qualcosa di completamente diritto?». La realizzazione mondana di una comunità etica deve infatti fare i conti con i limiti propri della «natura umana sensibile». È in ragione di questi limiti che tale realizzazione può essere attesa non da una immediata e spontanea riunione di tutti uomini sotto leggi della virtù, ma da una trasformazione interna e progressiva delle chiese storicamente date e istituitesi originariamente, conformemente a tali limiti, intorno a leggi statutarie.

Sebbene il testo non sia del tutto limpido al riguardo, mi sembra possibile rintracciare al suo interno una distinzione fra due livelli sui quali la natura umana sensibile affetta le modalità di attuazione di una Chiesa (visibile) autenticamente conforme al suo modello. Tale distinzione consente

47 RGV, AA 06: 101; 108.

48 RGV, AA 06: 94; 100.

49 RGV, AA 06: 122; 134.

di intendere non soltanto come un dato di fatto che «nell'elaborazione di una comunità etica fatta dagli uomini, la fede di chiesa precede naturalmente la fede religiosa pura», sebbene «moralmente dovrebbe essere il contrario», ma come un elemento *antropologicamente* utile che «una *fede di chiesa* statutaria s'aggiunga alla fede religiosa pura come veicolo e come mezzo, affinché gli uomini si riuniscano pubblicamente per la promozione di quest'ultima»⁵⁰.

Che vi siano due diversi livelli sui quali la natura sensibile dell'essere umano condiziona l'attuazione di una vera chiesa emergono nel §V del terzo capitolo, teso a indicare le ragioni della precedenza storica della fede di chiesa. Al suo interno, dopo aver ribadito che «la fede religiosa pura è l'unica in grado di fondare una chiesa universale perché, essendo semplicemente una fede di ragione, può essere comunicata a tutti per convinzione»,⁵¹ Kant riconduce alla «debolezza particolare della natura umana»⁵² l'impossibilità di fondare una comunità in nome della sola fede religiosa pura. Tale debolezza viene quindi chiaramente indicata nella tendenza umana a concepire Dio in modo antropomorfo, tale quale «qualunque signore di questo mondo, [che] ha un bisogno particolare di essere *onorato* dai suoi sudditi e di essere *lodato* con segni di sottomissione»⁵³. Pertanto «gli uomini, coscienti della loro impotenza a conoscere le cose soprasensibili, [...] non sono facili a persuadersi che una costante cura per mantenere una condotta moralmente buona sia tutto ciò che Dio esige da loro per essere sudditi, a Lui graditi, del suo regno. Essi non possono concepire la loro obbligazione altrimenti che quale dovere ad un *culto* qualsiasi, da rendersi a Dio: in cui non importa tanto il valore morale interno delle azioni»⁵⁴. Di qui sorge la questione di stabilire «come Dio voglia essere onorato

50 RGV, AA 06: 106; 115 (trad. modificata).

51 RGV, AA 06: 102-103; 110 (trad. modificata).

52 *Ibidem*.

53 RGV, AA 06: 103; 111.

54 RGV, AA 06: 103; 110.

(ed obbedito)»⁵⁵ e in che modo si manifesti la sua volontà, se con leggi puramente morali e accessibili ad ognuno con la sua propria ragione o con leggi in sé soltanto statutarie, la cui conoscenza richiede una rivelazione.

La soluzione di tale questione, a prima vista ovvia, si articola invece in due passaggi, attraverso i quali viene tracciata una ulteriore distinzione che non sembra immediatamente collimare con l'idea fondamentale della religione razionale kantiana, in quanto religione puramente morale. Il primo passaggio, facilmente intuibile, recita:

Se dunque la questione di sapere come Dio vuole essere onorato deve essere risolta in maniera universale, valevole per ogni uomo, *considerato semplicemente in quanto uomo*, non c'è dubbio che la legislazione fondata sulla divina volontà non debba essere se non *morale*.⁵⁶

Questa prima soluzione, in cui si considera semplicemente l'uomo, viene quindi integrata da una seconda risposta, nella quale gli uomini vengono invece considerati in quanto 'cittadini di uno Stato divino sulla terra' e l'orizzonte diviene non più quello del rapporto per così dire 'privato' del soggetto morale con Dio ma quello dell'impegno reciproco degli uomini fra loro e come collettività verso Dio stesso in una chiesa. Kant prosegue infatti con la seguente avversativa:

Ma se ci riteniamo obbligati a comportarci non solo come uomini, bensì anche come *cittadini* di uno Stato divino sulla terra, e inoltre a dare la nostra opera per l'esistenza di una associazione di questo genere, sotto il nome di chiesa; allora la questione di sapere come *in una chiesa* (cioè in una comunità di Dio) il Signore vuol essere onorato, non sembra possa esser risolto con la ragione sola, ma richiede una legislazione statutaria che solo una rivelazione può dare, quindi una fede storica che, per opposizione alla fede religiosa pura, può essere detta fede di chiesa.⁵⁷

Le ragioni di questa differenziazione vengono espresse così:

55 RGV, AA 06: 104; 111.

56 RGV, AA 06: 104; 112.

57 RGV, AA 06: 105; 112-113.

Nella prima [la fede religiosa pura] infatti importa solo ciò che costituisce la materia dell'onore tributato a Dio, cioè il compimento secondo l'intenzione morale di tutti doveri in quanto comandi divini; invece una chiesa, come riunione in una comunità etica di molti uomini animati da quella intenzione, ha bisogno di una obbligazione pubblica, una certa forma ecclesiastica fondata su condizioni empiriche, forma in sé contingente e variabile che perciò non può esser riconosciuta come dovere senza leggi statutarie divine.⁵⁸

In questi termini viene introdotto quello che ho indicato come un secondo livello sul quale la natura umana sensibile influisce sulla modalità di instaurazione di una Chiesa vera. A questo livello, l'associazione degli uomini sulla base di leggi meramente statutarie, che necessitano una speciale rivelazione, non rappresenta necessariamente un ostacolo all'affermazione della religione razionale e morale, ma viene incontro a quel bisogno di manifestazione sensibile di ciò che in sé è mero ideale invisibile che è alla base dello stesso dovere di realizzare la comunità etica in una chiesa (visibile). Ciò è facilmente riconoscibile nel riferimento del passo citato a obbligazioni pubbliche e forma ecclesiastica. Quest'ultime rappresentano due ingredienti indispensabili di ogni chiesa, in quanto comunità umana: la pubblicità degli obblighi sancisce il reciproco impegno dei membri di questa comunità a servire Dio; la forma ecclesiastica rimanda alla necessità che tale comunità si organizzi al proprio interno. È in questo orizzonte, quindi, che è possibile affermare che nonostante «la legislazione *morale* pura [...] form[i] non solamente la condizione indispensabile di ogni vera religione in generale, ma [sia] anche ciò che propriamente la costituisce», «la religione statutaria [...] può contenere il mezzo per la sua promozione e diffusione»⁵⁹. A tal riguardo, d'altro canto, sorge naturalmente la questione di stabilire se si tratti di un mezzo indispensabile o meno, vale a dire se la pubblicità degli obblighi e l'organizzazione interne a una chiesa richiedano necessariamente una manifestazione particolare della volontà divina.

58 RGV, AA 06: 105; 113.

59 RGV, AA 06: 105; 112.

Seguiamo attentamente Kant su questo punto. Il seguito del passo so-
 praticato si apre ancora con un'avversativa:

Ma non è possibile ritenere opera del legislatore divino la determina-
 zione di tale forma; è invece probabile che la volontà divina comandi
 che noi stessi realizziamo l'idea razionale di questa comunità e che non
 desistiamo mai, nonostante gli esiti infelici dei nostri tentativi preceden-
 ti, magari sperimentando nuove forme che evitino il più possibile gli
 errori delle precedenti; insomma questo compito, che per noi è anche un
 dovere, è interamente affidato a noi. Non c'è quindi ragione di ritenere
 senz'altro divine e statutarie le leggi relative alla istituzione e alla forma
 di una chiesa [...]. Ma sarebbe altrettanta presunzione tentar di negare
 assolutamente che l'organizzazione di una chiesa possa anche essere il
 risultato d'una istituzione divina particolare, se essa è, per quanto ci è
 possibile giudicare, nel massimo accordo con la religione morale e se
 non è possibile comprendere come abbia potuto fare all'improvviso la
 sua apparizione senza adeguati progressi preparatori del pubblico nel
 campo dei concetti religiosi.⁶⁰

La seconda metà di questo lungo brano è tutt'altro che legata a ragioni
 di prudenza. Quella che a prima vista appare come una mancata presa di
 posizione netta di Kant riguardo alla questione sulla indispensabilità o
 meno di una rivelazione come mezzo per la diffusione e la promozione
 della religione razionale va presa invece molto sul serio. Alla difficoltà
 degli uomini di riconoscere come un proprio compito e un dovere quegli
 elementi che, estranei al vero culto puramente morale, rappresentano non-
 dimeno ingredienti indispensabili all'istituzione e alla formazione di ogni
 comunità umana, e perciò anche di ogni chiesa (visibile), viene incontro
 il *Faktum* di una rivelazione in massimo accordo con la pura religione
 morale, la religione cristiana. Questo fatto, integralmente contingente, in
 certo modo abbrevia il cammino degli uomini nel passaggio dalla fede di
 chiesa alla fede religiosa pura.

Vediamo allora che la precedenza storica della rivelazione può rap-
 presentare un fattore *ostativo* oppure *favorevole* alla affermazione della
 sola religione universale, la religione morale. È negativo in quanto gli

60 RGV, AA 06: 105; 113 (trad. modificata).

uomini cerchino nella rivelazione un culto da tributare a Dio, ulteriore rispetto al solo comportamento morale. Ma è positivo nella misura in cui una certa rivelazione riconosca nella moralità il proprio fine e nelle indicazioni concernenti la forma e l'organizzazione della chiesa solo un mezzo in vista di questo scopo. Questa distinzione però risulta difficile all'uomo, che tende a invertire il rapporto mezzo-fine. Scrive infatti Kant a seguire:

L'incertezza in cui ci troviamo quando dobbiamo decidere se la fondazione di una chiesa è opera di Dio o degli uomini prova da sola l'inclinazione degli uomini a una religione cultuale (*cultus*) e – per il fatto che questa religione poggia su prescrizioni arbitrarie – alla fede in leggi divine statutarie, sul presupposto che al comportamento migliore (che l'uomo può tenere conformandosi ai precetti della religione puramente morale) deve aggiungersi anche una legislazione divina, inaccessibile alla ragione e fondata sulla rivelazione; con ciò ci si riferisce agli onori da rendere all'essere supremo (diversi da quelli che gli sono tributati con l'obbedienza ai suoi comandi prescritti dalla ragione).⁶¹

A questa tendenza umana, che trasforma dunque ciò che è utile solo come mezzo e *soggettivamente* (la rivelazione) nel fine essenziale della religione, fa da contrappeso proprio la distinzione fra vero e falso culto messa a tema nel quarto capitolo.

Kant la introduce tracciando una netta separazione fra costituzione e amministrazione di una Chiesa. Dopo aver precisato che, sebbene solo Dio possa esser pensato come autore del suo regno, ciò non esime gli uomini dal fare il proprio dovere «per render[si] atti a diventar membri di questo regno», il filosofo scrive:

dato questo, una idea siffatta [l'idea del regno di Dio] – sia stata destata e resa *pubblica* nel genere umano per mezzo della ragione o per mezzo della Scrittura – ci obbligherà tuttavia a organizzare una chiesa. Di essa [...] Dio, essendo il fondatore, sarà anche autore della relativa *costituzione*; mentre invece gli uomini, in ogni caso, in quanto sono membri e cittadini liberi di questo regno, ne sono autori della *organizzazione*.

61 RGV, AA 06: 106; 114.

Infatti coloro che, fra essi, sbrigano, secondo tale organizzazione, gli affari pubblici, ne costituiscono l'*amministrazione*, come ministri (*officiales*) della chiesa, mentre tutti gli uomini rimanenti [...] formano la *comunità*.⁶²

In questo contesto, la distinzione fra culto vero e culto falso interviene a discriminare un'amministrazione conforme all'ideale di cui la chiesa è chiamata ad essere l'attuazione visibile e un'amministrazione contraria allo scopo essenziale di ogni autentica chiesa. Riprendendo l'idea del trapasso graduale dalla fede di chiesa alla fede religiosa pura, Kant scrive in tal senso:

siccome ogni chiesa fondata su leggi statutarie può essere la vera chiesa solo se ha in sé un principio che la avvicina sempre più alla fede razionale pura (che quando è pratica vale in ogni fede come la religione propriamente detta) e fa sì che, col tempo, possa fare a meno della fede ecclesiastica (di tutto ciò che questa fede ha in sé di storico), potremo dire che queste leggi e i funzionari della chiesa fondata su di esse compiono un servizio (un culto) se questi funzionari indirizzano sempre i loro insegnamenti e le loro disposizioni a questo scopo supremo (ossia a una fede religiosa pubblica). Viceversa se i ministri di una chiesa non si preoccupano di tale scopo, anzi considerano inaccettabile la massima che spinge ad avvicinarsi ad esso costantemente, sostenendo che l'adesione all'elemento storico e statuario della fede ecclesiastica costituisce l'unico fattore santificante, si può accusarli giustamente di cattivo servizio verso la chiesa e ciò che essa rappresenta, cioè verso la comunità morale governata dal principio buono.⁶³

Riconosciamo qui, ulteriormente articolata, l'idea che il processo di conformazione delle chiese storiche all'ideale di una comunità etica non possa aver luogo che attraverso un'inversione del rapporto fra l'e-

62 RGV, AA 06: 152; 166. Già nell'elencare l'ultimo dei caratteri che deve possedere una Chiesa 'vera' – ossia l'«immutabilità secondo la sua costituzione», per la quale «bisogna che la chiesa contenga già in sé stessa, *a priori* (nell'idea del suo fine) i principii certi» – Kant precisa che non ne fanno parte alcune «disposizioni contingenti mutanti secondo il tempo e le circostanze», le quali riguardano «solo la sua *amministrazione*» (RGV, AA 06: 102; 109).

63 RGV, AA 06: 153; 167 (trad. modificata).

lemento empirico, e supposto come rivelato, e l'elemento morale e razionale *all'interno* di una fede di chiesa. Gli ufficiali di una chiesa svolgono un servizio a favore dell'autentica religione se riconoscono pubblicamente nella moralità il principio e fondamento della associazione da loro amministrata. Svolgono invece un cattivo servizio o culto falso se indicano nella rivelazione il nucleo essenziale e il fine della propria comunità, sostenendo la necessità di servire Dio attraverso atti esteriori e cerimonie, del tutto slegati dalla purezza dell'intenzione.

4. LA FUNZIONE STORICO-ANTROPOLOGICA DELLA TEOLOGIA FILOSOFICA

Se torniamo ora al compito attribuito da Kant al filosofo della religione, è facile riconoscere nel 'secondo tentativo' di cui parla la Prefazione alla *Religione* l'operazione teorica che soltanto consente di tracciare la linea di demarcazione fra culto vero e culto falso.

Rispetto alla prima delle questioni sollevate dalla metafora dei cerchi concentrici – com'è possibile e come ha luogo il riconoscimento dell'elemento razionale e morale interno a una data rivelazione – nelle conclusioni del paragrafo precedente è emerso infatti, in primo luogo, che stabilire una 'religione entro i limiti della semplice ragione' non significa affatto semplicemente attestare che certe fedi storiche effettivamente contengono in sé elementi propri della religione razionale, come un nucleo pronto di cui la rivelazione sarebbe un mero rivestimento simbolico. Al contrario, per stabilire la religione entro i limiti della ragione occorre necessariamente muoversi all'interno della rivelazione, in quanto origine fattuale della riunione degli uomini in una chiesa, e definire all'interno della stessa i limiti del sensibile e dell'empirico, quanto quelli della ragione, vale a dire anche la loro rispettiva funzione. La capacità di distinguere fra un culto vero e un culto falso nell'amministrazione di qualsivoglia chiesa (visibile) riposa su questa definizione. Abbiamo visto infatti che affinché il filosofo possa svolgere il compito a lui affidato è richiesto non semplicemente che – in quanto puro insegnante di ragione – abbia un accesso in qualche modo

privilegiato all'autentica religione, ma che sia anche in grado, per così dire, di applicare tale *religio pura* a una storia data, quale *religio applicata*. È richiesto cioè che egli sappia muoversi da un piano oggettivo al piano delle condizioni soggettive della instaurazione della religione nel genere umano filosofo opera, abbandonando il campo della pura filosofia morale in favore di quello della teologia filosofica. È su questo piano, infatti, che si fa manifesta l'esigenza, radicata nella natura umana sensibile, di 'esibire' o 'rendere rappresentabile' la religione razionale e la riunione del genere umano in suo nome. Ed è in ragione di questa esigenza che nell'elemento storico della rivelazione può essere riconosciuta non soltanto l'origine di fatto dell'associazione degli uomini in delle chiese, ma un'origine 'vantaggiosa al genere umano', a condizione che la rivelazione stessa, o il suo rappresentante, riconosca nella moralità l'unico modo autentico di servire Dio e perciò il fondamento e il fine della propria chiesa.

Questa considerazione ci riporta alla seconda questione posta, relativa alla funzione storica della teologia filosofica, funzione che ho indicato come tale da presupporre e insieme portare avanti il progresso introdotto nel mondo da Gesù di Nazareth.

In Cristo, considerato semplicemente come uomo, deve essere individuata, secondo Kant, «la persona che può essere onorata come *fondatrice* non [...] della *religione*, pura d'ogni dogma e scritta nel cuore di tutti gli uomini (perché essa non è di origine arbitraria), ma della prima *chiesa vera*». ⁶⁴ Egli ha infatti «insegnato una religione pura, alla portata di tutti (naturale) e convincente tutti [...]; ha, innanzitutto, insegnato questa religione pubblicamente, anzi in contrasto con la dominante fede di chiesa, opprimente e priva di scopo morale [...]; ha fatto della religione razionale ed universale la suprema condizione indispensabile di ogni fede religiosa, e vi ha aggiunto inoltre certi statuti, come mezzo per costituire una chiesa da fondarsi su tali principi» ⁶⁵.

64 RGV, AA 06: 159; 174.

65 RGV, AA 06: 158; 173-74.

Esula dai miei scopi una discussione della complessa cristologia kantiana. Quel che è importante comprendere in questa sede sono le ragioni per cui in Kant la fondazione della prima Chiesa vera ad opera del ‘saggio maestro’ non coincide già con la sua compiuta realizzazione. Queste ragioni infatti non sono semplicemente dettate dal fatto che un tale compimento esigerebbe un completo superamento dei limiti propri della natura umana sensibile, alludendo a uno stadio in cui una moralità universalmente accolta permetterebbe di fare a meno di tutto l’insieme di obblighi pubblici, ma puramente esteriori, intorno a cui si costituisce e si organizza una certa chiesa o, meglio, *ogni* chiesa in quanto deve essere appunto una comunità ‘visibile’. Esse vanno piuttosto comprese alla luce del carattere ‘radicale’ del male in Kant, il quale si manifesta anche – e non potrebbe essere altrimenti – in seno alla Chiesa vera:

la storia del cristianesimo (che, avendo voluto costruire il cristianesimo su una fede storica, non poteva essere diversa), guardata con un colpo d’occhio d’insieme come si guarda un quadro, potrebbe senz’altro giustificare l’esclamazione: *tantum religio potuit suadere malorum*, se l’istituzione del cristianesimo non mostrasse abbastanza chiaramente che la sua intenzione originaria ed autentica consisteva nell’introduzione di una fede religiosa pura, escludente opinioni contrastanti.⁶⁶

La spiegazione kantiana di ciò che il Cristianesimo è diventato dopo e nonostante l’opera e l’insegnamento ‘esemplare’ di Cristo fa ancora una volta riferimento alla tendenza umana ad invertire il fine comune di ogni associazione ecclesiastica autentica – la fede religiosa pura con il suo culto esclusivamente morale – con i mezzi che sono serviti, di fatto, alla sua instaurazione e diffusione, vale a dire tutti gli elementi interni alla rivelazione che non possono essere creduti per semplice ragione. Che questa tendenza non sia che un’altra figura del male radicale, lo si evince d’altra parte dall’esplicita indicazione kantiana della stessa come ‘tendenza cattiva della natura umana’ così come dalla precedente considerazione generale secondo la quale l’‘esito morale’ della lotta fra buon principio e cattivo, «visto dalla parte dell’eroe di tale storia (fino alla sua morte) non

66 RGV, AA 06: 131; 144.

è propriamente la *sconfitta* del cattivo principio; – poiché il suo regno dura ancora e bisogna, in ogni caso, che venga una nuova epoca, in cui verrebbe distrutto – ma è solo una diminuzione della sua potenza, in quanto non può trattenere sotto di sé, contro la loro volontà, quelli che così a lungo gli sono stati soggetti, aprendosi per loro un'altra signoria morale (poiché è necessario che l'uomo si ponga pur sotto una signoria qualunque) come asilo, ove essi possono trovare protezione per la loro moralità, se vogliono abbandonare l'antica signoria». La storia del progresso verso la realizzazione completa di uno Stato etico è infatti essa stessa «il racconto della lotta costante fra la fede culturale e la fede religiosa morale, essendo l'uomo costantemente propenso a porre più in alto la prima in quanto fede storica, mentre la seconda non ha mai rinunciato al diritto di preminenza che le compete come l'unica capace di rendere migliori le anime, diritto che finirà certamente per trionfare». ⁶⁷ Come il male, considerato a livello individuale, non è mai diabolico, ma consiste in una perversione del rapporto fra legge morale e inclinazioni, così il male, a livello collettivo, sembra consistere in un'inversione, interna alle comunità ecclesiali, del rapporto fra mezzo e fine, il quale può essere superato solo attraverso un ristabilimento del loro giusto rapporto. Ed è questo ristabilimento, di cui la distinzione fra vero e falso culto si fa promotrice, ad essere affidato al teologo filosofico, come via attraverso la quale sollecitare una trasformazione *interna* alle fedi di chiesa, e particolarmente a quella cristiana. Di fronte al fallimento di una completa rivoluzione *pubblica* di Cristo, mostrato dalla sopravvivenza e anzi dall'affermarsi sempre maggiore di una tendenza alla fede culturale, incapace tuttavia di annullare la disposizione dell'uomo ad una religione puramente morale, sta la missione illuminista del teologo filosofico ⁶⁸. Queste, infatti, le conclusioni del quarto capitolo della *Religione*:

Chi dunque conferisce il primato all'ubbidienza a particolari leggi statutarie che richiedono una rivelazione, ritenendola necessaria alla reli-

67 RGV, AA 06: 124; 136 (trad. modificata).

68 «Questa commemorazione, tuttavia, poteva pure riferirsi al fallimento di un ottimo proposito puramente morale del Maestro, al fallimento del proposito cioè

gione non semplicemente come un mezzo utile all'intenzione morale, ma come condizione oggettiva dell'immediato gradimento di Dio, e sottomette a questa credenza storica l'impegno per la buona condotta (quando tale osservanza, non risultando gradita a Dio che condizionata, deve esser posposta alla pratica morale che è l'unica che piaccia immediatamente a Dio), costui muta il culto di Dio in semplice feticismo, rendendo a Dio un culto falso e provocando un regresso nello sviluppo verso la vera religione. Dal che si vede quanto importi, quando si devono congiungere fra loro due cose buone, l'ordine in cui la congiunzione è compiuta! In questa distinzione consiste il vero illuminismo; e solo per essa il culto di Dio diventa un culto libero, quindi morale.⁶⁹

BIBLIOGRAFIA

Opere kantiane

Traduzioni italiane adoperate

MS Trad. it. a cura di G.L. Petrone, *Metafisica dei costumi*, Bompiani, Milano 2006.

KPV Trad. it. a cura di F. Capra, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 1997.

WA Trad. it. a cura di F. Gonnelli, *Risposta alla domanda: cos'è illuminismo?*, in: I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 45-52.

SF Trad. it. di G. Riconda, *Il conflitto delle facoltà*, in: I. Kant, *Scritti di filosofia della religione*, Mursia, Milano 1989, pp. 229-307.

di provocare (nella religione) una rivoluzione *pubblica*, ancora durante la sua vita, mediante l'abbattimento della fede cerimoniale, soffocante ogni intenzione morale, e del rispetto per i suoi preti (al quale progetto potevano mirare le disposizioni prese per riunire per la Pasqua tutti i suoi discepoli sparsi nella regione). Di questo progetto si può certo rimpiangere ancor oggi la mancata attuazione, ma esso non è stato vano e, dopo la morte di costui, s'è convertito in una trasformazione religiosa, che si è diffusa nel silenzio, sebbene in mezzo a molte sofferenze.» (RGV, AA 06: 81-2; 88)

69 RGV, AA 06: 178-79; 198.

RGV Trad. it. a cura di M.M. Olivetti, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Roma-Bari, Laterza 1985.

Altre edizioni delle opere kantiane

KANT, I. (2010), HÖFFE, O. (Hg.), *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (kooperativer Kommentar)*, Akademie Verlag, Germania.

Letteratura

AXINN, S. (1994). *The Logic of Hope: Extensions of Kant's View of Religion*. Amsterdam and Atlanta: Rodopi.

BERNSTEIN, R.J. (2002). *Radical Evil: A Philosophical Interrogation*. Cambridge: Polity.

BRAZEALE, D. (2004). 'Wishful Thinking': Concerning Fichte's Interpretation of the Postulates of Reason in his Versuch einer Kritik aller Offenbarung'. In W. Desmond, E.O. Jan and P. Cruysberghs (eds.), *Philosophy and Religion in German Idealism* (pp. 35-69). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

BUBBIO, D. (2013). 'Kant's Sacrificial Turns'. *International Journal for Philosophy of Religion*, 73/2, 97-115.

CASWELL, M. (2006). 'Kant's Conception of the Highest Good, the Gesinnung, and the Theory of Radical Evil'. *Kant-Studien*, 97/2, 184-209.

DI CENSO, J. (2012). *Kant's Religion within the Boundaries of Mere Reason: A Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.

DI GIOVANNI, G. (2005). *Freedom and Religion in Kant and His Immediate Successors: The Vocation of Humankind, 1774-1800*. Cambridge: Cambridge University Press.

DÜSING, K. (1971). 'Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischen Philosophie'. *Kant-Studien*, 62, 5-42.

FIRESTONE, C.L. (2009). *Kant and Theology at the Boundaries of Reason*. UK: Aldershot.

FISCHER, N. and Forschner, M. (Hrsg.) (2010). *Die Gottesfrage in der Phi-*

- losophie Immanuel Kants. Freiburg im Breisgau: Herder.*
- LAMACCHIA, A. (1969). *La filosofia della religione di Kant. Dal dogmatismo teologico al teismo morale. 1755 1783.* Italia: Lacaita Editore.
- MARTINETTI, P. (1942). *Ragione e fede. Saggi religiosi,* Italia: Einaudi.
- SALA, G.B. (2000). *Die Christologie in Kants 'Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft'.* Weilheim-Bierbronn: Gustav Sieweth Academy.
- SHELL, S.M. (1996). *The Embodiment of Reason: Kant on Spirit, Generation, and Community.* Chicago: University of Chicago Press.

Note sull'autrice

Silvia Petronzio (1981) obtained her PhD in Philosophy and History of Philosophy at Sapienza University of Rome. She deals with Kant's practical philosophy and the history of German Enlightenment. The focus of her research is the relationship between nature and freedom in Kant's thought.

Kant's Anti-Semitism?

On the Question of the 'Return of Israel' in the
*Vorarbeiten zur Religion innerhalb der Grenzen
der bloßen Vernunft*

¿El antisemitismo de Kant?

A propósito de la cuestión del 'regreso a Israel'
en los *Vorarbeiten zur Religion innerhalb der
Grenzen der bloßen Vernunft*

Francesco Valerio Tommasi

Abstract: Kant's relationship to Judaism is highly controversial. In this paper I will try to address a specific question that is related to many of the passages where Kant speaks of Judaism: the one concerning the so-called 'return of Israel'. That expression involves two different issues: on the one side, the idea of the return of the Jewish people to Palestine. On the other side, some Christian thinkers understood this idea as the necessity of the inclusion of the Jews in the Church. Both ideas are rooted in the fact that the Jews are dispersed among other nations in the world, and despite that they have conserved unity; a fact that Kant describes as a 'miracle'. This problem is deeply discussed by Kant in the *Vorarbeiten* dedicated to the work *Die Religion...* Analyzing those passages can shed new light on the question of Kant's controversial relationship to Judaism.

Keywords: Kant's *Vorarbeiten*, Religion, Judaism, Enlightenment.

Resumen: La relación de Kant con el judaísmo es sumamente controvertida. En este trabajo procuraré abordar un problema específico que aparece en varios de los pasajes en los que Kant se refiere al judaísmo: el denominado ‘regreso a Israel’. Esta expresión puede querer decir dos cosas diferentes: por un lado, la idea del regreso del pueblo judío a Palestina. Pero, por otro lado, algunos pensadores cristianos comprendieron esta idea como la necesidad de la inclusión de los judíos en la Iglesia. Ambas ideas tienen su origen en el hecho de que los judíos se encuentran dispersos en otras naciones del mundo y de que, a pesar de ello, han conservado su unidad; un hecho que Kant describe como un ‘milagro’. Kant ha discutido en profundidad este problema en los *Vorarbeiten* destinados al escrito *Die Religion...* El análisis de dichos pasajes puede contribuir a esclarecer la cuestión de la controvertida relación de Kant con el judaísmo.

Palabras clave: *Vorarbeiten* de Kant, Religión, Judaísmo, Ilustración.

As is well-known, Kant’s judgement on Judaism is highly controversial, and has been repeatedly a subject of dispute. On the one hand, there are many passages in the published works where Kant expresses very negative opinions of the Jews, their culture and their religion. I will recall some of those passages in this paper, but it must be said from the beginning that they are often surprising for their rudeness and banality. It is really incomprehensible how the standard bearer of the Enlightenment was able to offer such prejudices. For example, in the *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* we read:

Die unter uns lebenden Palästiner sind durch ihren Wuchergeist seit ihrem Exil, auch was die größte Menge betrifft, in den nicht ungegründeten Ruf des Betrugers gekommen. Es scheint nun zwar befremdlich, sich eine Nation von Betrügern zu denken; aber eben so befremdlich ist es doch auch, eine Nation von lauter Kauflenten zu denken, deren bei weitem größter Theil, durch einen alten, von dem Staat, darin sie leben, anerkannten Aberglauben verbunden, keine bürgerliche Ehre sucht, sondern dieser ihren Verlust durch die Vortheile der Überlistung des Volks, unter dem sie Schutz finden, und selbst ihrer untereinander ersetzen wollen (Anth, AA 07:205-6).

On the other hand, Kant had very good personal relationships with prominent Jews of his time – as his correspondence testifies – with figures such as Moses Mendelssohn, who was highly estimated by Kant; or like Marcus Herz, who was chosen as ‘respondent’ of Kant’s dissertation. Moreover, Kant’s thinking has been considered by highly reputed Jewish thinkers to be very close to the Jewish spirit and to some extent even as a philosophical expression of Judaism: Saul Ascher, for example, a contemporary disciple of Kant, who found critical philosophy particularly convenient to Judaism; also Hermann Cohen, or Franz Rosenzweig and Emmanuel Levinas, who expressed their closeness and sympathy for some of Kant’s central ideas, like the idea of a radical finitude of the human being and the primacy of practical reason. Very recently, Steven Schwartzchild called Kant even a ‘Jewish non-Jew’ (Schwartzschild 1990, p. 4).¹

Julius Guttmann was one of the first who explicitly tried to analyze the contradictory, surprising and paradoxical relationship between *Kant und das Judentum* (cf. Guttmann 1908). This somehow irresolvable matter has gained attention also in the recent debate. In her recent brilliant book on *Heidegger and the Jews*, Donatella Di Cesare traces back in the German classical philosophy and in Kant the roots of what she calls ‘metaphysical antisemitism’, a way of thinking proper to the western philosophical tradition – we may say ‘from Ionia to Jena’ – that implicitly or explicitly has been totalitarian in its theoretical presuppositions. Jewishness, on the contrary, has symbolically or even physically represented the point of resistance and the alternative to such a violence related to metaphysics and its idea of totality (cf. Di Cesare 2014). For what concerns transcendental philosophy, already Halberstam describes a path *From Kant to Auschwitz*, underlining the fact that the idea of duty for the sake of duty led to the possibility of blind obedience (cf. Halberstam 1988). On the contrary, 2001 wrote Bettina Stangneth a long and detailed essay on *Antisemitische und antijudaische Motive bei Immanuel Kant*, considering in a very attentive and moderate way all the possible aspects of the question. Stangneth contextualizes the notions of Anti-

1 Cf. also Marzano 2014.

semitism and Anti-Judaism in the period, and underlines especially the strictly religious critique by Kant, the aspect with which I will especially deal here (cf. Stangneth 2001. Cf. also Meld-Shell 2007). 2008 also Daniela Tafani wrote in the Italian review *Studi Kantiani* a very informed essay, considering especially the context and the milieu of Prussia at the end of the XVIIIth Century, in which Kant's judgements on Judaism must unavoidably be inscribed (cf. Tafani 2008).

In my paper here I will not try to give another new judgement on the general question of Kant's antisemitism or anti-Judaism. Instead, I will try to address a specific technical question that is related to many of the passages where Kant speaks of Judaism, passages that can be found in the work *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. In this text, Kant addresses Judaism as a theocratic system, in which the legal aspect hasn't yet been separated from the moral one, and in which religion and politics are identical. Considering this writing of Kant as a whole, the treatment of Judaism is relatively marginal, and it does not affect the core of the philosopher's themes and arguments: Judaism is only a particular historical example, relevant mostly because it has given rise to Christianity. But on the contrary, in the *Vorarbeiten* dedicated to this book, which have been published in the volume 23 of the Academy edition, the question regarding Judaism has an unexpected central role.

Kant addresses one question in particular, namely the one concerning the so-called 'return of Israel'. That expression involves two different issues: on the one side, the idea of the return of the Jewish people to Palestine, an idea obviously always present in the Jewish consciousness: let's think of the 'next year in Jerusalem' traditionally repeated at the end of each Pesach's Seder. This idea gained new life among Jewish communities during the Enlightenment, due to better civil and social conditions often granted. On the other side, some Christian thinkers declined ideologically the idea of the 'return of Israel' as the necessity of the inclusion of the Jews in the Church, understood as the 'new Israel'. Both ideas also have an eschatological background, as both 'returns' are conceived as a necessary step for the advent of the messianic era, may it be the first one – as for the Jews – or the 'second' one, the 'Parousia'

of Christ – as for the Christians. Moreover, both ideas are rooted in the fact that the Jews are dispersed among other nations in the world, and despite that they have conserved unity; a fact that, in Kant's words, will be described as a 'miracle', *ein Wunder*.

1. MOSES MENDELSSOHN AND THE QUESTION OF THE 'RETURN OF ISRAEL'

As it is well-known, in 1769 Johan Caspar Lavater translated a part of the work of Charles Bonnet, *La Palingénésie Philosophique, ou Idées sur l'état futur des êtres vivants* (cf. Bonnet 1769). The German title is revelatory: *Philosophische Untersuchungen der Beweise für das Christentum* (cf. Lavater 1769). Apparently, Bonnet himself chose that apologetic title, because he wanted to stress the fact that Lavater did not translate the entire book. In any case Lavater had a harsh missionary intention: he dedicated his translation to Moses Mendelssohn and challenged him to try to counter-argue the proofs in favor of the truth of Christianity described in the book; otherwise – Lavater wrote – one would expect from Mendelssohn an act consequent to his intelligence, honesty and love for the truth, namely: conversion to Christianity.

In the work of Bonnet, we can read the following passage:

Ce Peuple, le plus ancien et le plus singulier de tous les peuples; ce Peuple dispersé comme disséminé depuis dis-sept siècles dans la Masse de Peuples sans l'incorporer jamais avec elle, sans former jamais lui-même une Masse distincte; ce Peuple Dépositaire fidèle des plus anciens Oracles, Monument perpétuel et vivant de la Vérité des nouveaux Oracles: ce Peuple, dis-je, ne sera-t-il point un jour dans la Providence un des grands Instruments de ses desseins en faveur de cette Religion qu'il méconnaît encore ? (Bonnet 1769-1783, p. 623).²

Bonnet, and Lavater after him, evoke the question of the unity of the Jews in diaspora and call for their return to truth of Christianity. The 'challenge' by Lavater to Mendelssohn became immediately public and

2 Cf. Mevorah, 1977: 430-450.

involved a dangerous discussion. Obviously, it was especially Mendelssohn who found himself in a difficult situation. He evidently did not want to convert, so he had to publicly defend himself, as he had been challenged. On the other way he could not write against Christianity, neither too enthusiastically in favor of Judaism, for obvious political reasons. His refined strategy was to stress the non-missionary character of Judaism and the philosophical inconsistency of Bonnet's work in some public letters.³

1769 and 1770 wrote Mendelssohn some *Gegenbetrachtungen über Bonnets Palingenesie*, but he then decided not to print them (cf. Mendelssohn 1770). This text is very interesting, also in reference to Kant, because Mendelssohn describes the role of religion as a mean to conceal happiness and virtue. Revelation is a particular way to bring mankind – or some specific nations – to happiness through moral commitments, but it is not strictly necessary. All the people who have not been reached by revelation can follow natural moral reason. But a new attack to Mendelssohn followed again in the 1782 published anonymous essay (actually written by August Friedrich Cranz) *Das Forschen nach Licht und Recht in einem Schreiben an Herrn Moses Mendelssohn auf Veranlassung seiner merkwürdigen Vorrede zu Manasseh Ben Israel* (cf. Cranz 1782). This renewed attack originated the idea of writing the famous work *Jerusalem*, published in April 1783 (cf. Mendelssohn 1783). The title is again revelatory, referring exactly to the real and symbolic center of the hope of the 'return of Israel' – in both its physical meaning, namely the coming back to the holy city of the destroyed temple, and its spiritual sense, namely the renewal of the Jewish people and its exit from the status of civil minority imposed by the laws of the Christian nations. Obviously, Mendelssohn understood the idea of a 'return of Israel' in this second, enlightened, meaning. And he explicitly criticized and considered against the Talmudic tradition the idea of gaining back the land of Israel for Jewish people, because that would by necessity imply violence and war (cf. Mendelssohn 1783-2, p. 366).

3 Cf. Albrecht, 2005: VII-LXIV, VII ff.

Mendelssohn was very active in promoting the civil emancipation of the Jews, and he played an important role in the publication of both Christian Wilhelm Dohm's *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* (Berlin u. Stettin, 1781 u. 1783), as in the translation – that he committed to Marcus Herz – of Manasse Ben Israel's *Vindiciae Judaeorum* (first published 1656 in English and then 1782 in German under the title *Die Rettung der Juden*). It is well-known that Kant enthusiastically welcomed the way the *Jerusalem* was able to deal rationally with a historical revelation. In a letter from the 16th August 1783 Kant communicated to Mendelssohn

[...] mit welcher Bewunderung der Scharfsinnigkeit, Feinheit und Klugheit ich Ihren *Jerusalem* gelesen habe. Ich halte dieses Buch vor die Verkündigung einer großen, obwahr langsam bevorstehenden und fortrückenden Reform, die nicht allein Ihre Nation, sondern auch andere treffen wird. Sie haben Ihre Religion mit einem solchen Grade von Gewissensfreyheit zu vereinigen gewußt, die man ihr gar nicht zu getraut hätte und dergleichen sich keine andere rühmen kan. Sie haben zugleich die Nothwendigkeit einer unbeschränkten Gewissensfreyheit zu jeder Religion so gründlich und so hell vorgetragen, daß auch endlich die Kirche unseres Seits darauf wird denken müssen, wie sie alles, was das Gewissen belästigen und drücken kan, von der ihrigen absondere [...] (Br, AA 10, 37).

Kant was sympathetic to some of the ideas expressed by Mendelssohn in the second part of the *Jerusalem*, where Mendelssohn argues in favor of the coincidence of the nucleus of revealed religion with moral religion. God did not command on the Sinai to believe or not believe something, but to do or not do something. Moreover, Kant may probably much appreciate the way in which Mendelssohn presents the distinction between State and Church, politics and religion in the first part of the *Jerusalem*. The future third chapter of the *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* works around this distinction in very similar terms. This third part of the *Religion* by Kant handles with the problem of the progressive union of all humankind in one ethical community and seeks the end of the difference between historical faiths. Kant sees it as an only asymptotic goal, unrealizable on earth. The *Jerusalem* ends exactly with a critique

to the possibility of reunion of all faiths, which would be possible only through violence, just as the physical and political real return of the Jewish people to Israel. Therefore the expression ‘negative philosophy of history’ has been used to describe the positions of both Kant and Mendelssohn.⁴ As it has been described by Norbert Hinske, Kant’s repeated discussion of the question of the progress has been deeply influenced by Mendelssohn, even if Kant tends to believe more in the progress and does not completely share the position of Mendelssohn as regards as the ‘abderitism’ of mankind (cf. Hinske 1994 and 2003). But also the *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* and especially the third chapter seem to be inspired in many aspects by Mendelssohn, a fact that probably has not been sufficiently underlined by commentators yet. Surprisingly, it is this same third chapter who also entails some of the most relevant passages against Judaism.

2. KANT AND THE ‘MIRACLE OF ISRAEL’

Kant criticizes especially the mixture and even the coincidence of political external law and religious moral law in the traditional Jewish religion. Let’s quote just one passage to offer an example

Der jüdische Glaube ist seiner ursprünglichen Einrichtung nach ein Inbegriff bloß statutarischer Gesetze, auf welchem eine Staatsverfassung gegründet war; denn welche moralische Zusätze entweder damals schon oder auch in der Folge ihm angehängt worden sind, die sind schlechterdings nicht zum Judenthum als einem solchen gehörig. Das letztere ist eigentlich gar keine Religion, sondern bloß Vereinigung einer Menge Menschen, die, da sie zu einem besondern Stamm gehörten, sich zu einem gemeinen Wesen unter bloß politischen Gesetzen, mithin nicht zu einer Kirche formten; vielmehr sollte es ein bloß weltlicher Staat sein, so daß wenn dieser etwa durch widrige Zufälle zerrissen worden, ihm noch immer der (wesentlich zu ihm gehörige) politische Glaube übrig bliebe, ihn (bei Ankunft des Messias) wohl einmal wiederherzustellen. Daß diese Staatsverfassung Theokratie zur Grundlage hat (sichtbarlich eine Aristokratie der Priester oder Anführer, die sich unmittelbar von

4 Cf. Kajon, 1985: 82 and Olivetti, 1980: XXX.

Gott ertheilter Instructionen rühmten), mithin der Name von Gott, der doch hier bloß als weltlicher Regent, der über und an das Gewissen gar keinen Anspruch thut, verehrt wird, macht sie nicht zu einer Religionsverfassung (RGV, AA 06:25).

But it has to be noticed that also this negative description traces back somehow to Mendelssohn's *Jerusalem*. And maybe the general background has to be found in Spinoza's depiction of Judaism in chapter 5 of the *Theologico-Political Treatise*. There Spinoza cites Maimonides in order to argue that even the most rational of Jewish thinkers still places the positivism of Law above reason.⁵ Mendelssohn describes the coincidence of religion and politics as being proper only to the early and ancient history of Judaism. According to him, it ended with the destruction of the second Temple and with the diaspora, which means with the end of Israel as a political entity. It is therefore easy for Kant to attribute this change to Jesus, as for him he was the real revealer of moral religion. Nevertheless it remains somehow impossible to explain how it has been possible for the Jews to remain united and preserve their national identity despite such a long dispersion among other people. It is exactly the question that we saw discussed in the quotation of Bonnet, and it is obviously the preliminary question to every idea of a 'return of Israel'. According to Kant, there are two possible and opposite interpretations to this surprising matter of fact of the unity in the dispersion, one positive and one negative. In fact, it can be interpreted as a sign of God's predilection or as a sign of God's malediction.

Erbauliche Betrachtungen aber auf diese Erhaltung des jüdischen Volks sammt ihrer Religion unter ihnen so nachtheiligen Umständen zu gründen, ist sehr mißlich, weil ein jeder beider Theile dabei seine Rechnung zu finden glaubt. Der eine sieht in der Erhaltung des Volks, wozu er gehört, und seines ungeachtet der Zerstreung unter so mancherlei Völker

5 There Spinoza cites Maimonides in order to argue that even the most rational of Jewish thinkers still places the positivism of Law above Reason. Ironically, however, Spinoza cites a corrupt (but canonical) text of Maimonides and it is likely that Maimonides actually held Reason to be equally authoritative and salvific as Law (Cf. Fagenblat, 2010: 3-6).

unvermischt bleibenden alten Glaubens den Beweis einer dasselbe für ein künftiges Erdenreich aufsparenden besonderen gütigen Vorsehung; der andere nichts als warnende Ruinen eines zerstörten, dem eintretenden Himmelreich sich widersetzenden Staats, die eine besondere Vorsehung noch immer erhält, theils um die alte Weissagung eines von diesem Volke ausgehenden Messias im Andenken aufzubehalten, theils um ein Beispiel der Strafgerechtigkeit, weil es sich hartnäckigerweise einen politischen, nicht einen moralischen Begriff von demselben machen wollte, an ihm zu statuiren (RGV, AA 06: 136 Anm.).

Somehow, Kant seems here to evoke the two parties – the Christian one and the Jewish one – discussing the problem of the ‘return of Israel’ and giving different interpretations to it. As it is often the case, Kant argues that it is not possible to give a definite answer to this question. But it is very interesting to observe that this question – discussed in a marginal footnote in the *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* – is on the contrary present in many of the reflections conserved in the *Vorarbeiten*. Kant speaks for example of the difference of languages and religions as a mean to preserve an excessive dangerous mixture of the different people.

Die Verschiedenheit der Sprachen und Verschiedenheit des Glaubens sind die großen Mittel deren sich die Vorsehung bedient um das Zusammenschmelzen der Völker das der Menschheit so nachtheilig ist (wenn es weit geht) abzuhalten. und gleichwohl will sie Eintracht in Beyden welche nur durch die Einheit des [interrupted] (VARGV, 23:111)

And sometimes Kant refers also explicitly to Mendelssohn:

Von *Mendelssohns* Anmerkung über die zugemuthete Bekehrung eines Juden. Von dem Wunder daß die Juden die einzige Nation sind die in der Auflösung ihrer Verfassung und Zerstreung in der Welt dennoch ihre Religion erhalten hat. - Die Philosophie nimmt das Übernatürliche nicht unter ihre Maximen auf aber auch nicht die Lägung desselben (VARGV, AA 23: 91).

It is therefore clear that the background of all those reflections is the described discussion. Kant takes the same position as in the published work: that is, he describes both positions, but does not choose either of them.

Der eine sieht in der wunderbaren unvermengten Erhaltung seines Glaubens unerachtet der Zerstreung unter so vielen Völkern von verschiedenen Religionen die besondere sich für ein künftiges Erdenreich aufspahrende göttliche gütige Vorsehung der andere Theil in eben dieser Zerstreung eine Strafe und warnendes Beyspiel wegen der Hartnäckigkeit des erstern die Falschheit ihres politischen Begriffs vom Messias dagegen aber in der Ausbreitung des zu einem Himmelreich hinstrebenden Glaubens den Beweis der Richtigkeit ihres moralischen Begriffs von eben demselben und auf der anderen Seite an der Erhaltung dieses Volks eine fortdauernde zum warnenden Beyspiel dienende Strafe ihrer Halsstarrigkeit (VARGV, AA 23:115-116).

It is very surprising, how often and how detailed Kant treats this problem over and over again. It is therefore worth quoting some of the many long passages where Kant treats the problem to offer an idea of the importance of this background in the preparatory work to the published book.

Hier wird nun ein Reich Gottes nach dem neuen Bunde vorgestellt wogegen aber ein noch jetzt obgleich nur fragmentarisch existirendes Reich Gottes nach dem alten Bunde feyerlich protestirt beydes als messianisch so doch daß die Bekenner des ersteren ein moralisches als schon eingetreten die so sich zum zweyten bekennen ein politisches (unter statutari-scher Religion) als künftig hoffen. Dieser Contrast der (an sich merkwür-dig) von vielen aber gar als außerordentliche Göttliche Vorsehung d. i. für ein Wunder gehalten wird ist die Erhaltung des jüdischen Volks und seiner Religion unerachtet der Zerstreung desselben und Bedrückung unter so vielen andern Völkern mit denen sie nie zusammenschmelzen. Die erstere halten diese Erscheinung für eine uns immer vor Augen stehende Bestätigung der Verstoßung derselben weil sie den neuen Bund nicht annahmen und hoffen guthmütiger Weise auch auf ihren Beytritt zum neuen Bunde bey der Wiederbringung aller Dinge. Die Andere hingegen behaupten darinn daß ihre Väter jene Abschaffung des alten Bundes wegen erforderlicher Feyerlichkeit nicht hinreichend bestätigt urtheilen einen Beweis zu finden daß er noch bestehe und einen großen Einwurf gegen die Gültigkeit des letztern anzutreffen so daß was die verhoffte Erbauung aus diesem Phänomen betrifft sie nicht weit gehen kan weil sich Gründe und Gegen Gründe hier ziemlich die Waage halten und also nur die theoretische Frage übrig bleibt ob und wie das Sonderbare desselben natürlicher Weise zu erklären seyn möge. Der Alttestamentische wird sagen: Die Abstellung des jüdischen Glaubens muß doch wohl

nicht die erforderliche öffentliche Beweisthümer ihrer Autorität bey sich geführt haben weil unsere Väter nicht bewogen worden ihn zu verlassen. Der neutestamentische dagegen die Jüdische Religion muß doch nicht für beständig haben gelten sollen weil sie noch beständig auf das harret was ihr Ziel ausmachte nämlich die Ankunft ihres weltlichen Oberhauts dadurch ein uns beständig vor Augen gelegtes Beyspiel der Verwerfung vorstellt (VARGV, AA 23:113).

Each time, Kant seems to hold the position that this problem cannot be solved by reason. But it has also to be noticed, that at the end of the ‘infamous’ passage of the *Anthropology* quoted at the beginning, Kant seems to tend to a positive interpretation of the diaspora, that has to be considered – he says – as a ‘benediction’ and not as a ‘malediction’, because it made out of the Jews a people of handlers and therefore proportionally ‘richer’ than other nations.⁶

3. THE ‘EUTHANASY’ OF JUDAISM

Despite the impossibility to solve theoretically the question opened by the problem of ‘the miracle’ of the unity of the Jewish people throughout its dispersion, Kant offers anyway a personal position. His opinion is coherent to the general attitude he has in the *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*: Christianity brought a moral revolution to Judaism, which otherwise was a mere political religion.

Es ist merkwürdig daß die Menschen einer Religion desto fester anhängen (oder einem Glauben) je lästiger er ist weil sie sich dadurch aller selbstbesserung entledigen und sich desto gehorsamer zu beweisen glauben. Juden in talmudischen Zeiten. Woher dieser ihre Religion sich beständig erhält. Wenn das Judentum welches ein bloßer *cultus* ist der durch das Christenthum eine moralische Wendung bekommen abgeschafft würde so bliebe eine bloße Vernunftreligion übrig. *Mendelssohn*. (VARGV, AA 23:90)

6 « [...] so daß ihre Zerstreung in alle Welt mit ihrer Vereinigung in Religion und Sprache gar nicht auf Rechnung eines über dieses Volk ergangenen Fluchs gebracht, sondern vielmehr als Segnung angesehen werden muß [...] » (Anth, AA 07: 205n).

But the result of the conversion introduced by Christianity to Judaism has been just one step toward moral religion. Christianity in itself is just another historical religion. So Christianity needs to be purified too, just as described in the whole published work on the *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* and especially in the third chapter. But also the less known unpublished notes deal with this matter, in a way that is very interesting to the subject discussed here:

Die Welt hat nie etwas die Seele belebenderes die Selbstliebe niederschlagenderes und doch zugleich die Hoffnung erhebenderes Gesehen als die Christliche Religion die sich von dem Judenthum erhoben hat. Aber diese Erhebung konnte sie nur durch die Übereinstimmung mit der Vernunftreligion erlangen welche sie sanctionirte. Ohne diese war alles fragmentarisch aus Moral u. Religionsatzung zusammengesetztes. Jetzt ist ein System welches durch das Gantze sich mit Majestätischem Ansehen ankündigt. - Man kan Juden und Naturalisten auffodern ob sie einen vortrefflichern Zusammenhang je gesehen und sich ersonnen haben. Man muß sie mit Achtung ansehen gesetzt auch daß man sie nicht lieb gewonnen. - Ob die Jüdisch-Christliche oder die Moralisch Christliche Religion zu cultiviren sey (VARGV, AA 23:93).

As it is described in the published work, all historical religions are just vehicles in the path toward the ethical community, which Kant also calls ‘invisible church’. They are necessary and unavoidable means on this road; and they are in principle ineradicable, because the invisible church, grounded only on the moral, internal and invisible intention, can never be reached and realized on earth. There can be maybe better or worse ‘vehicles’ to try fulfill this infinite goal, and Kant seems to tend to say that the Lutheran reformed church is another step forward in the purification and moralization of Christianity. But there is one very important passage – in *Der Streit der Fakultäten* – where Kant holds that at the very end all historical churches and all confessions are equivalent. This is true for the difference between Protestants and Catholics, but this is also true for Judaism. It is very important to stress this passage, because it is the same passage where Kant speaks of the ‘euthanasia of Judaism’, an unfortunate expression that can very easily be misunderstood.

Der Unterschied der Meinungen in Ansehung der größeren oder minderen Schicklichkeit oder Unschicklichkeit des Vehikels der Religion zu dieser als Endabsicht selbst (nämlich die Menschen moralisch zu bessern) mag also allenfalls Verschiedenheit der Kirchensekten, darf aber darum nicht Verschiedenheit der Religionssecten bewirken, welche der Einheit und Allgemeinheit der Religion (also der unsichtbaren Kirche) gerade zuwider ist. Aufgeklärte Katholiken und Protestanten werden also einander als Glaubensbrüder ansehen können [...] Selbst in Ansehung der Juden ist dieses ohne die Träumerei einer allgemeinen Judenbekehrung* (zum Christenthum als einem messianischen Glauben) möglich, wenn unter ihnen, wie jetzt geschieht, geläuterte Religionsbegriffe erwachen und das Kleid des nunmehr zu nichts dienenden, vielmehr alle wahre Religionsgesinnung verdrängenden alten Cultus abwerfen. Da sie nun so lange das Kleid ohne Mann (Kirche ohne Religion) gehabt haben, gleichwohl aber der Mann ohne Kleid (Religion ohne Kirche) auch nicht gut verwahrt ist, sie also gewisse Förmlichkeiten einer Kirche, die dem Endzweck in ihrer jetzigen Lage am angemessensten wäre, bedürfen [...] Die Euthanasie des Judenthums ist die reine moralische Religion mit Verlassung aller alten Satzungslehren, deren einige doch im Christenthum (als messianischen Glauben) noch zurück behalten bleiben müssen: welcher Sectenunterschied endlich doch auch verschwinden muß und so das, was man als den Beschluß des großen Drama des Religionswechsels auf Erden nennt, (die Wiederbringung aller Dinge) wenigstens im Geiste herbeiführt, da nur ein Hirt und eine Heerde Statt findet.

*) Moses Mendelssohn wies dieses Ansinnen auf eine Art ab, die seiner Klugheit Ehre macht (durch eine *argumentatio ad hominem*). So lange (sagt er) als nicht Gott vom Berge Sinai eben so feierlich unser Gesetz aufhebt, als er es (unter Donner und Blitz) gegeben, d. i. bis zum Nimmertag, sind wir daran gebunden; womit er wahrscheinlicher Weise sagen wollte: Christen, schafft ihr erst das Judenthum aus Eurem eigenen Glauben weg: so werden wir auch das unsrige verlassen. - Daß er aber seinen eignen Glaubensgenossen durch diese harte Forderung die Hoffnung zur mindesten Erleichterung der sie drückenden Lasten abschnitt, ob er zwar wahrscheinlich die wenigsten derselben für wesentlich seinem Glauben angehörig hielt, ob das seinem guten Willen Ehre mache, mögen diese selbst entscheiden. (Anth, AA 07: 52)

Here Kant quotes Mendelssohn again, and the famous image of the two-blocks building.¹ But Kant refers here also to the apocalyptic passage quoted and discussed by Bonnet, Lavater and Mendelssohn: 'ein Hirt und eine Heerde' and refers it univocally and clearly only to the moral religion. As he already did in the disputes between Jacobi and Mendelssohn on rational theology, or in the one between Abbt and Mendelssohn on human nature, or in the one between Lessing and Mendelssohn on progress and history, Kant takes here again a 'third party' position, moving the problem on another level. The problem of the 'miracle' of Judaism is irresolvable by reason, and the question of the 'return of Israel' has to be displaced on a moral level, because it can only regard the purification of that historical faith – just like all other ones – to a moral faith.

But as in the personal letter written to Mendelssohn, Kant confesses to admire the work of the Jewish thinker and the possibility he opened to Judaism, offering to that faith the possibility of a primacy and the role of a forerunner in a path that has to be accomplished by all religions. The later published work on the *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* may in that sense be interpreted as attempt to apply to Christianity and to religion in general what Mendelssohn did for Judaism.² Therefore the role of the *Jerusalem* – and of the debate on its background – as regards to the origin of Kant's published work on religion has probably to be emphasized much more than it has been done until today by Kantian scholars. A work analogous to the one Alexander Altmann did on *Prinzipien politischer Theorie bei Mendelssohn und Kant* is yet to be done in the field of religion.³

BIBLIOGRAPHY

- ALBRECHT, M. (2005). 'Einleitung' to M. Mendelssohn, *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*. Hamburg: Meiner. VII-LXIV.
- ALTMANN, A. (1982). 'Prinzipien politischer Theorie bei Mendelssohn

1 Cf. also RGV, AA 06: 16.

2 Cf. Wood 2007.

3 Cf. Altmann 1982.

- und Kant', in Id., *Die trostvolle Aufklärung. Studien zur Metaphysik und politischer Theorie Moses Mendelssohns* (pp. 192-216). Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog.
- BONNET, C. (1769). *La Palingénésie Philosophique, ou Idées sur l'état futur des êtres vivants*, Genève (ed. Neuchatel 1783, in Bonnet, C., *Œuvres d'histoire naturelle et de philosophie*, VII).
- CRANZ, A.F. (1782). *Das Forschen nach Licht und Recht in einem Schreiben an Herrn Moses Mendelssohn auf Veranlassung seiner merkwürdigen Vorrede zu Manasseh Ben Israel*, Berlin.
- DI CESARE, D. (2014). *Heidegger e gli ebrei*. Torino: Bollati Boringhieri.
- DOHM, W. (1781 and 1783). Über die bürgerliche Verbesserung der Juden. Berlin u. Stettin.
- FAGENBLAT, M. (2010). *A Covenant of Creatures. Levinas's Philosophy of Judaism*. Stanford: Stanford University Press.
- GUTTMANN, J. (1908). 'Kant und das Judentum'. In N. Porges, *Joseph Bechor Schor, ein nordfranzösischer Bibelerklärer des xii. Jahrhunderts* (pp. 41-61). Leipzig: Fock.
- HALBERSTAM, J. (1988). 'From Kant to Auschwitz'. *Social Theory and Practice*, XIV/1, 41-54.
- HERZ, M. (1782). *Die Rettung der Juden*, transl. of Manasse Ben Israels' *Vindiciae Judaeorum* (1656). Berlin.
- HINSKE, N. (1994). 'Das stillschweigende Gespräch. Prinzipien der Anthropologie und Geschichtsphilosophie bei Mendelssohn und Kant'. In M. Albrecht, E. Engel and N. Hinske (Eds.), *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit* (pp. 135-156). Tübingen: Niemeyer.
- (2003). 'Le cose buone sono sempre tre. La riproposizione della domanda sul progresso nel Conflitto delle facoltà'. In C. Bertani C. and M.A. Pranteda (Eds.), *Kant e il conflitto delle facoltà* (pp. 191-21). Bologna: Il Mulino.
- KAJON, I. (1985). "Abderitismo del genere umano": alcune riflessioni sulla filosofia della storia e metafisica di Moses Mendelssohn'. In N. Boccarda, *Studi di etica* (p. 63-92). Edizioni dell'Ateneo.
- LAVATER, J.K. (1769). *Philosophische Untersuchungen der Beweise für das Christentum*. Zürich.

- MARZANO, S. (2014). *L'eredità di Kant e la linea ebraica*. Milano-Udine: Mimesis.
- MELD-SHELL, S. (2007). 'Kant and the Jewish Question'. *Hebraic Political Studies*, II/1, 101-136.
- MENDELSSOHN, M. (1770). *Gegenbetrachtungen über Bonnets Palingenesie*. In JubA VII (pp. 67-121). Stuttgart-Bad Cannstatt 1974: fromman-holzboog.
- (1783). *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*. Berlin.
- (1783-2). 'Anmerkungen über diese Beurtheilung'. In G. B. Mendelssohn (Ed.), *Gesammelte Schriften III* (pp. 365-367). Leipzig 1843.
- MEVORAH, B. (1977). 'Johann Caspar Lavaters Auseinandersetzung mit Moses Mendelssohn über die Zukunft des Judentums'. *Zwingliana*, 14/8, 430-450.
- OLIVETTI, M.M. (1980). 'Introduzione. In I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione* (pp. V-XLV). Roma: Laterza.
- SCHWARZSCHILD, S. (1990). *The Pursuit of the Ideal* (ed. by M. Kellner). Albany: SUNY.
- STANGNETH, B. (2001). 'Antisemitische und antijudaische Motive bei Immanuel Kant? Tatsachen, Meinungen, Ursachen'. In H. Gronke, Th. Meyer, B. Neißer (Eds.), *Antisemitismus bei Kant und anderen Denkern der Aufklärung. Prämierte Schriften des wissenschaftlichen Preisausschreibens 'Antisemitische und antijudaistische Motive bei Denkern der Aufklärung'* (p. 11-124). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- TAFANI, D. (2008). 'Religione e diritti civili. La questione ebraica in Kant'. *Studi Kantiani*, XXI, 33-58.
- WOOD, A. (2007), 'Appendix'. In *On Lawrence Pasternack's 'Kant on Religion'* (<https://virtualcritique.wordpress.com/2015/07/07/allen-wood-on-lawrence-pasternacks-kant-on-religion-part-ii/>).

About the Author

Francesco Valerio Tommasi is actually Tenure Track Associate Professor of History of Philosophy at the Department of Philosophy at Sapienza, University of Rome (Habilitation as Full Professor received in 2016). He

is Secretary and Member of the Directive Committee of the Italian Society for Philosophy of Religion and Managing Editor of ‘Archivio di Filosofia.’ His research interests are in the History of Modern and Contemporary Philosophy and of Metaphysics, with special regard to the German and French Tradition and to Kant. Among his publications: *Philosophia transcendentalis. La questione antepredicativa e l’analogia tra la Scolastica e Kant* (Florence 2008). *L’analogia della persona in Edith Stein* (Rome-Pisa 2012), *Umanesimo profetico. La complicata relazione tra cattolicesimo e cultura* (Milan 2015).

Zum Unterschied von Willen und Willkür

Vergleich zwischen der Druckfassung der
Metaphysik der Sitten und den *Losen Blättern* Kants

The Difference between Wille and Willkür

Comparison between the printed version of
the *Metaphysics of Morals* and Kantian *losen Blättern*

Francesca Fantasia

Abstract: After having analysed the distinction between *Wille* and *Willkür* as presented in the printed version of *Metaphysics of Morals*, the paper aims to examine this distinction as it appears in the two-pages-long manuscript (AA 23:248-49), including the arguments of the relationship between them, the negative freedom of *arbitrium* and the inexplicability of the possibility of an act against the moral law and therefore of the fundament for evil. I present then some selected arguments from another longer manuscript (AA 23:383-384), bringing them into connection with the already analysed topics; particular attention is paid primarily to the reason as *causa instrumentalis* and *causa originaria*, to the distinction of will and arbitrium with respect to the relationship between *Phänomenon* and *Noumenon*, and to the freedom of will and of arbitrium. As pointed out, in

these two manuscripts we can find interesting formulations to understand central concepts of entire Kantian moral philosophy.

Keywords: Freedom; Will; *Arbitrium*; *Lose Blätter*; human being as *Phänomenon-Noumenon*.

Resumen: Una vez analizada la diferencia entre *Wille* y *Willkür* como se presenta en la versión impresa de *Metaphysik der Sitten*, este artículo pretende examinar dicha diferencia en primer lugar a través de un manuscrito de hojas sueltas (AA 23:248-49) junto con los argumentos expuestos por Kant sobre la relación entre ellos, la libertad negativa de la *Willkür* y lo inexplicable de la posibilidad de una acción contra la ley moral y, de ahí, del fundamento del mal. A continuación se presentarán algunos argumentos seleccionados de otro manuscrito de hojas sueltas (AA 23:383-384), conectándolos con los temas ya analizados; prestando una especial atención a la razón como *causa instrumentalis* y *causa originaria*, a *Wille* y *Willkür* en relación a las condiciones de *Phänomenon* y *Noumenon* Noumeno, y a la libertad de *Wille* y de *Willkür*. Cabe además destacar que en estos manuscritos de hojas sueltas podemos encontrar formulaciones interesantes para entender los conceptos centrales del conjunto de la filosofía moral kantiana.

Palabras clave: Libertad, *Wille*, *Willkür*; hojas sueltas, ser humano como *Phänomenon-Noumenon*.

Mit der Unterscheidung zwischen Willen und Willkür gliedert Kant in seiner Spätphilosophie den Begriff der menschlichen Freiheit in Hinblick auf eine konkrete Ethik, die über die schon bewiesene Identifizierung von Moralgesetz, Vernunft und Wille hinausgeht.

Schon mit dem bereits in der *Kritik der reinen Vernunft* dargestellten Unterschied zwischen *arbitrium liberum* und *brutum* war eine Unterscheidung zwischen einer Art der Willkürfreiheit und der Freiheit des Willens implizit.¹ Im Rahmen der hier dargelegten Denkmöglichkeit der mensch-

1 »Eine Willkür ist *sinnlich*, so fern sie *pathologisch* (durch Bewegursachen der Sinnlichkeit) *affiziert* ist; sie heißt *thierisch* (*arbitrium brutum*), wenn sie *patholo-*

lichen Freiheit und der Freiheit als transzendentaler Idee hatte Kant das Problem der moralischen Zurechenbarkeit nur in einer Fußnote erwähnt: »Die eigentliche Moralität der Handlungen (Verdienst oder Schuld) bleibt uns daher [...] gänzlich verborgen [...]. Wie viel aber davon reine Wirkung der Freiheit [...] sei, kann niemand ergründen und daher auch nicht nach völliger Gerechtigkeit richten.«² Obwohl schon als Problem wahrgenommen, bleibt die Frage der Unerforschbarkeit der moralischen Gründe in der *Kritik der reinen Vernunft* marginal. In der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* ist der Wille allein »ein Vermögen, nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft unabhängig von der Neigung als praktisch notwendig, d.i. als gut, erkennt«.³ Durch das *Faktum der Vernunft* hat Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* die Realität der reinen Vernunft im praktischen Bereich als Bewusstsein des Sittengesetzes belegt (wobei das Moralgesetz die *ratio cognoscendi* der Freiheit ist) und die Wirklichkeit der menschlichen Freiheit und damit die Realität ihres positiven Begriffes bewiesen (wobei die Freiheit die *ratio essendi* des Moralgesetzes ist). Die Erforschung der Willensbestimmung – als Synthese ihrer normativen, bewertenden und motivierenden Bestandteile – und das Weitererforschen der Rolle, die dabei die Maximen spielen,⁴ zeigt schon hier implizit, dass eine böse Handlung nicht zurechnungsfähig wäre, wenn sie nicht als Handlungsprinzip gedacht würde, das als Regel der eigenen Handlung bzw. Annahme eine Maxime ausgewählt wird. Hier wird die

gisch necessitiert werden kann. Die menschliche Willkür ist zwar ein *arbitrium sensitivum*, aber nicht *brutum*, sondern *liberum*, weil Sinnlichkeit ihre Handlung nicht notwendig macht, sondern dem Menschen ein Vermögen beiwohnt, sich unabhängig von der Nöthigung durch sinnliche Antriebe von selbst zu bestimmen« (A 534; B 562). Siehe auch die Stelle: »Eine Willkür (...) ist bloß *thierisch* (*arbitrium brutum*), die nicht anders als durch sinnliche Antriebe, d.i. *pathologisch*, bestimmt werden kann. Diejenige aber, welche unabhängig von sinnlichen Antrieben, mithin durch Bewegungursachen, welche nur von der Vernunft vorgestellt werden, bestimmt werden kann, heißt die *freie Willkür* (*arbitrium liberum*), und alles, was mit dieser, es sei als Grund oder Folge, zusammenhängt, wird *praktisch* genannt« (A 802; B 830).

2 KrV A 551; B 579Fn.

3 GMS, AA 04: 412.33-34.

4 Siehe dazu Bacin 2006; 1999. Siehe auch Esser 2015.

in der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* ausgearbeitete Konzeption eines Verstoßes des Moralgesetzes als Heteronomie⁵ interessanterweise aufgehoben. Das heißt: Wenn die böse Handlung bloß auf ein heteronomes Handeln eingeschränkt würde, bei dem die sinnlichen Triebfedern die Oberhand über die Autonomie gewinnen, würde die Zurechnungsfähigkeit dieser Handlung aufs Spiel gesetzt.

Wille und Willkür – sowie ihre zwei verschiedenen Arten der Verbindlichkeit – unterscheiden zu können, zielt nun die Spätphilosophie Kants darauf, die noch offen gebliebenen Fragen der *Kritik der praktischen Vernunft* zu beantworten: Wie ist eine Gesetzübertretung gegenüber dem absolut verbindlichen Charakter des Gesetzes zu erklären? Wenn der Wille, solange er sich für das Gesetz bestimmt, eine unbedingte Notwendigkeit ausübt, kann die menschliche Willkür gegenüber dieser Notwendigkeit dann noch ›frei‹ genannt werden, eine Alternative zu wählen? Kann der Mensch sich selbst im Willen so frei bestimmen, dass er das Moralgesetz oder *gleichermaßen* ein Naturgesetz befolgen *will*? Ist es für seinen Willen *gleich* relevant, ob er das Moralgesetz umstößt oder befolgt?

Gerade das Thema der moralischen Zurechnungsfähigkeit und ihre philosophische Grundlage stehen im Zentrum der zeitgenössischen Debatte über die *libertas indifferentiae*, die zwischen den 1780er und 1790er Jahren entstanden ist. Aus der von Kant dargelegten Identität von Vernunftautonomie und Willensfreiheit ergibt sich oft die Frage, ob es möglich wäre, einen Menschen, der nicht autonom handelt, für ›nicht frei‹ zu halten, d.h. ob diese Person für ihre moralisch bösen Handlungen zur Verantwortung gezogen werden kann. Nach Carl Leonhard Reinhold bietet das kantische Verhältnis zwischen Freiheit (als Erfüllung des Moralgesetzes durch ethisches Handeln) und praktischer Vernunft (die das Gesetz präsentiert) keine Möglichkeit, die Freiheit als zweifaches Vermögen zu denken, dem Moralgesetz zu folgen *oder* es zu übertreten. In *Briefe* über die Kantische Philosophie (ab 1786) definiert Reinhold die Freiheit des Willens als »Vermögen [...], jenes Gesetz zu befolgen oder zu übertreten«⁶

5 Siehe dazu GMS, AA 04: 433; 04: 441; 04: 444; 04: 446-47; 04: 452-453.

6 Reinhold, 1792, S. 185, in: RGS 2;2.137.

sowie »das Vermögen der Selbstbestimmung durch Willkür für oder gegen das praktische Gesetz«. ⁷ Als solche ist die Freiheit des Willens nicht mit der Spontaneität der Vernunft identifizierbar, weil diese unabhängig von der Sinnlichkeit wäre. Eine Freiheit des Willens als Freiheit, die Vernunft als Zweck *oder* als Mittel zu üben, kann also nach Reinhold nicht der Vernunft selbst zuzuschreiben sein, sondern nur der Person als Einheit von Vernunft und Sinnlichkeit. Der kantische Zusammenhang zwischen Vernunft und Freiheit führt aus dieser Perspektive sogar zu einer Art von Personifizierung der Vernunft, d.h. zu einer Nichtverantwortlichkeit des Einzelnen und folglich dazu, eine unmoralische Handlung nicht als *freie* Handlung erklären und bewerten zu können. Der wirkliche Charakter der Freiheit soll aus dieser Sicht nicht nur von dem Bewusstsein des Gesetzes, sondern auch von dem Bewusstsein der zwei gleichzeitig anwesenden und gleichermaßen gültigen Triebfedern abhängig sein (*libertas indifferentiae*). ⁸ In seiner *Rezension der Kritik der praktischen Vernunft* formulierte August Wilhelm Rehberg seine Kritik an Kant: »Die Zurechenbarkeit [...] geht wirklich nicht auf das [...] ganz leere transzendente Ich, sondern auf das empirische Bewusstsein. Ich, in meiner Erscheinung in der Sinnenwelt, bin es, der von sich selbst einer Ungerechtigkeit wegen, anklagt und verachtet«. ⁹ Auch Carl Christian Erhard Schmid – der in seiner Moralphilosophie und empirischen Psychologie offenbar stark von Kant beeinflusst wurde und der zu mehreren Gelegenheiten seine Position darlegte – kritisierte die Position Kants über die Willensfreiheit und bezeichnete die Stellung Kants in diesem Punkt als ›intelligiblen Fatalismus‹, demgemäß die menschliche Freiheit nicht auf derselben Ebene der gesamten Willensbestimmung nach dem notwendigen Moralgesetz verstanden werden könnte: »Die Möglichkeit nichtmoralischer und unmoralischer Handlungen kann nicht in eben demjenigen zureichend gegründet sein, worin sich die Möglichkeit sittlicher Gesinnungen und Handlungen

7 Reinhold, 1792, S. 272, in: RGS 2;2.188.

8 Siehe dazu: Ameriks 2012; Ivaldo 2012; Noller 2012; Zöllner 2005; Fabbianelli 2000; Pupi, 1966: 455–510; Verra 1952.

9 Rehberg Rez. KpV Sp. 356.

gründet – also nicht in der moralischen Freiheit des Menschen, sondern in dem Mangel derselben«. ¹⁰

Das Problem der Zurechnungsfähigkeit wurde bei Kant in *Religion innerhalb der bloßen Vernunft* – mit dem Gesinnungsbegriff sowie mit der Frage nach dem Bösen – und in der *Metaphysik der Sitten* – mit der Gewissensfrage – höchst zentral. Obgleich beide Themen in unterschiedlichen Kontexten erscheinen, weisen beide darauf hin, dass sich Kant in den 1790er Jahren sehr intensiv mit der Frage nach der Willkür, der Willensfreiheit und der damit verbundenen moralischen Zurechnung beschäftigte. Wie im Folgenden gezeigt wird, bestreitet Kant die Konzeption der Willensfreiheit als *libertas indifferentiae*, gerade indem er Willen und Willkür als zwei praktische Vermögen des Menschen betrachtet. Auf der einen Seite wäre eine Freiheit, zwischen zwei Alternativen zu wählen, nur der Willkür und nicht dem Willen zuzuschreiben, auf der anderen Seite kann die Aussage, die Freiheit der Willkür sei die Freiheit, für oder gegen das Moralgesetz zu handeln, trotz allem nicht zur Definition erhoben werden.

Auch die Unterscheidung zwischen Willen und Willkür ist in der Tat – wenn auch ohne definitorische Erfassung – schon 1792 in der Untersuchung der *Religionsschrift* über die Gesinnung als oberster Maxime bzw. als leitender Grundsatz aller Einzelmaximen wirksam. Erst 1797 kommt Kant jedoch an einer Stelle der *Einleitung* in die *Metaphysik der Sitten* zu der systematischen Darstellung und direkten Thematisierung dieser Unterscheidung. ¹¹ Zu dieser *Einleitung* stehen uns heute eine ganze ›Vorarbeit‹ Kants auf einem losen Blatt aus dessen Nachlass sowie weitere Stellen aus zwei anderen ›Vorarbeiten‹ zur Verfügung. ¹² Diese Texte verdeutlichen, aus welchen Gründen die Unterscheidung für die Spätphilosophie Kants

10 Schmid, 1792: 334. Über das hier nicht behandelte Thema in Crusius und Wolff in Beziehung auf die Stellung Kants, siehe Klemme 2008.

11 Für eine Analyse der Unterscheidung von Wille und Willkür auch im Kontext weiterer Werke Kants, siehe Klemme 2013.

12 Zu den philologischen Untersuchungen über die sogenannten ›Vorarbeiten‹ und eine Rekonstruktion der Editions-geschichte des Bandes 23. der Akademie-Ausgabe, siehe Stark, 1993, insbes. S. 181-188. Als Beispiel von einer auf Echtheit philologisch geprüften Vorarbeit, siehe Stark 2002. Siehe auch Stark 2016 und 2004.

so zentral dafür ist, auf die Frage nach der Zurechnungsfähigkeit in konsequenter Weise einzugehen und die Kritiken zu entkräften.

Nachfolgend wird im ersten Teil (1.) zunächst der Unterschied zwischen Willen und Willkür in der Druckfassung der *Metaphysik der Sitten* analysiert. Die Arbeit widmet sich dann im zweiten Teil (2.) den Lektüren, Analysen und Betrachtungen der sogenannten Vorarbeit, die unter LBl E 36 R II 139-141 im Band 23 der gesammelten Schriften Kants von Lehmann einsortiert wurde. Durch die Analyse der ersten Seite des Blattes werden die dort angeführten Argumentationen Kants dargelegt, und zwar insbesondere die Unterscheidung und das Verhältnis zwischen Willen und Willkür und die Frage nach der gesetzwidrigen Handlung (2.1), die Unerklärbarkeit der Möglichkeit einer gesetzwidrigen Handlung (2.2), die negative Freiheit der Willkür (2.3) und Wille und Willkür im Kontext des Arguments des Menschen als *Phänomenon-Noumenon* (2.4). Die Analyse der zweiten Seite desselben Blattes erfolgt dann im dritten Teil (3.) mit der Argumentation Kants zu Gegebenheit und Spontaneität (3.1) und schließt mit der Betonung der Unerklärlichkeit des Grundes des Bösen (3.2). Im vierten Teil (4.) werden interessante ausgewählte Argumente eines anderen losen Blattes (LBl E 9 R II 27-31) präsentiert und in Zusammenhang mit den schon analysierten Argumenten gebracht, wobei die Aufmerksamkeit vor allem auf die Vernunft als *causa instrumentalis* und *causa originaria* (4.1) sowie nochmals auf Wille und Willkür bzgl. des Verhältnisses von *Phänomenon* und *Noumenon* (4.2) und auf die Freiheit des Willens und der Willkür (4.3) fällt.

1. DER UNTERSCHIED VON WILLEN UND WILLKÜR IN DER DRUCKFASSUNG DER *METAPHYSIK DER SITTEN*

In der *Einleitung in die Metaphysik der Sitten* definiert und unterscheidet Kant die Elemente und die Funktionen des menschlichen Begehrungsvermögens nach Begriffen. Das Unterscheidungskriterium besteht hier in dem Bestimmungsgrund zum Handeln. Wenn dieser im Subjekt und nicht im Objekt liegt, wird er ein »Vermögen nach Belieben zu tun oder zu

lassen«¹³ genannt. In dem so eingeordneten Vermögen findet die Willkür ihre Definition: »Sofern es [das Begehrungsvermögen] mit dem Bewußtsein des Vermögens seiner Handlung zur Hervorbringung des Objects verbunden ist, heißt es Willkür; ist es aber damit nicht verbunden, so heißt der Actus desselben ein Wunsch«.¹⁴ Die Willkür ist also mit der konkreten Wirkung der Handlung in der Welt als Hervorbringung des Objects verbunden und vor allem ist sie durch das Bewusstsein charakterisiert, dass die Handlung über dieses Vermögen verfügt. Wenn dagegen der Bestimmungsgrund nicht nur im Subjekt zu suchen ist, sondern »in der Vernunft des Subjects angetroffen wird«¹⁵, so heißt er Wille.

Der Wille ist also das Begehrungsvermögen, nicht sowohl (wie die Willkür) in Beziehung auf die Handlung, als vielmehr auf den Bestimmungsgrund der Willkür zur Handlung betrachtet, und hat selber vor sich eigentlich keinen Bestimmungsgrund, sondern ist, sofern sie die Willkür bestimmen kann, die praktische Vernunft selbst.¹⁶

Die Unterscheidung zwischen Willen und Willkür ist hier daher für die Betrachtung zweier Perspektiven des Begehrungsvermögens von Relevanz: Wenn dieses im Verhältnis zu der Handlung betrachtet wird und der Bestimmungsgrund in dem Subjekt liegt, ist es Willkür; wenn es nach dem inneren Verhältnis im Subjekt selbst hinterfragt wird und der Bestimmungsgrund in der Vernunft selbst des Subjekts liegt, ist es Wille. Daher ist aber eigentlich nur bei der Willkür die Rede von einem Bestimmungsgrund zum Handeln. *Structu sensu* kann der Wille, ohne einen direkten Bezug auf die Handlung, keinen eigenen Bestimmungsgrund hinter sich haben: Er kann aber selbst der Bestimmungsgrund zur Handlung sein, wenn die Willkür sich zur Handlung aus den im Subjekt liegenden Gründen entscheidet, nämlich wenn sie von dem Willen bestimmt wird. In diesem Fall ist der Wille selbst die Vernunft und sofern sie praktisch ist, übt sie mittels der Willkür ihre Wirkung in der Welt aus. Dieser zentrale

13 MS, AA 06: 213.16-17.

14 MS, AA 06: 213.14-19.

15 MS, AA 06: 213.21.

16 MS, AA 06: 213.22-26.

definitiorische Punkt der *Metaphysik der Sitten* ist in den sogenannten *Vorarbeiten* nicht in derselben zusammenfassenden Formulierung zu finden und interessanter sind andere Unterscheidungskriterien, die aus dem entsprechenden vorbereitenden Blatt hervorgehen.

Hinsichtlich der Willkür argumentiert Kant in der Druckfassung, dass diese, sofern sie durch den Willen bestimmbar ist, die ›freie Willkür‹ genannt wird, und sofern sie hingegen »nur durch Neigung (sinnlichen Antrieb, *stimulus*) bestimmbar ist, würde thierische Willkür (*arbitrium brutum*) sein«. ¹⁷ So ist die Willkür des Menschen dagegen »eine solche, welche durch Antriebe zwar afficirt, aber nicht bestimmt wird, und ist als für sich (ohne erworbene Fertigkeit der Vernunft) nicht rein, kann aber doch zu Handlungen aus reinem Willen bestimmt werden«. ¹⁸ Hier ist die Unterscheidung von ›afficiert werden‹ und ›bestimmt werden‹ entscheidend: In Bezug auf die Neigung ist die Willkür zwar beeinflussungs- aber nicht bestimmungsfähig. Das heißt, dass die Willkür nicht *rein* in sich ist, sondern nur, wenn sie durch die reine Vernunft (oder den reinen Willen) bestimmt wird. Sie ist also *rein* bestimmbar und *von sinnlichen Neigungen* beeinflussbar.

Wie die bereits zitierte Stelle der *Kritik der reinen Vernunft* darlegt und wie auch in den ›Vorarbeiten‹ oft betont wird, besteht daher ihre Freiheit in der Unabhängigkeit von den Naturursachen und sie ist lediglich im negativen Sinne, also im Gegensatz zu einem positiven Begriff derselben, zu bezeichnen.

Die Freiheit der Willkür ist jene Unabhängigkeit ihrer Bestimmung durch sinnliche Antriebe; dies ist der negative Begriff derselben. Der positive ist: das Vermögen der reinen Vernunft für sich selbst praktisch zu sein. ¹⁹

Da die Willkür konstitutiv von den sinnlichen Neigungen beeinflussbar ist, besteht ihre Freiheit in der Möglichkeit, sich unabhängig davon zu entscheiden: Hier erweist sich diese Freiheit als negative. Dieser Zustand

17 MS, AA 06: 213.30-32.

18 MS, AA 06: 213.32-35.

19 MS, AA 06: 213.35-214.01. Siehe KrV, A 553f; B 581f.

der Unabhängigkeit der Willkür ist nun die einzige mögliche Art, durch den Willen bzw. durch die reine Vernunft bestimmt zu werden. Dieser Zustand ist nämlich die Möglichkeitsbedingung dafür, dass die verbindliche Kraft des Moralgesetzes praktisch auf das Subjekt wirkt. Im Bereich der Unabhängigkeit von Naturursachen kann die Willkür den Forderungen des Willens als praktischer Vernunft entsprechen. Die negative Freiheit, die die Willkür charakterisierte, wird nun zu der Freiheit im positiven Sinn und hier drückt sich das Vermögen der reinen Vernunft aus, für sich selbst praktisch zu sein. Die reine Vernunft kann also aus dem einzigen und reinen vernünftigen Grund bzw. ohne einen weiteren Bestimmungsgrund als sich selbst die Willkür bestimmen und lediglich hier ist die Freiheit als positiver Begriff im Spiel. Auf einer normativen Ebene entspricht diesem Zustand eine bestimmte hierarchische Einordnung zwischen subjektiven und objektiven Prinzipien zum Handeln:

Dieses ist aber nicht anders möglich, als durch die Unterwerfung der Maxime einer jeden Handlung unter die Bedingung der Tauglichkeit der erstern zum allgemeinen Gesetze. Denn als reine Vernunft, auf die Willkür unangesehen dieser ihres Objects angewandt, kann sie als Vermögen der Principien (und hier praktischer Principien, mithin als gesetzgebendes Vermögen), da ihr die Materie des Gesetzes abgeht, nichts mehr als die Form der Tauglichkeit der Maxime der Willkür zum allgemeinen Gesetze selbst zum obersten Gesetze und Bestimmungsgrunde der Willkür machen.²⁰

Als gesetzgebendes Vermögen der subjektiven Prinzipien unabhängig von deren Inhalt gesehen, kann die Willkür durch die Vernunft bestimmt werden, indem sie die Form ihrer Maximen als Form allgemeiner Gesetze gelten lässt. Das ist aber nur möglich, weil die Vernunft in dem jeweiligen Prinzip der Willkür die Fähigkeit dieser Maxime erkennt, allgemeines Gesetz und damit oberster Beweggrund zu werden. Aus der Perspektive der reinen Vernunft betrachtet, kann diese hier nun als praktische wirken,

20 MS, AA 06: 214.01-09. Zur Tauglichkeit der Maxime der Willkür zum allgemeinen Gesetze, siehe u.a. auch MS, AA 06: 389.12-26 und vgl. VT, AA 08: 404.21-26.

indem sie die Form der subjektiven Maximen zum objektiven Gesetz und Bewegungsgrund erhebt, also die Willkür selbst als Vermögen der Maximen zum Willen macht. Darin besteht die Kraft der Bestimmung der Willkür durch die reine Vernunft, deren Möglichkeit in der *Kritik der praktischen Vernunft* bereits von Kant untersucht und bewiesen wurde.

Ob dann das einzelne Subjekt mit seiner Willkür, die konstitutiv auf die Sinnlichkeit bezogen ist, diese Möglichkeit ergreift und vollbringt, das geschieht nicht unmittelbar nach reiner praktischer Notwendigkeit, denn »die Maximen des Menschen aus subjectiven Ursachen [stimmen] mit jenen objectiven nicht von selbst überein« und die reine Vernunft kann »dieses Gesetz nur schlechthin als Imperativ des Verbots oder Gebots vorschreiben«. ²¹ Beim Menschen wird die Freiheit immer mittelbar ausgeübt: Als Vermögen, das seinerseits konstitutiv auf die Sinnlichkeit bezogen ist, untersteht die Willkür gegenüber dem Willen und seiner Freiheit immer der praktischen Nötigung. Bei einer Willensbestimmung nach einer zum Gesetz erhobenen Maxime kommt der Übergang von objektiver praktischer zu subjektiver praktischer Notwendigkeit ins Spiel, nämlich von der absoluten praktischen Notwendigkeit der Vernunft zum Vollzug dieser Notwendigkeit als Nötigung seitens des endlichen Subjekts. Das Verhältnis von Willen und Willkür als Zusammenhang von Notwendigkeit und Nötigung stellt demzufolge systematisch zwei Aspekte desselben Begehungsvermögens dar. ²² Ob sich dann also das Subjekt mit seiner Willkür diesem Prozess und dieser Kraft seiner eigenen Vernunft unterziehen *will*, das ist eine andere Frage. Als *menschlicher* Wille weist die Willkür nämlich darauf hin, einen selbstbezüglichen Reflexionscharakter zu haben, da ihr letztendlich jedes Mal die Entscheidung zusteht, ihre Maxime der Bedingung der konstitutiven Tauglichkeit derselben zum allgemeinen Gesetz *unterwerfen zu wollen*.

21 MS, AA 06: 214.11-12.

22 »Weil aber Verbindlichkeit nicht bloß praktische Nothwendigkeit (dergleichen ein Gesetz überhaupt aussagt), sondern auch Nöthigung enthält, so ist der gedachte Imperativ entweder ein Gebot oder Verbot=Gesetz, nachdem die Begehung oder Unterlassung als Pflicht vorgestellt wird« (MS, AA 06: 223.01-05). Siehe auch GMS, AA 04: 412-413.

Als gesetzgebende Vermögen verschiedener Art sind Wille und Willkür an dieser Stelle der Druckfassung von Kant so klar wie möglich zu präsentieren, um die Art der jeweiligen Freiheit aufzuzeigen. Wie die folgenden Analysen der entsprechenden sogenannten Vorarbeiten zeigen, gibt es gute Gründe für die Annahme, dass Kant den folgenden Abschnitt direkt für die Druckversion verfasst hat, also als Endfassung einer Reihe handschriftlicher Aufzeichnungen, die auf demselben Blatt der entsprechenden ›Vorarbeiten‹ Formulierungen unterschiedlicher Art aufweisen.

Von dem Willen gehen die Gesetze aus; von der Willkür die Maximen. Die letztere ist im Menschen eine freie Willkür; der Wille, der auf nichts Anderes, als bloß auf Gesetz geht, kann weder frei noch unfrei genannt werden, weil er nicht auf Handlungen, sondern unmittelbar auf die Gesetzgebung für die Maxime der Handlungen (also die praktische Vernunft selbst) geht, daher auch schlechterdings nothwendig und selbst keiner Nöthigung fähig ist. Nur die Willkür also kann frei genannt werden.²³

Aus der Unterscheidung zwischen Willen als Gesetzvermögen und Willkür als Prinzipienvermögen folgt die Präzisierung der Art der hier im Spiel stehenden Freiheit und dessen, was eigentlich ›frei‹ genannt werden kann. Als Gesetzvermögen kann der Wille die Maxime lediglich in ihrer Gesetzform wollen. Er kann sich nicht unmittelbar nach einem sinnlichen Objekt richten; im Gegensatz zur Willkür kann der Wille strenggenommen nicht ›pathologisch affiziert‹ werden. Während der Wille mit der reinen praktischen Vernunft identifiziert werden kann, identifiziert er sich nicht mit der ganzen moral-praktischen Freiheit des Menschen. Im Gegenteil: Mit einer provokatorischen Aussage legt hier Kant fest, dass der Wille auch nicht als freier qualifiziert werden kann. Frei ist nur die Willkür zu nennen.²⁴

23 MS, AA 06: 226.04-11. Noch in der *Kritik der praktischen Vernunft* hatte Kant darüber hinaus die Maximen dem Willen und nicht der Willkür zugeordnet: »Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne« (KpV, AA 05: 30.38-39).

24 Diese provokatorische Aussage des Drucktexts ist im Vorarbeitstext nicht zu finden. So schreibt Kant in der *Reflexion 1046*: »Die Neigung geht auf ein obiect, die Willkühr auf ein obiect in Beziehung auf andere obiecte der Neigungen, der Wille auf

Als Vermögen der Maximen gehört die Willkür auch nicht zur sinnlichen Erscheinungsordnung und als solche kann sie sich auch nicht direkt an einem sinnlichen Objekt ausrichten. Sie bezieht sich aber jedes Mal mittelbar auf dieses Objekt als *Inhalt* ihrer Maximen. In dem Prozess sich zu bestimmen, ist also die Willkür mit den sinnlichen und kontingenten Inhalten der Maximen immer verbunden. Da es in der Bestimmung immer um Beweggründe und keine direkten notwendigen Folgen geht, ist die Willkür als der Nötigung unterstehendes Vermögen in ihrem Verhältnis zum sinnlichen Objekt fähig, sich von diesen Inhalten zu distanzieren: Die Willkür hat die Fähigkeit, sich von den Inhalten ihrer Maximen selbst zu entfremden – und insofern *praktisch* frei zu sein. Sie kann daher immer noch ihr Verhältnis zu diesem Inhalt verändern und als Prinzipienvermögen die Maximen umformulieren. Darin besteht gerade die rationale Reflexionsfähigkeit und gleichzeitig die Freiheit der Willkür, die immer einen Bezug auf die Sinnlichkeit aufweist.

Im noumenalen Bereich kann eine Entscheidungsfreiheit zwischen Gegensätzen nicht angenommen werden. Andernfalls würde der verpflichtende Charakter des Moralgesetzes vernichtet. Die Freiheit der Willkür ist eine Freiheit *von* den sinnlichen Phänomena und nicht eine Freiheit, *zwischen* diesen zu wählen, als befände sie sich auf dem gleichen sinnlichen Niveau.²⁵ Und da das Moralgesetz als Gesetz der Freiheit der Vernunft konstitutiv ist, kann die Freiheit der Willkür auch keine Art von Wahl sein, sich gleichgültig für oder gegen das Moralgesetz zu entscheiden, als läge

alle Gegenstände der Willkür oder der Begierden oder alle Begierden zusammengekommen. Es sind daher viel Neigungen, 2erley Willkür und nur ein Wille« (Refl. n. 1046, AA 15: 468.15-18). In der *Kritik der praktischen Vernunft* spricht Kant noch von einem *freien* Willen: »Also ist ein Wille, dem die bloße gesetzgebende Form der Maxime allein zum Gesetze dienen kann, ein freier Wille« (KpV, AA 05: 29.07-09).
 25 »Die Freyheit der Willkür kennen wir eigentlich nur als negative Eigenschaft nämlich der Unabhängigkeit der Bestimmung durch Triebfedern die (außer dem Willen selbst) der Lust oder Unlust dem Gesetz gemäß oder zu wieder die Willkür bestimmten. Aber sie ist doch eben darum auch ein obgleich uns unbegreifliches Vermögen der Willkür jenen sinnlichen Triebfedern zu widerstehen (die an sich weder Gut noch böse sind) nicht bloß ein Vermögen zwischen ihnen zu wählen« (OP, AA 21 und 22: 470.05-11).

in ihr keine Verbindlichkeit zu diesem Gesetz, oder ebenfalls, als komme der Willkür auch keine Reflexion über die Art der Maximen, die sie selbst annimmt, zu. So schreibt Kant:

Die Freiheit der Willkür aber kann nicht durch das Vermögen der Wahl, für oder wider das Gesetz zu handeln, (*libertas indifferentiae*) definirt werden - wie es wohl einige versucht haben, - obzwar die Willkür als Phänomen davon in der Erfahrung häufige Beispiele giebt.²⁶

Die Freiheit der Willkür ist nach Kant keine *libertas indifferentiae*. Dennoch zeigt die Erfahrung immer wieder, dass der Mensch in der Lage ist, moralisch auch gesetzwidrig zu handeln, und sich dessen zudem bewusst zu sein. Die Erfahrung kann aber nicht beweisen, so Kant, dass die kritische Philosophie dafür in ihrer zur Verfügung stehenden Definition der Freiheit als intelligible Freiheit eine Erklärung finden kann:

Denn die Freiheit (so wie sie uns durchs moralische Gesetz allererst kundbar wird) kennen wir nur als negative Eigenschaft in uns, nämlich durch keine sinnliche Bestimmungsgründe zum Handeln genöthigt zu werden. Als Noumen aber, d. i. nach dem Vermögen des Menschen bloß als Intelligenz betrachtet, wie sie in Ansehung der sinnlichen Willkür nöthigend ist, mithin ihrer positiven Beschaffenheit nach, können wir sie theoretisch gar nicht darstellen.²⁷

Die Erfahrung liefert in der Tat keinen Beweis dafür, dass die intelligible Freiheit in der Möglichkeit einer solchen Handlung bestehen könnte, die dem Moralgesetz der selbstgesetzgebenden Vernunft selbst widerspräche.

Nur das können wir wohl einsehen: daß, obgleich der Mensch als Sinnenwesen der Erfahrung nach ein Vermögen zeigt dem Gesetze nicht allein gemäß, sondern auch zuwider zu wählen, dadurch doch nicht seine Freiheit als intelligiblen Wesens definirt werden könne, weil Erscheinungen kein übersinnliches Object (dergleichen doch die freie Willkür ist) verständlich machen können, und daß die Freiheit nimmermehr darin gesetzt werden kann, daß das vernünftige Subject auch eine wider sei-

26 MS, AA 06: 226.12-16.

27 MS, AA 06: 226.16-22.

ne (gesetzgebende) Vernunft streitende Wahl treffen kann; wenn gleich die Erfahrung oft genug beweist, daß es geschieht (wovon wir doch die Möglichkeit nicht begreifen können).²⁸

Als positive Eigenschaft bleibt die Möglichkeit, sich gegen seine eigene Autonomie zu bestimmen, *unerklärlich*. Der Mensch scheint also in der Lage zu sein, gleichgültig zwischen dem, was moralisch gut und was böse ist, zu wählen, aber diese Wahl kann ihre Erklärung nicht in einer *libertas indifferentiae* als gleichgültige Freiheit des Menschen *tout court* finden, d.h. sie kann nicht mit einer gleichgültigen intelligiblen Freiheit erklärt werden. Der Mensch zeigt zwar in der Praxis diese Wahl, aber diese kann nicht dem vernünftigen Wesen als solchem zugeschrieben werden und der Grund dieser Entscheidung bleibt unerklärlich, weil nur die unter Naturkausalität stehenden Ereignisse erklärt werden können.²⁹

Zur Unterscheidung zwischen einem Vermögen und einem Unvermögen im Menschen bietet Kant hier des Weiteren ein schematisches Ar-

28 MS, AA 06:226.23-33.

29 »Denn ein Anderes ist, einen Satz (der Erfahrung) einräumen, ein Anderes, ihn zum Erklärungsprincip (des Begriffs der freien Willkür) und allgemeinen Unterscheidungsmerkmal (vom arbitrio bruto s. servo) machen; weil das Erstere nicht behauptet, daß das Merkmal nothwendig zum Begriff gehöre, welches doch zum Zweiten erforderlich ist« (MS, AA 06: 226.33-227.02). Für Kant bleibt fest: Beim Menschen setzt das Bewusstsein des Moralgesetztes die Freiheit voraus, sich für das Gute oder für das Böse zu entscheiden. Aber in letzter Instanz entgeht unserem Wissen, in welcher Art und Weise eine positive Erklärung solcher Freiheit gegeben werden kann. Es handelt sich hier »Von der äußersten Grenze aller praktischen Philosophie« (GMS, AA 04: 455.10; siehe GMS, AA 04:455-463), wobei die kantische Philosophie bewusst an seine eigene Grenze stoßt: »Aber alsdann würde die Vernunft alle ihre Grenze überschreiten, wenn sie es sich zu erklären unterfinge, wie reine Vernunft praktisch sein könne, welches völlig einerlei mit der Aufgabe sein würde, zu erklären, wie Freiheit möglich sei« (GMS, AA 04: 458.36-459.02). Die intelligible Welt »bedeutet nur ein etwas, das da übrig bleibt, wenn ich alles, was zur Sinnenwelt gehört, von den Bestimmungsgründen meines Willens ausgeschlossen habe, bloß um das Princip der Bewegursachen aus dem Felde der Sinnlichkeit einzuschränken, dadurch daß ich es begrenze und zeige, daß es nicht Alles in Allem in sich fasse, sondern daß außer ihm noch mehr sei; dieses Mehrere aber kenne ich nicht weiter« (GMS, AA 04: 462.06-12). So Klemme: »Obwohl wir uns gegen unsere Pflichterfüllung entschieden haben, hätten wir uns auch anders entscheiden kön-

gument für die Unterscheidung zwischen der (aus der reinen praktischen Vernunft *a priori* abgeleiteten) Möglichkeit, sich autonom zu bestimmen, und der (aus Erfahrung, *a posteriori* bestätigten) Möglichkeit, von dieser konstitutiven Autonomie abzuweichen:

Die Freiheit in Beziehung auf die innere Gesetzgebung der Vernunft ist eigentlich allein ein Vermögen; die Möglichkeit von dieser abzuweichen ein Unvermögen. Wie kann nun jenes aus diesem erklärt werden? Es ist eine Definition, die über den praktischen Begriff noch die Ausübung desselben, wie sie die Erfahrung lehrt, hinzuthut, eine Bastarderklärung (*definitio hybrida*), welche den Begriff im falschen Lichte darstellt.³⁰

Die *a posteriori* erfahrene Entscheidungsmöglichkeit des Menschen als Sinnenwesen, sich von der eigenen Natur als autonomes Wesen in der Praxis zu entfernen, könnte innerhalb der kritischen Philosophie Kants niemals als Freiheit bezeichnet werden. Denn unter Freiheit ist in erster Linie die Freiheit zu verstehen, derer sich der Mensch durch das Moralgesetz bewusst ist (Freiheit als *ratio essendi* des Moralgesetzes).

Kants Position kann nun so zusammengefasst werden: Während auf einer sinnlichen Eben d.h. *a posteriori* die Möglichkeit einer Entscheidung zwischen dem Guten und dem Bösen angenommen wird – so wie die Erfahrung der menschlichen Geschichte zeigt –, bleibt auf einer intelligibler Ebene d.h. *a priori* diese Möglichkeit ausgeschlossen. Warum ist es aber für Kant so wichtig, die intelligible Freiheit von dieser Art von Wahl zu unterscheiden? Weil andernfalls Kants Konzeption der Autonomie selbst beeinträchtigt würde. Das heißt: Die zentrale Idee der kantischen praktischen Philosophie einer Willensbestimmung nach Moralgesetz würde in diesem Fall zunichtegemacht und daher auch das subjektive Verhältnis

nen, wenn wir nur willens gewesen wären, eine Anstrengung auf uns zu nehmen [...]. Warum wir uns aber entschieden haben, die Anstrengung nicht auf uns zu nehmen, ist für uns völlig unerklärlich. [...] Wir können, wenn wir wollen, gut sein. Aber *ob* wir gut sein wollen, hängt davon ab, ob wir gewillt sind, eine Anstrengung auf uns zu nehmen, um uns aus Achtung vor dem Moralgesetz zum Handeln zu bestimmen« (Klemme, 2013: 26).

30 MS, AA 06: 227.02-09.

zum Moralgesez als Verbindlichkeit. Der Gleichstellung von Autonomie, reiner praktischer Vernunft und Willen ließe sich ebenso wenig nachkommen und die Freiheit wäre nicht als Autonomie, sondern bloß als willkürlicher Akt zu verstehen.

Wenn diese Wahl als Freiheit für das Gute oder das Böse verstanden wird, widerspricht die *libertas indifferentiae* nicht der Freiheit des Menschen (sofern er eine Willkür hat), sondern eher der intelligiblen Freiheit, nach der das Gute und das Böse *nicht gleichwertig* sein können. Im Mittelpunkt steht hier der asymmetrische Zusammenhang zwischen der praktischen Vernunft und der reinen praktischen Vernunft. Die intelligible Freiheit entspricht der Verwirklichung des Sollens und einer Entscheidung, wobei die Befolgung des Freiheitsgesezes oder der eigenen Autonomie entfällt, und sie somit strenggenommen auch nicht menschliche Freiheit genannt werden kann.

Die Entscheidungsmöglichkeit zwischen Glückseligkeit und Sollen sowie zwischen Heteronomie und Autonomie bleibt immer vernünftig. Die begriffliche Komplexität eines Vermögens nach reiner praktischer Vernunft und eines Vermögens nach praktischer Vernunft offenbart, wie schon in der Sekundärliteratur hervorgehoben wurde,³¹ innerhalb der zeitgenössischen Debatte den Vorzug der Position Kants. Die menschliche Freiheit, zwischen einer Alternative (Heteronomie oder Autonomie) zu wählen, ist immer eine vernünftige und bewusste Entscheidung bezüglich sich selbst bzw. bezüglich des eigenen Wollens. Die Entscheidungsfreiheit, welcher Bestimmungsgrund anzunehmen ist, ist für die Praxis entscheidend. In jedem Augenblick ist für das Subjekt wesentlich, ob es sich im Handeln für eine Bemühung und Anstrengung zur Erfüllung des Sollens oder eher für eine Befriedigung seiner Neigungen einsetzen will; das ist die einzige ursprüngliche Alternative, die in seiner Wahl – als sinnlich-vernünftigem Wesen – steht, und dieses ursprüngliche Szenarium ist ihm darüber hinaus bewusst.

31 Siehe u.a. Meli 2016; O’Neill 2014; Fonnesu 2010; Ivaldo 2009; Klemme 2008.

2. LOSES BLATT ZUR EINLEITUNG DER METAPHYSIK DER SITTEN LBL E 36 R II 139-141, S. 1

2.1 Unterschied und Verhältnis zwischen Willen und Willkür. Die Frage nach der gesetzwidrigen Handlung

Während die Druckfassung bei der Behandlung der Eigenschaften des Willens zu einer Unterscheidung im Menschen zwischen Willen und Willkür kommt,³² bietet die sogenannte Vorarbeit LBl E 36 R II 139-141³³ einen anderen Blickwinkel. Hier steht im Gegenteil oft die Willkür im Mittelpunkt und an vielen Stellen scheint Kant das Begehungsvermögen klarer und ausführlicher aus der Perspektive der Willkür zu betrachten und zu artikulieren. Dieser Text beginnt mit einer Rede über die allgemeine philosophische Vorgehensweise, die, wie später gezeigt wird, innerhalb dieses Blattes an einer anderen Stelle noch einmal wiederholt wird.

Der Wille des Menschen muß von der Willkür unterschieden werden. Nur die letztere [die Willkür] kann frey genannt werden und geht blos auf Erscheinungen d. i. auf *actus* die in der Sinnenwelt bestimmt sind.³⁴

Nur die Willkür kann frei genannt werden. An dieser Stelle verweist Kant auf den Bezug der Willkür auf die Sinnlichkeit, um für ihre Freiheit zu argumentieren. Die Willkür bezieht sich auf diejenigen menschlichen Handlungen, die in der Sinnenwelt erscheinen und vollgezogen werden. In dieser Hinsicht sind sie lediglich und einfach als *acta* zu betrachten, die der Erfahrungswelt der Sinnlichkeit zuzuschreiben sind. Sie stehen daher unter dem transzendentalen Gesetz der Veränderungen in der Zeit, während hingegen der Wille unter keinem Gesetz steht und, wie bereits in der Druckfassung erwähnt, »blos auf Gesetz geht«.³⁵

32 Siehe MS, AA 06: 213.

33 LBl E 36 R II 139-141, Erste Seite (HN, AA 23: 248).

34 HN, AA 23: 248.03-05.

35 MS, 226. Siehe auch KrV A 802; B 830.

Denn der Wille ist nicht unter dem Gesetz sondern er ist selbst der Gesetzgeber für die Willkühr und ist absolute praktische Spontaneität in Bestimmung der Willkühr. Eben darum ist er auch in allen Menschen gut und es giebt kein gesetzwiedriges Wollen.³⁶

Als praktische Vernunft – hier nur durch die ›Vorarbeit‹ klar dargestellt – ist der Wille eine absolute praktische Spontaneität, die die menschliche Praxis durch die Willkür bestimmt. In dieser Bestimmung der Willkür zeigt der Wille wie er als Vernunft praktisch wirken kann, d.h. wie er als Gesetzgeber seiner selbst handeln kann und wie er dann, durch die Bestimmung des Vermögens der Maximen – der Willkür – Handlungen in der Sinnenwelt, die ihm gemäß sind, verursachen kann. Die Kausalität des Willens besteht also nicht darin, für jede einzelne Handlung die Ursache nach Maximen zu sein – diese praktische Kausalität gehört der Willkür – sondern in der absoluten praktischen Kausalität *für die Bestimmung der Willkür*. Die Bestimmung der Willkür als Vermögen der Maximen und Zwecksetzung der menschlichen Handlungen durch den Willen liegt außerhalb der Erfahrungswelt und ist von den zeitlich vorhergehenden Ereignissen unabhängig. Insofern ist diese Bestimmung nur ein Gesetzgebungsakt, der in sich denkbar, aber nicht direkt durch bestimmte Wirkungen in der zeitlichen Erfahrungswelt sichtbar ist. Daher steht hier eigentlich ein gewisses gesetzwidriges Wollen oder so etwas wie ein ›böser Wille‹ nicht zur Debatte: An sich ist der Wille in jedem Menschen ein guter Wille.

Diese letzte Schlussfolgerung, sowie die direkte Auseinandersetzung mit einer auf die Sinnlichkeit gerichteten Willkür und einem Willen als absoluter praktischer Spontaneität sind in einer solchen Klarheit in der Druckfassung nicht zu finden. In der *Einleitung in die Metaphysik der Sitten* wird aber interessanterweise derselbe Inhalt aus der Perspektive des Bestimmungsgrunds definitiv formuliert und präsentiert.³⁷ Wie bereits zuvor gezeigt, wird der Unterschied von Willkür und Willen in der endgültigen Version nach dem Kriterium der zwei Perspektiven des Begehungsvermögens dargestellt. Bezüglich der Handlung ist das Begehungs-

36 HN, AA 23: 248.05-09.

37 Siehe die oben zitierte Stelle von MS, AA 06: 213.20-26.

vermögen die Willkür; bezüglich des inneren Bestimmungsgrunds dieser Willkür ist es der Wille. Durch die Betrachtung des Begehungsvermögens aus der Perspektive des Bestimmungsgrunds scheint in der Druckfassung die Argumentation bezüglich des Willens den Text der sog. Vorarbeit, der durch das Argument des Gesetzgebers geprägt ist, implizit zu ergänzen. Die Druckfassung vervollständigt die in dem losen Blatt betrachtete legislative Ebene durch die Ebene des Bewegungsgrundes des Handelns, nämlich mit dem Bestimmungsgrund der Willkür zum Handeln.

Auf diese Weise liefert die Druckversion eine Art von Erklärung der konkreten Bedeutung der in der sog. Vorarbeit erwähnten *absoluten praktischen Spontaneität in Bestimmung der Willkür*,³⁸ wobei es ohne diese Erklärung vielleicht eher zu Interpretationsproblemen als zu einer Klärung gekommen wäre. Durch die gleichzeitige Lektüre beider Versionen, kann nun diese Stelle der ›Vorarbeit‹ folgendermaßen interpretiert werden: Wenn der Bestimmungsgrund zur Handlung im Subjekt liegt und ihm kein weiterer Bestimmungsgrund als die Vernunft selbst zuvorkommt, übt sich die absolute praktische Spontaneität in der Bestimmung der Willkür aus. D.h.: In dieser Bestimmung der Willkür zum Handeln stimmt der Wille selbst mit der reinen praktischen Vernunft überein und das geschieht strenggenommen nur dann, wenn der Wille selbst als Gesetzgeber ›keinen‹ Bestimmungsgrund hat und nur Kraft seines eigenen Gesetzes als einziger Bewegungsgrund die Willkür bestimmt.³⁹ Aus dieser Sicht kann der Wille nie böse genannt werden.

Das heißt aber für die Willkür andererseits, dass sie nicht unmittelbar durch den Willen und durch dessen nicht erfahrbaren Gesetzgebungsakt

38 Wenn die Freiheit des Willens eine ›absolute Spontaneität‹ oder eine ›transzendente Freiheit‹ definiert werden kann, ist die Freiheit der Willkür eine ›komparative Freiheit‹ oder eine ›praktische Freiheit‹. Dazu, siehe Baum, 2012: 156.

39 Auch an der zweiten Seite von der Vorarbeit LBI E 3 R II 6-9 (in: HN, AA 23: 378.25-379.03) kommt Kant zu diesem Punkt: »Der Bestimmungsgrund der Willkühr heißt *Triebfeder*. (Der Wille hat keine Triebfeder weil er auf kein Object sondern auf die Art zu handeln geht und durch die Vorstellung sich eine Regel derselben zu machen ist). Die Triebfeder ist entweder blos sinnlich Antrieb oder intellectual. Die Unabhängigkeit der Willkühr von der *Bestimmung* durch sinnliche Antriebe ist die Freyheit derselben. Die Abhängigkeit von ihnen die *thierische Willkühr* (*arbitrium*

bestimmbar ist, um eine Handlung in der Welt zu verursachen. Die Ebene zwischen dem Willen und der Willkür ist in dieser möglichen Bestimmung immer von den subjektiven Prinzipien des Handelns geprägt und in dieser Richtung ist daher auch das moralische Böse zu untersuchen.

Bevor die Rede in besagter sog. Vorarbeit zur Vertiefung des hier erwähnten Punktes wieder auf die Freiheit des Willens als Gesetzgebung zurückkommt, beschäftigt sich Kant in dem nächsten Abschnitt mit der Frage nach der eigentlichen Freiheit der Willkür gegenüber diesem Gesetzgeber. Wenn eigentlich der Wille nicht als böse definiert werden kann, darf man dieses Attribut der Willkür übertragen? Was ist eigentlich böse zu nennen? Mit dieser Frage wirft die ›Vorarbeit‹ hier das entscheidende Problem auf, wie die Abweichung einiger Handlungen vom Moralgesetz zu erklären ist, und um diese Frage zu beantworten wird der Begriff der Maximen noch einmal zentral.

Die Maximen der Willkühr aber weil sie auf Handlungen als Erscheinungen in der Sinnenwelt gehen können böse seyn und die Willkühr als Naturvermögen ist in Ansehung jener Gesetze (des Pflichtbegriffes) frey durch die sie eigentlich nicht unmittelbar bestimmbar ist sondern nur vermittelst der Maximen sie jenem gemäs oder zuwieder zu nehmen.⁴⁰

Als »subjektive Prinzipien des Wollens«⁴¹ beziehen sich die Maximen auf die Handlungen als Begebenheiten in der empirischen Welt d.h. als Erscheinungen. Mit einer ersten Definition von Willkür als Naturvermögen

brutum). Die intellectuelle Willkühr ist freye Willkühr weil sie nur durch die Form der Gesetzmäßigkeit bestimmt wird. Die intellectuelle Willkühr eines Wesens das durch *stimulos* afficirt (obgleich nicht determinirt) wird ist kein *arbitrium brutum* aber auch nicht *purum* sondern *arbitrium impurum* dergleichen die menschliche ist (HN, AA 23: 378.25-379.03). Diese Vorarbeit wurde auch von Lehmann im Band 23. der Akademieausgabe als *Vorarbeiten zur Vorrede und Einleitung in die Tugendlehre* zugeordnet. Auch in diesem Fall scheint aber die Stelle dieser Vorarbeit eher der schon analysierten Stelle der Drückfassung der *Einleitung in die Metaphysik der Sitten* in einer fast wörtlichen Zusammenstimmung zu entsprechen (siehe HN, AA 23: 213.27-35).

40 HN, AA 23: 248.10-14.

41 Siehe GMS, 400n.: »Maxime ist das subjective Princip des Wollens«. Siehe auch KrV A 812; B 840 und V-Mo/Mron II, AA 29: 602-03.

– die aber in der hier analysierten Druckfassung der *Metaphysik der Sitten* nicht erscheint – wird hier noch einmal unterstrichen, dass die Willkür, mit ihrem konstitutiven Bezug auf die Sinnlichkeit, frei im Sinne einer *mittelbaren* Bestimmbarkeit durch Prinzipien ist, und das gilt für die Bestimmbarkeit eines jeden Gesetzes überhaupt (als eines Begriffs von Pflicht). Mit dieser Erweiterung der Bedeutung von Gesetzen – durch welche die Willkür (wenn auch nicht unmittelbar) bestimmt werden *kann* – wird die Freiheit des Vermögens der Maximen in einem weiteren Sinn untersucht, d.h. als Freiheit der Willkür gegenüber dem vom Willen selbstgegebenen Moralgesetz. Damit stellt Kant die Frage, welchen Bewegungsraum die Willkür im Verhältnis zum Willen als Gesetzgeber tatsächlich hat, nämlich ob sie als frei definiert werden kann im Sinne der Freiheit, sich gleichgültig für oder gegen das Gesetz zu bestimmen.

Als Vermögen der Maximen ist die Willkür nie direkt von einem Gesetz bestimmbar. In ihrer Art verfügt auch die Willkür über eine gesetzgebende Kraft, sobald sie eine Handlungsmaxime statt einer anderen annimmt. Allein diese einzelnen ausgewählten Maximen, deren Annahme auf diesem Akt der Willkür beruht, können somit *gesetzwidrig* bzw. *böse* sein. Was die Willkür in der Lage ist zu *wählen*, ist daher, ob sie eine Maxime annehmen wird, deren Objekt dem Moralgesetz gemäß oder nicht gemäß ist. Dieses Vermögen, eine bestimmte Handlungsmaxime oder eine andere anzunehmen, wirkt – angesichts des Bezugs auf die Maximen und auf ihre Objekte, die immer empirisch und konkret sind – als ein empirisch bekanntes Wahlvermögen, und als solches richtet es sich immer auf die Sinnenwelt.⁴² D.h.: die Willkür als Vermögen überhaupt kann nicht an sich eigentlich gut oder böse genannt werden. Nur eine einzelne Maxime, die

42 So Baum, 2012: 157: »Kant nimmt also an, dass die Willkür als empirisch bekanntes Wahlvermögen in dieser Wahl negativ frei ist, eine Maxime zu wählen und anzunehmen, die nicht als allgemeines Gesetz für alle Vernunftwesen gedacht werden kann uns also gegenüber dem alle Pflichten begründenden Sittengesetz gesetzwidrig und damit pflichtwidrig ist. Diese Art der Wahlfreiheit (*liberum arbitrium*) als Freiheit von einem unmittelbaren Bestimmtheit durch den Willen oder die reine praktische Vernunft ist also zwar eine empirische Tatsache, aber gleichwohl in ihrer Möglichkeit unerklärlich«.

das Objekt einer einzigen Handlung enthält, kann gut oder böse sein. Was tatsächlich einem Gesetz gemäß oder zuwider sein kann, ist nur eben jene *Maxime*, durch welche die Willkür eine einzelne Handlung für einen einzelnen Fall bestimmt. Aufgrund dieser Kontingenz sind die Eigenschaften der Willkür in ihrer Entscheidung sowie der Grund dieser Wahl *positiv* nicht zu erkennen. So wird auch in der Druckfassung argumentiert: *In ihrer Möglichkeit* bleibt die Freiheit der Willkür – als Naturvermögen, das von dem Willen als Gesetzgeber abweicht – unerklärlich. Das ist der Sinn der weiteren komplexen Stelle dieser sog. Vorarbeit.

2.2 Die Unerklärbarkeit der Möglichkeit einer gesetzwidrigen Handlung

Wie auch in der Druckfassung zu lesen ist, können wir aus Erfahrung die Wirklichkeit einer gesetzwidrigen Handlung bestätigen, doch deren Möglichkeit »nicht begreifen«. ⁴³ Dieses zentrale Argument der Transzendentalphilosophie findet sich auch in der sogenannten Vorarbeit. Interessanterweise formuliert Kant hier die implizite Frage nach der Möglichkeit der Definition des Willens oder der Willkür als böse.

Diese Freyheit aber kann nicht so erklärt werden daß es die subjective Möglichkeit sey dem Gesetze gemäs oder zuwieder d. i. die Gesetzwiedrigkeit der Handlungen überhaupt zu beschließen denn das wäre so viel als ein böser Wille - Das wäre ein Herüberziehen der Sinnlichkeit in das Feld des reinen Vernunftvermögens. Willkühr ist das Vermögen unter gegebenen Gegenständen zu wählen. Ihre Entgegensetzung muß also ein Verhältnis nach Gesetzen der Sinnlichkeit betreffen. Dieses ist also selbst schon eine böse Willkühr.⁴⁴

Die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen der Annahme einer gesetzwidrigen *Maxime* durch die Willkür kann die Transzendentalphilosophie nicht beantworten, weil wir nach Kant niemals in der Lage sind, den Annahmekern der *Maximen* zu kennen. Die Freiheit, gegen das Moralgesetz

43 MS, AA 06: 226.32.

44 HN, AA 23: 248.14-22.

zu verstoßen, kann daher nicht als subjektive Möglichkeit eines menschlichen Vermögens überhaupt erklärt werden, ›denn das wäre so viel als ein böser Wille‹. In diesem Fall wäre es, als ob die Sinnlichkeit ›in das Feld des reinen Vernunftvermögens‹ eintreten würde. Das *liberum arbitrium* als Freiheit, sich der Bestimmbarkeit des Willens zu entziehen, ist tatsächlich eine empirische und erfahrbare Praxis, die aber in ihrer Möglichkeit unerklärlich bleibt.⁴⁵ Die Abweichung der Willkür von einer dem Moralgesetz gemäßen Maxime sowie die Abweichung der Willkür vom Moralgesetz überhaupt, kann die *Kritik* nicht bloß als Handlung nach Naturgesetzen erklären. Wenn eine böse oder gesetzwidrige menschliche Handlung als eine naturgesetzgemäße Tat erklärt würde, dann würde der ganze Vermittlungsbereich, in dem die Willkür durch ihre Entscheidungen tätig ist, übersehen.⁴⁶ Aber das würde vor allem konkret bedeuten, dass die Bestimmung des Menschen für eine Handlung, die gegen das Moralgesetz verstößt, von der Natur überhaupt (mit all ihren deterministischen Gesetzen) und nicht von dem Menschen selbst durchgeführt wäre. Das Vermögen der Maximen, dem eine Freiheit zugeschrieben ist, trägt stattdessen die Verantwortung, in der Wahl der Maximen gemäß dem Gesetz oder dagegen zu handeln. Das ist der Grund, weshalb die Willkür in ihrer Beschaffenheit immer zusammen mit dem Bewusstsein zu denken ist.

Wie in der Druckfassung gezeigt wurde, repräsentieren die gesetzwidrigen Handlungsmaximen ein tätiges vernünftiges bzw. reflexionsfähiges Unvermögen des Menschen, keine bloße sinnliche Schwäche. Als Abweichung vom Moralgesetz unterliegt dieses Unvermögen der moralischen Verantwortung und daher der Zurechnungsfähigkeit jedes Handlungssubjekts für jede seiner Handlungen. Wenn bloß die Natur selbst gesetzwidri-

45 Anders ausgedrückt, ist für Menschen das Handeln gemäß ihrer eigenen praktischen Vernunft kein übersinnliches positives Vermögen, sondern eher ein sinnliches Unvermögen und dieses Unvermögen als Tatsache bleibt dennoch in ihrer Möglichkeit nicht zu erfassen.

46 Außerdem wäre selbst die ganze Philosophie Kants eine Philosophie, die vor allem die Trennung und keine Vereinbarkeit zwischen Moral und Natur gedacht hätte, was die ganze Produktion der Drucktexte vor allem der Spätphilosophie Kants widersprechen würde.

ge Maximen vorherbestimmen würde, wäre die menschliche Willkür nicht zurechenbar. Eben das ist der Grund, weshalb für die transzendente Philosophie die subjektive Möglichkeit einer Abweichung der Willkür vom Moralgesetz unerklärlich bleiben *soll*.

Wie bereits erwähnt wurde, ist die Willkür in ihrer Art auch ein Gesetzvermögen: Durch die Formulierung und Gestaltung der Maximen bietet sie der Sinnlichkeit ein subjektives Prinzip. Insofern verneint sie die Sinnlichkeit als Quelle von Antrieben zum Handeln und setzt sich als Begehungsvermögen nach vernünftigen subjektiven Grundsätzen ein. Positiv kann also die Willkür als tätige Annahme von Maximen als Handlungsprinzipien betrachtet werden. Auch wenn ihre subjektive Möglichkeit immer unerklärlich ist und ihre Funktion unerkennbar bleibt, kann sie nicht von dem jeweiligen Handlungsprinzip – das sie angenommen hat und für das sie sich entschieden hat – abweichen.

Immer vorausgesetzt, dass der Bezug der Willkür auf die Objekte (bestimmte Handlungen) aus der praktischen Perspektive stets durch die vorher analysierte Vermittlung der Maximen erfolgt, betrachtet Kant hier die Willkür überhaupt als ›Vermögen unter gegebenen Gegenständen zu wählen‹. Das heißt: Die Willkür kann etwas wählen, nur wenn dieses Etwas gegeben wird, und dieser Verweis auf die Sinnlichkeit ist für die Willkür konstitutiv. Als gegebene Gegenstände stehen die Objekte der Maximen immer in einem gegenseitigen sinnlichen Verhältnis und das weist schon darauf hin, dass eine Wahl, die auf diesen relativen Vergleich von zwei Gegenständen getroffen wird – ohne Berücksichtigung eines absolut und allgemein geltenden Gesetzes –, nichts anders als ein Verhältnis zeigt, dass nur eine böse Willkür herstellen könnte. Das bedeutet aber nicht, dass die Willkür als Vermögen, oder besser gesagt, als andere Seite des einzigen Begehungsvermögens des Menschen – das auf die Sinnlichkeit und die Objekte der Maximen zwar gerichtet, aber eng mit dem Bewusstsein und mit der Annahme der Maximen verbunden ist – für sich eine böse Willkür genannt werden kann.

Mit der klaren Gegenüberstellung eines hypothetischen bösen Willens und einer hypothetischen bösen Willkür legt hier der Vorarbeitstext eine interessante Argumentation über die Unmöglichkeit dar, das Attri-

but ›böse‹ dem Willen sowie der Willkür zuzuweisen. Einerseits würde mit einem ›bösen Willen‹ etwas Sinnliches in ein reines Vernunftvermögen übertragen. Andererseits würde mit einer bösen Willkür dieselbe als Gegenübersetzung möglicher Alternativen missverstanden. Die Wahl der Willkür bedeutet nicht ein bloßes Gegenübersetzen von Gegenständen nach der Idee der Sinnlichkeit, sondern ein Gestalten von sinnlichen Gegebenheiten nach subjektiven Prinzipien der Rationalität, und wenn nicht immer nach moralischen Maximen, so mindestens nach vernünftigen instrumentellen Maximen (wie die im Folgenden zu analysierende *Vorarbeit* LBI E 9 R II 27-31 zeigen wird).

Im Vergleich zur Druckfassung ist diese Stelle der sog. *Vorarbeit* klar. Transzendentalphilosophisch kann weder der Wille noch die Willkür böse genannt werden. Während ein böser Wille schon von Kant als ein ›Uding‹ bezeichnet wird, dessen Gründe innerhalb der Identifizierung des Willens mit der selbstgesetzgebenden Vernunft selbst nachvollziehbar sind, scheint die Unmöglichkeit einer bösen Willkür schwieriger verständlich zu sein. An dieser Stelle haben wir es daher mit einem Fall zu tun, bei dem die sogenannte *Vorarbeit* sehr hilfreich ist für das inhaltliche Verständnis der Position Kants hinsichtlich der Möglichkeit einer bösen Willkür, die im Zentrum der zeitgenössischen Debatte stand.

Bezüglich des Arguments der Unerklärlichkeit einer gesetzwidrigen Handlung überhaupt, stellt die ›*Vorarbeit*‹ durch die Betonung auf den Zusammenhang zwischen Willkür und Sinnlichkeit fest, dass die Behauptung einer subjektiven Möglichkeit der gesetzwidrigen Handlung überhaupt die menschliche Zurechnungsfähigkeit unterminieren würde. Im Kontext der zeitgenössischen Debatte muss Kant die Erklärung der Möglichkeit einer systematischen, regelmäßigen und nach Gesetzen vollziehbaren bösen Handlung sowohl auf der Ebene des Willens mit seinem Bezug auf das *Noumenon* als auch auf der Ebene der Willkür mit ihrem Bezug auf die Sinnlichkeit ablehnen. In keiner von diesen zwei Welten, die der Mensch bewohnt, kann eine böse Handlung eine systematische Stellung finden. Noch weniger kann auch ihre Kontingenz aufgehoben werden.

2.3 Die negative Freiheit der Willkür

Was kann aber nun eine transzendente Philosophie über die Grundlage, auf deren Basis Willkür überhaupt möglich ist, sagen? Mit dieser Frage beschäftigt sich Kant in seinen Handschriften im Zusammenhang mit dem zentralen Argument der negativen Freiheit der Willkür weiter. Im Vergleich zu der schon erwähnten Stelle aus der Druckversion der *Einleitung zur Metaphysik der Sitten* über die negative Freiheit der Willkür,⁴⁷ die zu einer sehr zusammenfassenden Darstellung kommt, ist in diesem Fall ein ausführlicherer Abschnitt in der sog. Vorarbeit zu finden.

Der Grund der Möglichkeit einer Willkür überhaupt in dem Begriff des Menschen als *noumenon* ist nur der der Freyheit (unabhängigkeit von Bestimmungen durch Sinnlichkeit mithin bloß negativ) als Vermögen können wir diese ihre Beschaffenheit nicht erkennen außer nach dem Gesetz welches sie der Sinnlichkeit vorschreibt und nicht nach einem Gesetz der Natur von jenem abweichen zu können denn das Abweichen vom Gesetz ist kein übersinnliches Vermögen.⁴⁸

Die Freiheit einer Willkür überhaupt ist nur als negative Freiheit zu verstehen. Wir erkennen eine freie Willkür überhaupt nur aufgrund ihrer negativen Freiheit als Vermögen, sich von der Sinnlichkeit unabhängig zu machen. Solche Willkür überhaupt und ihre negative Freiheit ist aber nur auf der Basis ihrer allgemeinen Fähigkeit einer Form von Gesetzgebung erkennbar und zwar aufgrund ihres Vermögens, der Sinnlichkeit ein Gesetz vorzuschreiben. Die Wahlmöglichkeit, von dem Naturgesetz abzuweichen und sich davon unabhängig zu machen, hat ihren Grund in diesem übersinnlichen Vermögen (als *Noumenon*) der Gesetzgebung. Nur anhand desselben kann also die Willkür unabhängig von der Sinnlichkeit werden und von dem Naturgesetz abweichen.

Was die transzendente Philosophie über eine Willkür überhaupt zu sagen vermag ist, dass sie zwar unabhängig von der Natur sein kann, aber dass sie zudem in ihrer Art auch Gesetzgeber ist, und gerade das ist die

47 MS, AA 06: 213.35-214.01.

48 HN, AA 23: 248.22-28.

Möglichkeitsbedingung, ›negativ‹ frei zu sein. Im diesen letzten Sinn teilt die Willkür mit dem Willen bzw. mit der Vernunft die Form der gesetzgebenden Tätigkeit. D.h. der einzige übersinnliche Aspekt, der in der Willkür des Menschen als *Noumenon* erkennbar ist, liegt in ihrer gesetzgebenden Tätigkeit. Nichtsdestotrotz bleibt die Abweichung vom Naturgesetz an sich und die Möglichkeit dieser Abweichung – also die Möglichkeit, negativ frei zu werden – immer abhängig von sinnlichen Situationen und daher zeitbedingt, eingeschränkt und kontingent. Der Willkür bleibt jedoch die Wahl, in einigen ihrer Entscheidungen kein Gesetz zur Sinnlichkeit zu geben, sondern das Gesetz der Sinnlichkeit – mechanisch aber auch vernünftig – zu befolgen. Infolgedessen kann der Grund dieser negativen Freiheit der Willkür nicht in einem Vermögen ›überhaupt‹ gefunden werden, das im ›Begriff‹ vom Menschen als *Noumenon* denkbar sei.

Auf dieser Basis ist es für die transzendente Philosophie nicht möglich, eine Willkür zu deduzieren, die sich überhaupt weder gegen das Naturgesetz noch gegen das Moralgesetz (nämlich die reine Vernunft) entscheidet. Im ersten Fall wäre sie eine ›gute Willkür überhaupt‹ und das widerspräche der tatsächlichen Erfahrung des menschlichen Bösen in der Welt. In dem anderen Fall wäre sie eine ›böse Willkür überhaupt‹ oder ein ›böser Wille‹, und wäre also in der Lage, dem Naturgesetz immer, allgemein und notwendig zu folgen, und das widerspräche dem Faktum der Vernunft, dem Moralgesetz selbst.

2.4 Wille und Willkür im Kontext des Arguments des Menschen als Phänomenon-Noumenon

Durch eine Argumentation, die sich auf die Unterscheidung zweier Perspektiven des Menschen als *Noumenon* und als *Phänomenon* beruft, formuliert nun diese ›Vorarbeit‹ den Zusammenhang zwischen der Freiheit der Willkür und der Freiheit des Willens als Autonomie weiter aus.

Die Freyheit der Willkühr in Ansehung der Handlungen des Menschen als Phänomenon besteht allerdings in dem Vermögen unter zwey entgegengesetzten (der gesetzmäßigen und gesetzwiedrigen) zu wählen und nach dieser betrachtet sich der Mensch selbst als Phänomen. - Der Mensch als

Noumen ist sich selbst so wohl theoretisch als praktisch gesetzgebend für die Objecte der Willkür und so fern frey aber ohne Wahl.⁴⁹

Eine so klare und gleichzeitig provokatorische Formulierung ist im Drucktext nicht zu finden. Die Willkürfreiheit des Phänomens besteht letztendlich nur in der Freiheit, die Möglichkeit der Wahl gesetzwidriger Maximen in Betracht zu ziehen, und diese Freiheit kann nur dem Menschen als *Phänemonon* zugeschrieben werden. Das heißt: Als *Phänomenon* betrachtet hat der Mensch immer die alternative Wahl, zwei entgegengesetzte Handlungen zu begehen. Dem Menschen das Vermögen eines gesetzgebenden Willens zuzuschreiben, bedeutet dagegen, dass er aus einer anderen Perspektive sich selbst das Gesetz für die menschlichen Zwecke als Objekt der Willkür gibt. Und diese Selbstgesetzgebung gehört ihm als *Noumenon*, als denkbarem Wesen. Dank dieser Autonomie ist er ein positiv freier Autor seiner Handlungen, wobei die Gesetzgebung immer im Sinne einer Vorgabe der Form ihrer Maximen zu verstehen ist.

Diese Freiheit des Willens als Autonomie ist keine Freiheit im Sinne einer Wahlfreiheit, bei der es eine Alternative gäbe, Gesetze zu erlassen oder nicht, und noch weniger eine Alternative, das zu wollen oder nicht zu wollen, was er sich selbst vorgeschrieben hat. Als konstitutiver Bestandteil des Menschen als *Noumenon* ist diese Gesetzgebung auch kein Resultat einer Entscheidung: Als praktische Vernunft kann der Wille nicht vermeiden oder unterlassen, sich Gesetze zu geben. In dieser Hinsicht hat der Wille keine Wahl. Frei kann diese Gesetzgebung im Sinne von Selbstbestimmung genannt werden und gleichzeitig ist aber diese Freiheit keine isolierte oder bloß reflexive und selbstbezogene Tat. Sofern der Wille das Gesetz für die Form der Maximen – die letztendlich das Subjekt konkret zum Handeln bewegen – vorlegt, kann dieser Gesetzgeber nicht allein handeln, nämlich unabhängig von dem sinnlichen Teil des Subjekts, das effektiv die Handlung vollzieht.⁵⁰ Ohne Gesetzvollzieher, ohne die exekutive Rolle der Willkür und daher der Maximen erfolgt überhaupt keine

49 HN, AA 23: 248.29-34.

50 Zum Verhältnis zwischen *Causa noumenon* und Natur nach dem Handlungsbegriff Kants, siehe Fantasia 2018.

menschliche Handlung: Die Mittlerrolle der Maximen und der Akt der Annahme derselben durch die Willkür bekommen erneut zentrale Bedeutung.

Die Freiheit der Willkür bezieht sich immer auf den Inhalt der Maximen, auf die konkreten Handlungen als Objekte bzw. als Zwecke des praktischen Handelns. In diesem Sinn kann die Freiheit nicht den Willen betreffen, der auf die konkreten Handlungen immer nur mittelbar verweist. Der Wille ist kein unmittelbares praktisches Vermögen, da er lediglich die Form der Maximen vorschreibt. Daher ist für Kant immer parallel zu erklären, dass einerseits die Freiheit als Autonomie durch die intelligible Perspektive, und andererseits die Freiheit als Wahl von Maximen der effektiven Handlungen in der Welt durch die sinnliche Perspektive zu verstehen ist.

In vollständiger Übereinstimmung mit einer der schon erwähnten zentralen Stellen der Druckfassung⁵¹ ist die Willensbestimmung im Menschen immer mittelbar. Die Wahl, nach einer moralisch gesetzwidrigen Maxime zu handeln, bleibt daher eine kontingente, wenn auch häufige freie Wahl der Willkür und diese Wahl kann nicht zu den notwendigen Eigenschaften für die Definition des Begriffes einer freien Willkür überhaupt gezählt werden.⁵²

3. DAS LOSE BLATT LBL E 36 R II 139-141, S. 2

3.1 Gegebenheit und Spontaneität

Auf der zweiten Seite des vorliegenden Blattes⁵³ wiederholt Kant in anderer Formulierung die anfängliche allgemeine philosophische Vorgehensweise, um den Unterschied zwischen Willkür und Willen pro-

51 Siehe MS, AA 06: 226.04-11. Diese bereits gelesene Stelle präsentiert als Einleitung des ganzen Paragraphs eine Formulierungsklarheit, die vermuten lassen, Kant hätte diese Stelle direkt für die Druckfassung als Zusammenfassung einer Reihe von Reflexionen, die in dem Blatt unterschiedlich formuliert werden, geschrieben.

52 Nichts hindert die Willkür, Maximen zu wählen, die immer gesetzmäßig sind, und sich mit dem Moralgesetz zu identifizieren, obgleich diese Entscheidung weder aus moralischer Notwendigkeit noch aus Naturgesetz angenommen würde. Diese Wahl hat immer mit einer kontingenten Instanz zu tun, die sich nicht im Rahmen einer Definition fixieren lässt.

53 Siehe HN, AA 23: 249.

grammatisch durch die Unterscheidung zwischen *gegeben* und *gesetzgebend* festzuhalten.

Man muß die Willkür von dem Willen unterscheiden das erstere praktische Vermögen bezieht sich auf Gegenstände die gegeben werden können mithin Gegenstände der Sinnlichkeit sind der Mensch betrachtet sich seiner Willkür nach selbst als Phänomen und steht so fern unter Gesetzen Die Form d. i. die Maximen seiner Handlungen betreffend worinn er die Wahl hat. Diese Freyheit bedeutet nichts mehr als Spontaneität. Die Willkür ist also frey zu thun oder zu lassen was das Gesetz befiehlt.⁵⁴

Im Gegensatz zu der vorherig beschriebenen absoluten praktischen Spontaneität des Willens, scheint Kant hier auch der Willkür in ihrem Wahlvermögen eine gewisse andere Spontaneität zuzuschreiben. Die Wahlfreiheit der Willkür zeigt im Verhältnis zu den gegebenen Gegenständen der Sinnlichkeit eine eingeschränkte Spontaneität, die die Form der Handlung (Maxime) betrifft. Da die Willkür sowohl unter Naturgesetz als auch unter Moralgesetz steht, ist sie frei insofern sie die Wahl hat, der Handlung eine Form zu geben, d.h. ihre Maximen zu wählen.

Diese Art von Spontaneität ist aber überhaupt nicht mit der absoluten Spontaneität des Willens vergleichbar. Letztere geht der eingeschränkten Spontaneität der Willkür voraus. Ohne die absolute praktische Spontaneität des Willens und seine Bestimmung wäre die Willkür nicht in der Lage, sich für die Form der Handlung zu entscheiden. Aber gerade aufgrund dieser Wahlfreiheit der Willkür bezüglich der Maximen kann die Willkür sich auch für eine Form der Handlung entscheiden, die moralisch gesetzwidrig ist und sich somit ›frei‹ entscheiden, ob sie dem Naturgesetz oder dem Moralgesetz gehorchen wird. Diese Art von Freiheit ist aber einzuschränken und ist natürlich nicht dem Willen zuzusprechen. In dieser Richtung fährt die sog. Vorarbeit fort:

Aber der Wille ist auf eine andere Art frey weil er gesetzgebend nicht gehorchend ist weder dem Naturgesetz noch einem andern u. so fern ist die Freyheit ein positives Vermögen nicht etwa zu wählen denn hier

54 HN, AA 23: 02-09.

ist keine Wahl sondern das Subject in Ansehung des sinnlichen der Handlung zu bestimmen.⁵⁵

Hier stellt Kant noch klarer fest: Die Freiheit des Willens ist keine Wahlfreiheit, weil der Wille als Gesetzgeber unter keiner Art von Gesetz steht. Das bedeutet auch, dass das betreffende Vermögen, wenn es sich um die Wahlfreiheit handelt, immer ein negatives Vermögen und daher eine negative Freiheit ist. Das positive Vermögen besteht nur in der moralischen Bestimmung des Subjektes und seines Verhältnisses zu dem sinnlichen Faktor der Handlung.⁵⁶

3.2 Zur erneuten Betonung des ›unerklärlichen‹ Grunds des Bösen

Wie ergibt sich nun auf Basis der vorherigen Argumentation zur Wahlfreiheit der Willkür eine gesetzwidrige Handlung? Kant greift hier wieder auf das Argument des unerklärlichen Grunds des Bösen zurück, das eng mit dem kontingenten Charakter der gesetzwidrigen, jedoch vom Subjekt gewählten Handlung zusammenhängt.

Worauf es nun beruhe daß dieses Vermögen nicht immer die Bestimmung der Willkühr zum Guten zur Folge hat sondern des guten Willens ungeachtet der bösen Handlungen und Maximen entspringen kann als *phaenomen* nicht aus dem intelligibelen Substrat freyen Willens erklärt werden.⁵⁷

Wie ist zu erklären, dass aus der Willensbestimmung, die immer eine Bestimmung eines ursprünglich guten Willens ist, eine gesetzwidrige Maxime oder eine böse Handlung folgen kann? Kants Antwort auf diese Frage scheint hier zu lauten: Die Ebene eines intelligiblen Vermögens (das hier paradoxerweise ›freier Wille‹ genannt wird) kann nicht einem *Phänomen* (im Sinne von böser Handlung) zugrundeliegen. Der Wille kann nie als intelligible Grundlage von Handlungen und Maximen im Sinne von *Phä-*

55 HN, AA 23: 249.09-13.

56 Das heißt: Es besteht in der moralischen Bestimmung des Subjekts als *Noumenon* gegenüber sich selbst als *Phänomenon*.

57 HN, AA 23: 249.13-17. Siehe dazu MS, AA 06: 214.01-12.

nomena betrachtet werden. Diese sind immer direkt von der Willkür gewählt, die diese Grundlage darstellt.

Die einzige notwendige Folge, zu der dieses Vermögen des Willens führt, ist lediglich der gute Wille, der keine bösen Prinzipien betrachtet und der auf seiner bloß intelligiblen Ebene keine Wahl oder Entscheidung zu treffen hat. Während die Bestimmung des guten Willens dem kategorisch notwendigen Gebot der praktischen Vernunft entspricht, weil wir uns hier nämlich noch innerhalb der intelligiblen Ebene befinden, wird ebenso nicht unmittelbar aber die Willkür zum Guten bestimmt, die – wie wir bereits gesehen haben – *konstitutiv* einen Bezug auf die Sinnlichkeit hat.

Keine menschliche Handlung oder Maxime, auch wenn sie gut erscheint, kann als *Phänomen* eines guten Willens erklärt werden. Genauso wie das Böse kann auch das Gute nicht aufgrund des guten Willens erklärt werden: Erstmals muss man auf die Willkür zurückgehen. Hier wird dann erkannt, dass die Handlung keine *notwendige Folge* der Bestimmung der Willkür zum Guten durch den Willen ist. Die direkt zugrundeliegende Ebene der Handlung, sei sie böse oder gut, muss durchaus auf die Sinnlichkeit bezogen bleiben. Insofern bleibt diese Ebene der Willkür immer Zwischenebene zweier Welten, der sinnlichen und der rationalen, der die menschliche Verantwortung und Zurechnung zugewiesen sind.

Das Böse kann nur als *Phänomen* verstanden werden, nämlich als Folge einer zufälligen Wahl der Willkür. Gerade diese Zufälligkeit findet keinen Platz – und daher keine Erklärung – bei einem Vermögen wie dem Willen, sondern nur bei einer Entscheidung der Willkür, die von Mal zu Mal getroffen wird. Das Böse manifestiert sich in der Welt als erfahrendes *Phänomen*: Um sein entsprechendes ›Substrat‹ als Grund zu finden, ist immer auf die sinnliche Eigenschaft der Willkür zurückzugreifen.

Daraus geht hervor, dass man, wenn die Handlungen böse sind, ihre Erklärung nur in dem Mechanismus dieser Wahl als solcher findet, der zu der Eigenschaft des menschlichen Vermögens gehört bzw. zu seiner sinnlichen Form. Der Grund, warum sich beim Menschen dieser Mechanismus auslöst, bleibt dennoch immer unerklärlich. Durch den Vergleich mit der sinnlichen Form der Gegenstände bringt Kant hier diesen Punkt folgendermaßen zum Ausdruck:

Sowie warum wir was außer uns im Raum u. was in uns ist in der Zeit vorstellen und nicht vielmehr umgekehrt kein Grund angegeben werden kann denn das betrifft die sinnliche Form der Gegenstände so ist es hier mit der Handlungen die wir wenn sie böse sind nur mechanisch nie aber warum ein solcher Mechanism in uns angetroffen wird uns erklären können. Die Willkür und deren subjectives Gesetz muß nicht ins übersinnliche gezogen werden.⁵⁸

Mit diesem letzten Satz stellt Kant in seinem Entwurf klar, dass die transzendente Philosophie auf keinen Fall ein *arbitrium liberum* – im Sinne der freien Wahl zwischen einer gesetzmäßigen und einer gesetzwidrigen Maxime – aufzeigen kann. Noch weniger kann darüber hinaus diese Philosophie letztendlich die menschliche Wahl zwischen Gut und Böse auf der intelligiblen Ebene des Willens oder der Vernunft erklären, so als stünde dem moralisch verantwortlichen Subjekt ein objektives Gesetz des Guten *und* des Bösen zu Verfügung.

Die Klarheit dieses letzten Satzes weist zudem darauf hin, dass die Vorgehensweise, die Willkür und ihre Maximen – die immer mit dem *Sinnlichen* und dem *Subjektiven* verbunden sind – ins Übersinnliche zu ziehen, immer falsch und daher methodologisch zu vermeiden ist.

4. EINIGE ABSCHNITTE AUS DER DEM LOSEN BLATT LBL E 9 R II 27-31

4.1 Vernunft als *causa instrumentalis* und *causa originaria*

Bei dem losen Blatt LBl E 9 R II 27-31⁵⁹ handelt es sich um eine sehr lange Handschrift, die von Lehmann als Vorbereitungsschrift zur Druckfassung der *Vorrede und Einleitung in die Tugendlehre* editiert wurde. Der Fokus unserer Analyse liegt hier auf den Stellen, an denen Kant sich mit dem Verhältnis von Willen und Willkür beschäftigt. Ziel ist es, festzustellen, ob und – wenn ja – welche neuen Aspekte dieses Verhältnisses

58 HN, AA 23: 249.17-23.

59 LBl E 9 R II 27-31, Erste Seite, in: *Vorarbeiten zu Die Metaphysik der Sitten. Zweiter Teil Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* (HN, AA 23: 383-384).

auftauchen und ob für diese handschriftlichen Überlegungen und Begriffseinordnungen in der Druckfassung der *Einleitung zur Tugendlehre* Entsprechungen zu finden sind.

In besagter sog. Vorarbeit findet sich zunächst eine Stelle, die mit der von Lehmann zugeordneten Druckfassung der *Vorrede* und *Einleitung in die Tugendlehre* nicht zusammenzupassen scheint: Hier stellt Kant deutlich die zwei möglichen Rollen der Vernunft als *causa instrumentalis* einiger Zwecke sowie als *causa originaria* der Willensbestimmung dar.

Die Vernunft kann als *causa instrumentalis* mancher Zwecke oder auch als *causa originaria* der Bestimmung des Willens betrachtet werden. Im letztern Falle heißt sie die reine praktische Vernunft und ihre Causalität ist moralisch d. i. nach Freyheitsgesetzen. Diese *causalitas originaria* der Vernunft besteht darinn daß die Allgemeinheit der Regel der Willkühr der oberste Bestimmungsgrund derselben ist und zwar ein für sich allein hinreichender durch keine Triebfedern der Neigung zu überwiegender Willkühr.⁶⁰

Aus dieser klaren Einordnung der Willensbestimmung und ihrer vernünftigen Ursachen ergibt sich der Unterschied zwischen Willen und Willkür als Unterschied zwischen Moralbestimmung und praktisch-vernünftiger Bestimmung. Im ersten Fall ist die Vernunft die einzige ursprüngliche Bestimmungsursache nach Moralgesezt und daher tritt sie als reine praktische Vernunft auf; im zweiten Fall repräsentiert sie die Instrumentalursache der menschlichen Bestimmung als Handlungszwecksetzung und sie ist als praktische Vernunft tätig. Als Bestimmungsgrund der Willkür überwiegen hier Triebfedern der Neigung, worunter in diesem Fall die gesamte instrumentale Rationalität, die nach hypothetischen Imperativen handelt, zu verstehen ist: Die Handlung ist keine unmittelbare, unvernünftige und sofortige Erfüllung eines Instinkts, sondern eine Handlung, die durch die technische Vernunft möglicher Zwecke vermittelt ist. Dadurch besitzt das Subjekt die Fähigkeit, über konkrete Zwecke zu reflektieren und sie zu hierarchisieren. Hypothetischen Imperativen gemäß schätzt hier die technische Vernunft ab, welche Mittel notwendig sind, um konkrete Zwecke zu erreichen, d.h., sie

60 HN, AA 06: 383.03-10.

setzt die praktische Notwendigkeit einer Handlung zur Erreichung eines bestimmten möglichen Zweckes. Insofern sind zwar die Handlungsprinzipien Regeln der Willkür, doch können sie *keine* allgemeinen Regeln werden; mit anderen Worten gilt und wirkt die Regelallgemeinheit nicht unmittelbar und daher nicht immer als oberster Bestimmungsgrund der Willkür.⁶¹ Nur wenn dies der Fall ist, wirkt in der Willkürenentscheidung ausschließlich diese Allgemeinheit als einziger und hinreichender Grund zu handeln: Das heißt in diesem Fall, dass die wirkende praktische Vernunft *rein* ist und die ausgeführte Handlung *moralisch* genannt werden kann.

Wie wird aber diese Regelallgemeinheit konkret zum obersten Bestimmungsgrund der Willkür? Um auf diese Frage einzugehen, liefert Kant in der Druckfassung das Argument der »Form der Tauglichkeit der Maxime der Willkür zum allgemeinen Gesetze«.⁶² In dem Vorarbeitstext betrachtet Kant diese Bestimmung interessanterweise aus der Perspektive des Subjektes. Die nachfolgende Stelle, die ebenfalls nicht so explizit in der Druckversion erscheinen wird, erläutert, welche Wirkung die Nötigung im menschlichen Gemüt hat, insbesondere in Bezug auf die Nichtswürdigkeit.

So ist die bloße Nichtswürdigkeit die in der Lüge der Darbiethung seiner selbst als Sache zum wohlhlüstigen Genuß Anderer oder der Verstümmelung seiner selbst ein genugsamer Grund für die Vernunft dem Antriebe dazu zu widerstehen. Denn die Integrität der Menschheit in seiner eigenen Person muß zur allgemein einschränkenden Regel der

61 »Alle technisch=praktische Regeln (d. i. die der Kunst und Geschicklichkeit überhaupt, oder auch der Klugheit, als einer Geschicklichkeit auf Menschen und ihren Willen Einfluß zu haben), so fern ihre Principien auf Begriffen beruhen, müssen nur als Corollarien zur theoretischen Philosophie gezählt werden. Denn sie betreffen nur die Möglichkeit der Dinge nach Naturbegriffen, wozu nicht allein die Mittel, die in der Natur dazu anzutreffen sind, sondern selbst der Wille (als Begehrungs=, mithin als Naturvermögen) gehört, sofern er durch Triebfedern der Natur jenen Regeln gemäß bestimmt werden kann. Doch heißen dergleichen praktische Regeln nicht Gesetze (etwa so wie physische), sondern nur Vorschriften: und zwar darum, weil der Wille nicht bloß unter dem Naturbegriffe, sondern auch unter dem Freiheitsbegriffe steht, in Beziehung auf welchen die Principien desselben Gesetze heißen und mit ihren Folgerungen den zweiten Theil der Philosophie, nämlich den praktischen, allein ausmachen« (KU, AA 05: 172.23-36).

62 MS, AA 06: 214.07-08.

Willkür dienen weil sonst das Subject sich selbst nach Vernunftideen vernichten würde.⁶³

Aus einer Gegenüberstellung mit den Antrieben, die als Bestimmungsgrund des Handelns stets ihre Ansprüche stellen, ergeben sich die Nichtswürdigkeit und die Verstümmelung des eigenen Selbst und sie weisen auf die oberen Werte der ›*Integrität der Menschheit in der eigenen Person*‹ hin. Aus der Perspektive der Willkür kann nun diese Wirkung als beschränkende Regel in ihrer Entscheidung und Bestimmung der Handlung gelten, sofern sie bestrebt ist, die Vernichtung des Selbst als Subjekt – das nach Vernunftideen als integraler Teil der Menschheit zu betrachten ist – zu vermeiden. Zu betonen ist hier aus der Perspektive des Subjektes die einschränkende Wirkung dieser Regel.

4.2 Wille und Willkür hinsichtlich des Verhältnisses von Phänomenon und Noumenon

Nachfolgend fasst daher Kant diese zweifache Struktur von Notwendigkeit und Nötigung als doppelte Perspektive des als *Noumenon* und als *Phänomenon* (oder Sinnenwesen) verstandenen Subjekts zusammen, um den Unterschied von Willen und Willkür zu betrachten.

Der Charakter des Ursprünglichen Willens ist Nothwendigkeit der Bestimmung der Willkür und in Ansehung des Menschen als Sinnenwesens Nötigung. Das *Begehungsvermögen* der *Handlung* nach einer Regel ist der Wille d. i. das Vermögen sich etwas oder sein Gegenteil zum Zweck zu machen. - Das Begehungsvermögen eines *Objects* der Handlung (was also sammt seinem Gegenteil als in meiner Gewalt vorgestellt wird) ist die *Willkür*.⁶⁴

Hier definiert Kant den Willen als Vermögen, sich nach einer Regel ›*etwas oder sein Gegenteil zum Zweck zu machen*‹. Was auf den ersten Blick als eine Wahl zwischen Alternativen erscheint, die eher zur Willkür passen würde, kann hier im Gegenteil den Willen betreffen, sofern

63 HN, AA 23: 383.10-16.

64 HN, AA 23: 383.17-24.

er die Regel der Zwecksetzung überhaupt bietet. Als Begehrungsvermögen setzt er diese allgemeingültige Regel als einzigen Bestimmungsgrund der Willkür. Das heißt: Als praktische Vernunft bestimmt der Wille die Willkür nach Notwendigkeit. Wie es bereits in der *Einleitung* zur *Metaphysik der Sitten* heißt, ist der Wille mit der praktischen Vernunft zu identifizieren und ist »selbst keiner Nöthigung fähig«. ⁶⁵ Das ist nämlich das, was Kant dazu bringt, provokatorisch in der Druckfassung zu schreiben, dass der Wille eigentlich *nicht* frei genannt werden kann. Die Willkür ist das Vermögen, ein Objekt der Handlung zu wollen, das mit seinem Gegenteil durch eigene Kraft vorgestellt wird. Was die Willkür bewegt, ist nicht direkt die Regel, sondern die Vorstellung des Handlungsobjektes. Im Vergleich zu anderen Argumentationen über die Willkür stellt Kant hiermit fest, dass die Willkür als Begehrungsvermögen Objekte nach vernünftigen Vorstellungen und nicht bloß nach sinnlichem Antrieb begehren kann.

Diese andere Seite der Notwendigkeit als Nötigung, die ihre Wirkung in dem menschlichen Gemüt hat, wirkt nun als für sich allein hinreichender Bestimmungsgrund der Willkür; das bedeutet, dass die Handlung von einer durch den Willen bestimmten Willkür verursacht wird und hier die Vernunft als reine Vernunft praktisch auftritt.

Was passiert also eigentlich bei der Bestimmung der Willkür hinsichtlich der Allgemeinheit, wenn sie von dem Willen bestimmt wird und daher nach Moralgesetz agiert?

Im Augenblick der Willensbestimmung wird die subjektive Maxime ausschließlich unter ihrem formalen Aspekt berücksichtigt, nämlich nach ihrer Möglichkeit, als Prinzip allgemeiner Gesetzgebung zu gelten. Wird dieser Fall bestätigt, so wird das materielle Element das die Maximen als solche bisher gekennzeichnet hatte, zu der vom Willen ausgedrückten Notwendigkeit des Gesetzes erhoben. Auf diese Weise übt die jeweilige Maxime die praktische Notwendigkeit aus, die sie vorher nicht hatte. Sie wird hier einer radikalen Umwandlung unterzogen und das ist

65 MS, AA 06: 226.10.

der Augenblick, in dem das Gesetz in dem Subjekt tatsächlich wirkt.⁶⁶ Der Übergang von der objektiven praktischen Notwendigkeit zur subjektiven praktischen Nötigung erfolgt, indem die Willkür sich nach einer Maxime bestimmt, die zum Gesetz erhoben wird, nämlich von der Notwendigkeit der Vernunft zur Nötigung des Subjekts⁶⁷. Die Art der Nötigung der *wirkenden* Bestimmung der Willkür durch den Willen ist nicht die reine Notwendigkeit des Sollens - eine objektive auf die Form der Maximen bezogene Notwendigkeit - sondern eher die subjektive Notwendigkeit einer Nötigung, der die Willkür sich unterziehen wollen muss, indem sie das Gesetz als Quelle der Maximen annimmt und sie aus reiner Pflicht zur Handlung bestimmt.

Die Klarheit der an dieser Stelle dargelegten Begriffszuordnung von Willen und Willkür als zweier Ebenen einer objektiven und einer subjektiven Notwendigkeit stellt ein Beispiel dafür dar, wie uns eine Formulierung der sogenannten Vorarbeit eine Interpretationshilfe anbieten kann.

In seinen handschriftlichen Aufzeichnungen kommt Kant dann wieder zur Betrachtung des Willens als praktischer Vernunft und zur Einordnung der möglichen Bestimmungsgründe des Begehrungsvermögen zum Handeln zurück.

Der Wille ist also die practische Vernunft. Der Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens zum Handeln ist die *Triebfeder* (elater) diese ist entweder das Gefühl der Lust oder Unlust aus dem *Object der Handlung*, (die Art wie die Handlung geschieht mag seyn wie sie wolle) und heißt Anreiz (*stimulus*) Triebfeder der Sinnlichkeit oder aus der Regel der Handlung überhaupt und heißt motiv (intellectuelle Triebfeder). Das Begehren aus *stimulis* ist die *Begierde*; die habituelle Begierde *Neigung*.⁶⁸

Auch wenn nicht wörtlich, so verweist uns diese Stelle über die Identifikation von Willen und praktischer Vernunft doch auf den ersten Abschnitt

66 Interessanterweise hat Claudio La Rocca diese Umwandlung die *modale Sublimierung der Maxime* genannt. Siehe La Rocca, 1990: 84.

67 Siehe GMS, AA 04: 412-413.

68 HN, AA 23: 383.25-32.

der *Einleitung zur Metaphysik der Sitten*⁶⁹, während in der *Einleitung zur Tugendlehre* - hier hat Lehmann diese ›Vorarbeit‹ eingeordnet - keine thematisch entsprechende Stelle zu finden ist.

Diesbezüglich ist es wahrscheinlich legitim zu vermuten, dass Kant für die Druckfassung diese Stelle weglassen oder eine bessere Einordnung in der *Einleitung zur Metaphysik der Sitten* gefunden hat, oder dass sich diese sog. Vorarbeit eigentlich nicht auf die Druckversion bezieht, der sie in der Edition des 23. Bandes von Kants gesammelten Schriften zugewiesen wurde. Das eröffnet natürlich eine interessante Frage, auf die nur mithilfe der philologischen Forschung eingegangen werden kann.

4.3 Die Freiheit des Willens und der Willkür

Die Ausführungen zu Notwendigkeit und Nötigung sind unmittelbar mit der Rede über die Art der Freiheit, die dem Willen oder der Willkür zuzuschreiben ist, verbunden.

Der Wille ist *an sich frey* d. i. wird nicht durch Antriebe der Natur bestimmt weil nur die Regel mithin die Vernunft so fern sie sich der Vorstellung durch Begriffe bedient der Bestimmungsgrund ist. Die *Willkühr kann frey* sie kan aber auch sinnlich necessitirt seyn.⁷⁰

An dieser eindeutigen Stelle unterscheidet Kant die ›konstitutive‹ Freiheit des Willens einerseits und die ›mögliche‹ Freiheit der Willkür andererseits. Der Wille ist an sich frei, indem er nur von Vorstellungen der in der Vernunft liegenden Regel bewegt wird. Insofern ist seine Freiheit Autonomie und als solche ist sie eine Realität der Vernunft. Das zeigt in der Konstitution des Subjekts die entsprechende Möglichkeit, solche Autonomie in die Praxis zu bringen. Der Willkür bleibt die Freiheit als mögliche Alternative, wenn sie sich nicht aus sinnlichen Gründen bewegt.⁷¹ Als Naturvermögen ist die Willkür von Naturgesetzen nicht bestimmbar, sondern nur von ihrer Bedingtheit beeinflussbar und gegenüber diesen empfindlich (›necessitiert‹)

69 Siehe MS, AA 06: 213.27-35.

70 HN, AA 23: 383.32-36.

71 Siehe dazu MS, AA 06: 213.27-35.

und ihre Freiheit besteht darin, nicht genötigt zu sein. Das verweist auf die negative Freiheit der Willkür, wie schon an mehreren Stellen der Druckfassung und der ›Vorarbeiten‹ zu lesen ist; zudem ist es gerade diese Fähigkeit genötigt sein zu können, dank derer sie überhaupt frei genannt werden kann.

Am Ende der ersten Seite dieser sog. Vorarbeit kehrt Kant zur anfänglichen Unterscheidung zwischen einem instrumentalen oder einem ursprünglichen Vernunftgebrauch zurück. Bezüglich des Ursprungs der Bestimmung der Willkür wirkt die praktische Vernunft in ihren Handlungen als reine oder als instrumentale Vernunft. Aus reiner Vernunft, nämlich aus einem ursprünglichen Vernunftgebrauch, stammen die ›moralisch rechten Handlungen‹; aus einem instrumentalen Vernunftgebrauch stammen stattdessen die Handlungen, die ›technisch recht‹ zu nennen sind: »Eine Handlung die aus einer freyen Willkühr hat entspringen können mithin aus reiner Vernunft ist recht (moralisch betrachtet) sonst heißt sie auch technisch=recht wenn sie mit ihrem Zweck zusammenstimmt da dann der Vernunftgebrauch blos instrumental nicht ursprünglich ist.«⁷²

5. SCHLUSS

Aus dem ersten analysierten losen Blatt geht hervor, dass Kant die Rede dieser sog. Vorarbeit in der Druckfassung umformuliert: die Sätze, die hier in dem Vorarbeitsblatt die Willkür in den Mittelpunkt stellen, wird er dort zu Verneinungssätzen umformulieren, um den Focus auf den Willen zu richten, d.h. um zu erklären, was in erster Linie der Wille *nicht* ist. Diese Perspektivänderung zeigt schon, zentrale Bedeutung es für Kant hatte, beim Handschreiben für sich eine klare Antwort auf die zeitgenössische Debatte geben zu wollen. Hier ging es nicht um das Verhältnis zwischen Willen und Willkür, sondern eher um die Art der Willkürfreiheit. Im Kontext der Argumentation der Druckfassung sollte der Begriff der Willkür dagegen in Zusammenhang mit dem Willen innerhalb der richtigen systematischen Form gebracht werden.

72 HN, AA 23: 383.36-384.03. Nach der Argumentierung von Wille und Willkür, die hier analysiert wurde, handelt Kant in dieser Vorarbeit von Tugend und Moralität weiter (siehe HN, AA 23: 384.05-15).

Aus der Analyse des zweiten losen Blattes ergibt sich rückblickend, dass es an mehreren Stellen dieser sog. Vorarbeit keine direkte Verbindung zwischen der Druckfassung der *Vorrede und Einleitung in die Tugendlehre* und dem hier als ›Vorarbeit‹ zugeordneten Blatt LBl E 9 R II 27-31 zu geben scheint.⁷³ Obgleich in der Handschrift kein linearer und eindeutiger Argumentierungsfaden zu erkennen ist, scheinen die Formulierungen des Verhältnisses von Willen und Willkür der Druckfassung einfach nicht zu entsprechen. Das zeigt, wie wesentlich in solchen Fällen eine philologische Untersuchung ist, um eine realistische Hypothese über die zeitliche Einordnung der Blätter aufstellen und somit den Schreibprozess und das von Kant gewählte Kriterium für die eine oder die andere Art der Formulierung erläutern zu können. Bezüglich der Nutzbarkeit des Blattes – lediglich aus einer inhaltlichen und nicht philologischen Perspektive – kann diese Handschrift aber erstmals eine begriffliche Klarstellung bieten. Die hier klar dargestellte modale Unterscheidung zwischen *Notwendigkeit* und *Nötigung* bietet eine weitere Vertiefung des Verhältnisses von Willen und Willkür bezüglich der Art ihrer Freiheit an. In dieser Hinsicht ist diese ›Vorarbeit‹ insofern von Nutzen, als sie bei der Interpretation als hilfreicher Ergänzungstext gelten kann.

Um die Position Kants zur Verneinung einer *libertas indifferentiae* in der zeitgenössischen Debatte zu verstehen, muss man das ganze Spektrum des Spannungsfelds zwischen zwei Ebenen der praktischen Rationalität erfassen, d.h. zwischen praktischer Vernunft und reiner praktischer Vernunft, Maximen und Gesetz, Nötigung und Notwendigkeit, zwischen einem Handeln aus vernünftigen (instrumentellen) Gründen und einem aus Vernunftgründen. In diesen *losen Blättern* wird der Unterschied von Willen und Willkür mehrmals hervorgehoben, zum Beweis dafür, dass die Frage der zeitgenössischen Debatte zentrale Aspekte der gesamten praktischen Philosophie Kants berührte. Dem Menschen als *homo noumenon* und gleichzeitig *homo phaenomenon* kann nach Kant keine Freiheit zwischen zwei oder mehreren entgegengesetzten Alternativen zugeschrieben

73 Das ist auch bei den Blättern LBl E 3 R II 6-9 (HN, AA 23: 376-379) der Fall, die hier in den Fußnoten betrachtet wurden.

werden, weil auf diese Weise der Notwendigkeitscharakter des Moralgesetzes vernichtet würde.

Im ersten Teil der Religionsschrift untersucht Kant die normative Ebene der Maximen, d.h. die Entscheidungsebene der Willkür – und nicht des Willens – mittels der Frage nach dem Prinzip, das subjektiv die Erfahrung regelt, welches als zum Bösen sowie zum Guten ausgerichtet angenommen werden kann: die Gesinnung.⁷⁴ Hier wird der Wirkungsbereich der Willkür des Menschen, d.h. insbesondere »der subjective Grund des Gebrauchs seiner Freiheit überhaupt (unter objectiven moralischen Gesetzen), der vor aller in die Sinne fallenden That vorhergeht«,⁷⁵ *Natur des Menschen* genannt: ihrem normativen Charakter zufolge ist sie *a priori* und als Prinzip des Handelns auf der Welt trägt sie die Verantwortung für jede Entscheidung. Wie Kant bereits in diesen Seiten klar formulierte, ist der Grund des Bösen »nur in einer Regel, die die Willkür sich selbst für den Gebrauch ihrer Freiheit macht, d. i. in einer Maxime«⁷⁶ zu finden; um den Grund der Möglichkeit einer gesetzwidrigen Maxime zu finden, ist also weder innerhalb des Modalbereiches der objektiven Notwendigkeit des moralischen Gesetzes noch innerhalb der Notwendigkeit der Naturbestimmungen nach Neigungen zu suchen.⁷⁷

Mit der *Metaphysik der Sitten* und in deren sog. Vorarbeiten behauptet Kant explizit, dass eine Art von *libertas indifferentiae* weder dem Vermögen des Gesetzes noch dem Vermögen der Maximen zugehören kann: Die freie Willkür ist nicht dem Willen gegenüber gleichgültig, es ist vielmehr das Moralgesetz, das die Willkür als frei erweist.

Dem Unterschied zwischen *Willen* und *Willkür* zufolge ist es einerseits unmöglich, das Böse als Entscheidung eines *bösen Willens* zu verstehen: andernfalls wäre es ein Grundsatz von besonderer Form, der aber in sich eine solche Bestimmungskraft hätte, das universelle Gesetz verneinen zu

74 Siehe dazu Fantasia, 2015: 197-276.

75 RGV, AA 06: 21.

76 *Ebd.*

77 Zur Religionsschrift Kants und das Problem des Böses, siehe u.a. Fischer 2004; Klemme 1999; Wimmer 1990.

können, d.h. es wäre ein widerspruchsvolles Prinzip. Die Wahl der Willkür bedeutet aber andererseits nicht ein bloßes Gegenübersetzen von Gegenständen nach der Idee der Sinnlichkeit: andernfalls wären ihre Entscheidungen durch die Natur bestimmt und wäre der Mensch nicht zurechnungsfähig⁷⁸. Die Entscheidungen der Willkür bedeuten stattdessen ein Gestalten von sinnlichen Gegebenheiten nach subjektiven Prinzipien der Rationalität. Der erste Grund des freien Handelns ist dem Menschen »angeboren«, und doch werden wir uns dabei »immer bescheiden, daß nicht die Natur die Schuld derselben (wenn er böse ist), oder das Verdienst (wenn er gut ist) trage, sondern daß der Mensch selbst Urheber desselben sei«.⁷⁹

Die Analyse der Unterscheidung vom Willen und Willkür trägt also dazu bei, die Bestimmung des Bösen auf der Ebene der Willkür als Vermögen der Maximen aufzufassen. Wie schon in der Religionsschrift, verweist die Wahl für eine gesetzwidrige Handlungsmaxime auf einen Akt der Umkehrung der vom Gesetz geforderten Ordnung der subjektiven Prinzipien, d.h. sie verweist immer auf eine aktive Entscheidung mit Bewusstsein des Moralgesetzes.⁸⁰ Insofern repräsentieren die gesetzwidrigen Handlungsmaximen ein tätiges vernünftiges bzw. reflexionsfähiges Unvermögen des Menschen. Aber: »Die Maximen kann man nicht beobachten, sogar nicht allemal in sich selbst«,⁸¹ daher bleibt es unmöglich, eine subjektive Möglichkeit der gesetzwidrigen Handlung überhaupt zu schlussfolgern: die Gesinnung – als

78 *Ebd.*

79 RGV, AA 06: 21.19-20.

80 Auch in der Entscheidung zum Bösen als Umkehrung der Ordnung von subjektiven Grundsätzen bleibt die Superiorität des Gesetzes als konstitutiver Bestandteil der reinen praktischen Vernunft. Jede einzelne Handlung ist also sowohl als eine mögliche konkrete selbstständige Bestimmung zu sehen, in der die Willkür sich selbst am Gesetz orientiert – der menschlichen *dispositio* gemäß –, als auch als eine mögliche konkrete Entscheidung für eine gesetzwidrige Maxime, eine Entscheidung *gegen* die eigene Autonomie – diesmal aber einem *Hang* gemäß.

81 RGV, AA 06: 20.27-28. Aus diesem Grund »müßte sich aus einigen, ja aus einer einzigen mit Bewußtsein bösen Handlung a priori auf eine böse zum Grunde liegende Maxime und aus dieser auf einen in dem Subject allgemein liegenden Grund aller besondern moralisch=bösen Maximen, der selbst wiederum Maxime ist, schließen lassen, um einen Menschen böse zu nennen« (RGV, AA 06: 20.25-34).

erster subjektive Grund für die Annehmung der Maximen – bleibt undurchschaubar und unerforschlich.⁸² D.h. dem Menschen gelingt es nicht, auf die ursprüngliche Gesinnung seines Handelns zurückzugreifen.

Die moralische Zurechnung fällt somit auf die *a posteriori* unergründliche Aktivität des Gebrauches der menschlichen Freiheit überhaupt zurück.

Wie bisher deutlich geworden ist, kann die kritische Philosophie eine *libertas indifferentiae* nur ablehnen, indem sie den Willen – der auf der objektiven normativen Ebene des Moralgesetzes tätig ist (Freiheit als Autonomie) – und die Willkür – als auf der subjektiven normativen Ebene der Maximen tätig – unterscheidet, d.h. indem sie die Ebene des autonomen Vernunftsubjekts und die des Menschen unterscheidet, der sich seiner Autonomie bewusst ist und nichtsdestotrotz frei bleibt, sie nicht auszuüben. Als intelligibler und unsichtbarer Akt der Annahme von subjektiven Grundsätzen jeder Handlung ist und bleibt die Gesinnung unerklärlich. Wie in der *Metaphysik der Sitten* und in den hier analysierten lösen Blättern noch deutlicher zum Ausdruck kommt, bleibt es konsequenterweise ebenso unerklärlich, aus welchem Grund und unter welchen Bedingungen es möglich ist, dass der Mensch von seiner Autonomie als konstitutivem Bestandteil seines Selbst abweicht.

BIBLIOGRAPHIE

AMERIKS, K. (2012). Ambiguities in the Will: Reinhold and Kant, Briefe II. In V. Stolz/M. Heinz/M. Bondeli (Hrg.), *Wille, Willkür, Freiheit. Reinholds Freiheitskonzeption im Kontext der Philosophie des 18. Jahr-*

82 »Daß der erste subjective Grund der Annehmung moralischer Maximen unerforschlich sei, ist daraus schon vorläufig zu ersehen: daß, da diese Annehmung frei ist, der Grund derselben (warum ich z. B. eine böse und nicht vielmehr eine gute Maxime angenommen habe) in keiner Triebfeder der Natur, sondern immer wiederum in einer Maxime gesucht werden muß; und, da auch diese eben so wohl ihren Grund haben muß, außer der Maxime aber kein Bestimmungsgrund der freien Willkür angeführt werden soll und kann, man in der Reihe der subjectiven Bestimmungsgründe ins Unendliche immer weiter zurück gewiesen wird, ohne auf den ersten Grund kommen zu können« (RGV, AA 06: 21n.). Siehe auch die Hauptargumentierung im Text, RGV, AA 06: 21.18-23.

- hunderts* (S. 71-89). Berlin: Walter de Gruyter.
- BACIN, S. (2006). *Il senso dell'etica. Kant e la costruzione di una teoria morale*. Napoli: Società editrice Il Mulino MMVI. Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.
- (1999). 'Massime e principi pratici in Kant'. *Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici*, 16, 323-362.
- BAUM, M. (2012). Kants Replik auf Reinhold. In V. Stolz/M. Heinz/M. Bondeli (Hrsg.), *Wille, Willkür, Freiheit. Reinholds Freiheitskonzeption im Kontext der Philosophie des 18. Jahrhunderts* (S. 153-163). Berlin: Walter de Gruyter.
- ESSER, A. (2015). 'Wille; Wille, allgemeiner; Wille, freier; Wille, guter; Willensbestimmung; Willkür; Willkür, Gegenstand der'. In M. Willaschek/J. Stolzenberg/G. Mohr/S. Bacin, *Kant-Lexikon* (Band III, S. 2650-2662). Berlin-New York: Walter de Gruyter.
- FANTASIA, F. (2018), Freiheit und Natur in der einzelnen Handlung. In V. L. Waibel/M. Ruffing, *Natur und Freiheit. Akten des XII. Internationalen Kant Kongresses* (S. 1815-1822). Berlin: Walter de Gruyter.
- (2015). *Il tempo dell'agire libero. Dimensioni della filosofia pratica di Kant*. Pisa: ETS.
- FABBIANELLI, F. (2000). 'Die Theorie der Willensfreiheit in den ‚Briefen über die Kantische Philosophie‘ (1790-92) von Karl Leonhard Reinhold'. *Philosophisches Jahrbuch*, 107, 428-442.
- FISCHER, N. (2004). *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*. Hamburg: Meiner Verlag.
- FONNESU, L. (2010). *Per una moralità concreta. Studi sulla filosofia classica tedesca*. Bologna: Il Mulino.
- IVALDO, M. (2012). Freiheit und Sittlichkeit in Reinholds Briefen, mit Berücksichtigung der Ansichten Kants und Fichtes über dieses Thema. In V. Stolz/M. Heinz/M. Bondeli (Hrsg.), *Wille, Willkür, Freiheit. Reinholds Freiheitskonzeption im Kontext der Philosophie des 18. Jahrhunderts* (S. 329-348). Berlin: Walter de Gruyter.
- (2009). *Libertà e moralità. A partire da Kant*. Saonara: Il Prato.
- KLEMMER, H. F. (2013). 'Kants Erörterung der 'libertas indifferentiae' in der Metaphysik der Sitten und ihre philosophische Bedeutung'. *Interna-*

- tionales Jahrbuch des Deutschen Idealismus / International Yearbook of German Idealism*, 9/2011, 25-50.
- (2008). Moralisches Sollen, Autonomie und Achtung. Kants Konzeption der ‚libertas indifferentiae‘ zwischen Wolff und Crusius. In V. Rohden et al. (Hrsg.), *Recht und Frieden in der Philosophie Kants, Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses* (Band 5, S. 215-227). Berlin-New York: Walter de Gruyter.
- (1999), Die Freiheit der Willkür und die Herrschaft des Bösen. Kants Lehre vom radikalen Bösen zwischen Moral, Religion und Recht. In H. F. Klemme/B. Ludwig/M. Pauen (Hrsg.), *Aufklärung und Interpretation. Studien zur Philosophie Kants und ihrem Umkreis* (S. 124-151). Würzburg : Königshausen u. Neumann.
- LA ROCCA, C. (1990). *Strutture kantiane*. Pisa: ETS.
- MELI, C. A. (2016). *Kant e la possibilità dell'etica. Lettura critico-sistemica dei Primi Principi Metafisici della Dottrina della Virtù*. Milano-Udine: Mimesis.
- NOLLER, J. (2012). ‘Die praktische Vernunft ist kein Wille’. Reinholds personalitätstheoretische Kritik der Kantischen Freiheitslehre. In V. Stolz/M. Heinz/M. Bondeli (Hrsg.), *Wille, Willkür, Freiheit. Reinholds Freiheitskonzeption im Kontext der Philosophie des 18. Jahrhunderts* (S. 193-221). Berlin: Walter de Gruyter.
- O'NEILL (2014). *Acting on Principle. An Essay on Kantian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PUPI, A. (1966). *La formazione della filosofia di K. L. Reinhold, 1784-1794*. Milano: Società editrice Vita e Pensiero.
- REHBERG, A. W. ‘Rezension der Kritik der praktischen Vernunft’, *ALZ* 188a u. 188b, Sp. 345-352 u. 353-360.
- REINHOLD, K. L. (1792). Briefe über die Kantische Philosophie, RGS 2/2. Leipzig 1792 (=Briefe II). In M Bondeli (Hrg.), *Reinhold, Karl Leonhard, Gesammelte Schriften. Kommentierte Ausgabe*, Basel 2007ff. (= RGS).
- SCHMID, C. C. E. (1792). *Versuch einer Moralphilosophie*. Jena.
- STARK, W. (2016). ‘Amanuenses - die engsten Vertrauten des Professors Immanuel Kant’, *Euphorion. Zeitschrift für Literaturgeschichte*,

109/4, 473-511.

— (2004). *Mit der Feder in der Hand: Ein kurzer Blick auf Kants Schreibtisch*. In L. Grimoni/M. Will (Hrg.), *Immanuel Kant. Erkenntnis - Freiheit - Frieden. Katalog zur Ausstellung anlässlich des 200. Todestages am 12. Februar 2004 (73-85)*. Husum: Museum Stadt Königsberg der Stadtgemeinschaft Königsberg (Pr) im Kultur- und Stadtgeschichtlichen Museum Duisburg.

— (2002). *Historische Erläuterung zum 'Krakauer Entwurf'*, Philipps-Universität Marburg

<http://archiv.ub.uni-marburg.de/es/2010/0012/pdf/10krakau.pdf>.

— (1993). *Nachforschungen zu Briefen und Handschriften Immanuel Kants*. Berlin: Akademie Verlag.

VERRA, V. (1952). *Reinhold e le lettere su la filosofia kantiana*. Torino: Edizioni di Filosofia.

WIMMER, R. (1990). *Kants kritische Religionsphilosophie*. Berlin-New York: Walter de Gruyter.

ZÖLLER, G. (2005). *Von Reinhold zu Kant. Zur Grundlegung der Moralphilosophie zwischen Vernunft und Willkür*. In M. M. Olivetti/P. Valenza (Hrg.), *K. L. Reinhold: Alle soglie dell'idealismo*. Archivio di filosofia. LXXIII, 1–3, 73-91.

Über die Autorin

Francesca Fantasia graduated in Philosophy at the Sapienza University of Rome and dedicated her philosophical studies to the practical Philosophy of Immanuel Kant and Classical German Philosophy, with particular attention to the relationship between Time and Freedom. She obtained her PhD within a Co-tutelage Program between Palermo University and Humboldt University of Berlin, focussing her research on the problem of time in Kantian practical Philosophy. Recently she was DAAD Post-Doc Researcher at the Immanuel-Kant-Forum (IKF) at Martin Luther Halle (Saale) University and has collaborated as contract professor with the Free University of Berlin. She is author of the monography *Il tempo dell'agire*

libero. Dimensioni della filosofia pratica di Kant. ETS, Pisa 2015 and of *Kant on Punishment: between Retribution, Deterrence and Human Dignity* (ItaLJ, 2/2020), *Bild und Logos bei Fichte* (Fichte-Studien, 48/2020: 133-149), *Il mondo perduto. Follia e senso comune nell'Antropologia di Kant* (Consecutio rerum, VI/7, 2019: 17-45), *La finalità della natura 'innerhalb der Grenzen der bloßen Naturkenntnis'* ('Le radici del senso', ed. by M. Failla/N.S. Madrid, CTK E-Books, 2019, 311-337), *Freiheit und Natur in der einzelnen Handlung* ('Natur und Freiheit', ed. by V.L. Waibel/M. Ruffing, Berlin 2018, 1815-1822), *'Verstellung' der Gegenwart. Hegels Deutung der Postulatenlehre Kants* (Hegel-Jahrbuch, 1/2017: 91-96), *The End of All Things. The duratio noumenon and the Problem of the Atemporality of Gesinnung* ('Kant's Shorter Writings: Critical Paths Outside the Critiques', ed. by R.V. Orden Jiménez et al., Cambridge 2016: 154–170).

La collocazione sistematica dei doveri perfetti verso sé stessi nella tassonomia della *Metaphysik der Sitten*

Kant's Taxonomy of Duties in the *Metaphysics of Morals* and the Possibility of Perfect Duties to the Self

Federica Basaglia

Abstract: According to what Kant writes in the *Introduction to the Doctrine of Virtue*, all duties of virtue are *imperfect* duties, whereas perfect duties can be only duties of right. In the text of the *Doctrine of Virtue*, on the other hand, he presents several *perfect* duties to the self as belonging to the duties of virtue. Therefore, the question arises whether duties to the self (as perfect duties) should actually not be discussed in the *Doctrine of Virtue*, or whether they (as duties of virtue) should rather be considered imperfect duties. My contribution tries to support a particular tentative solution of this problem, also recurring to reflections we find in the *Preliminary Works on the Doctrine of Virtue*.

Key words: Metaphysics of Morals; Doctrine of Virtue; Perfect and Imperfect Duties; Duties to the Self.

Resumen: En la *Einleitung a la Tugendlehre* Kant afirma que todos los deberes de virtud son deberes *imperfectos*. Sin embargo, como vemos, en la *Tugendlehre* Kant trata también los deberes *perfectos* para con uno mismo. Aparece así el problema de cuál sería la correcta colocación sistemática de los deberes para con uno mismo dentro de la taxonomía de la *Metaphysik der Sitten*. Mi aportación quiere apoyar, a través del análisis de algunas reflexiones que encontramos en los *Vorarbeiten zur Tugendlehre*, una posible solución a este problema.

Palabras clave: Metafísica de las costumbres; Doctrina de la virtud; Deberes perfectos y Deberes imperfectos; Deberes para con uno mismo.

INTRODUZIONE

Il fine del presente contributo è di fornire alcuni spunti di riflessione sulla questione della collocazione sistematica dei doveri perfetti verso sé stessi attraverso l'aiuto di quanto troviamo nel testo delle *Vorarbeiten zur Tugendlehre*. Come noto, Kant distingue i doveri di virtù da quelli di diritto: i primi sono dotati di obbligazione lata e sono definiti anche come doveri imperfetti, i secondi, invece, sono di obbligazione stretta e sono doveri perfetti; i primi sono oggetto della seconda parte della *Metaphysik der Sitten*, la *Tugendlehre*, i secondi della prima, la *Rechtslehre*. Questa sistematizzazione viene ribadita da Kant anche nella *Einleitung* alla *Tugendlehre*. Tuttavia, nel primo libro della *Elementarlehre*, prima parte della *Tugendlehre*, che dovrebbe quindi occuparsi di doveri di virtù (doveri imperfetti), Kant tratta dei doveri *perfetti* verso sé stessi. Sorge, quindi, il problema di quale sia la corretta collocazione sistematica dei doveri verso sé stessi all'interno della tassonomia della *Metaphysik der Sitten*: a rigor di logica, prendendo alla lettera le definizioni e le distinzioni fornite da Kant, infatti, o essi sono doveri perfetti e la loro trattazione non dovrebbe trovarsi all'interno della *Tugendlehre*, oppure essi sono doveri di virtù e, in quanto tali, non dovrebbero essere annoverati tra i doveri perfetti, ma tra quelli imperfetti. L'esistenza di questo tipo di

doveri è oggetto di riflessione in più di un passaggio delle *Vorarbeiten* relative al primo libro della *Dottrina degli elementi della Tugendlehre*, dove, per esempio, leggiamo anche che i doveri verso sé stessi sono i più importanti tra tutti i doveri di virtù.¹

La prima sezione del mio contributo introduce, brevemente e senza alcuna pretesa di esaustività, al problema della collocazione sistematica dei doveri verso sé stessi. Nella seconda sezione presento, anche qui essenzialmente per accenni, la linea interpretativa che mi sembra essere più promettente in vista della soluzione di questo problema. Nella terza sezione intendo mostrare come questa linea interpretativa sia supportata anche da affermazioni che troviamo nelle *Vorarbeiten*.

I. DOVERI PERFETTI E DOVERI IMPERFETTI

Kant introduce la distinzione tra doveri perfetti e doveri imperfetti già nella *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Nella seconda sezione di questo scritto, dopo aver introdotto le prime due formule dell'imperativo categorico – la formula generale e quella della legge naturale – egli intende illustrare come, per mezzo dell'applicazione di questo principio morale, possiamo derivare tutti i nostri doveri concreti. Questi vengono presentati nella classica distinzione tra 'doveri verso sé stessi' e 'doveri verso gli altri' e in quella tra 'doveri perfetti' e 'doveri imperfetti'.² Kant aggiunge che non intende, in quest'opera, presentare una classificazione esaustiva dei doveri, cui intende dedicare un'opera successiva dedicata alla 'metafisica dei costumi', ma solo citare alcuni dei nostri doveri a titolo esemplificativo. Precisa, inoltre, in nota a piè di pagina:

Übrigens verstehe ich hier unter einer vollkommenen Pflicht diejenige, die *keine Ausnahme zum Vortheil der Neigung* verstattet, und da habe ich *nicht bloß äußere, sondern auch innere vollkommene Pflichten*, welches dem in Schulen angenommenen Wortgebrauch zuwider läuft,

1 VATL, AA 23: 405.29-31.

2 GMS, AA 04: 421.21-23.

ich aber hier nicht zu verantworten gemeint bin, weil es zu meiner Absicht einerlei ist, ob man es mir einräumt, oder nicht.³

Gli esempi di doveri, che Kant illustra nelle pagine successive, sono il divieto di togliersi la vita nel momento in cui essa non sia più una vita felice, il divieto di promettere con l'intenzione di non mantenere la parola data, il dovere di coltivare i propri talenti e quello di aiutare gli altri in difficoltà.⁴ In accordo con quanto affermato nel passaggio introduttivo a questi esempi, si tratta di due doveri verso sé stessi – il divieto di suicidio e il dovere di coltivare i propri talenti – e di due doveri verso gli altri – il divieto di promettere il falso e il dovere di prestare aiuto. I due divieti –suicidio e falsa promessa – sono esempi di doveri perfetti, mentre i doveri positivi – coltivazione dei propri talenti e aiuto del prossimo in difficoltà – esempi di doveri imperfetti.

Due mi sembrano qui gli elementi di questa definizione di dovere perfetto e dovere imperfetto degni di nota. Innanzitutto, seguendo alla lettera la definizione citata sopra, dovremmo concludere che l'adempimento dei due doveri imperfetti permetta eccezioni a favore del soddisfacimento dell'inclinazione sensibile. La definizione di un dovere, seppur imperfetto, quindi di obbligazione larga, ricorrendo al criterio della possibilità o meno che il dovere ammetta eccezioni a favore dell'inclinazione, non mi sembra priva di problemi. Il concetto di dovere in generale (comprendente sia i doveri perfetti che quelli imperfetti), infatti, esposto da Kant in più contesti, rimanda sempre alla possibilità di contrastare, attraverso la coercizione esercitata dal dovere stesso, l'influsso delle inclinazioni sensibili, cui la volontà umana è (o può essere) sottoposta.⁵ L'idea che determinati tipi di doveri morali (quelli imperfetti) ammettano la possibilità di eccezioni a favore del

3 GMS, AA 04: 421.30-38. Corsivo mio.

4 GMS, AA 04: 421.21-423.35.

5 «Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz. Zum Objekte der Wirkung meiner vorhabenden Handlung kann ich zwar *Neigung* haben, aber *niemals Achtung*, eben darum weil es bloß eine Wirkung und die die Tätigkeit des Willens ist. [...] Nun soll eine Handlung aus Pflicht den Einfluß der Neigung, und mit ihr jeden Gegenstand des Willens ganz absondern [...]» (GMS, AA 04: 400.18-31. Cf. GMS AA 04: 398.8-27).

soddisfacimento delle inclinazioni sensibili mi sembra porre problemi proprio per quanto riguarda l'idea, centrale per il concetto kantiano di dovere, di *moralische Nötigung*: coercizione per mezzo del principio morale, conseguenza del fatto che l'imperativo morale va a contrastare possibili determinazioni della volontà da parte di inclinazioni sensibili.⁶ Nella *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, dopo aver illustrato i quattro esempi di doveri concreti, Kant ci fornisce un'ulteriore spiegazione, se vogliamo più accurata e coerente, della distinzione tra doveri perfetti e doveri imperfetti: per derivare dall'imperativo categorico i nostri doveri concreti dobbiamo chiederci se possiamo volere che il principio soggettivo del nostro volere⁷ (la massima) divenga principio di legislazione universale analoga a quella naturale. Secondo Kant, nel momento in cui ci poniamo questa domanda, riconosciamo come alcune azioni siano tali che la massima che le guida non possa venire *pensata* come legge universale naturale senza incorrere in una contraddizione: tantomeno, quindi, si potranno *volere* queste massime come leggi universali.⁸ Queste azioni, spiega Kant, sono azioni contrarie a doveri

6 Cf. GMS, AA 04: 412.30-413.08. Si veda anche il seguente passaggio dalla *Tugendlehre*: «Der moralische Imperativ verkündigt, durch seinen kategorischen Ausspruch (das unbedingte Sollen), diesen Zwang, der also nicht auf vernünftige Wesen überhaupt [...], sondern auf Menschen als vernünftige Naturwesen geht, die dazu unheilig genug sind, daß sie die Lust wohl anwandeln kann, das moralische Gesetz, ob sie gleich dessen Ansehen selbst anerkennen, doch zu übertreten und, selbst wenn sie es befolgen, es dennoch ungern (mit Widerstand ihrer Neigung) zu tun, worin der Zwang eigentlich besteht» (TL, AA 06: 379.17-25). Si veda a questo proposito Horn;Mieth;Scarano, 2007: 239-240; Alves, 2010: 535). Nella *Metaphysik der Sitten*, Kant spiegherà meglio cosa si intenda nel contesto della definizione dei doveri imperfetti con 'eccezione'. Torneremo su questo punto più avanti.

7 Per l'oggetto di questo contributo non ritengo importante distinguere tra 'volere' (*Wollen*), 'volontà' (*Wille*) e 'arbitrio' (*Willkür*), userò pertanto i termini in maniera piuttosto libera.

8 Si veda a questo proposito la distinzione ormai di uso comune nella Kant-Forschung tra 'Widerspruch im Denken' e 'Widerspruch im Wollen' (cf. Kersting, 1983: 405-406, Schönecker;Wood, 2004: 130). La problematicità della tesi kantiana sopra esposta, secondo la quale sarebbe possibile individuare i nostri doveri perfetti attraverso una sorta di test che escluda la contraddizione a livello di pensiero e quelli imperfetti attraverso un test che escluda la contraddizione a livello del volere (nota come *Korrespondenzthese*), è già stata messa in evidenza e discussa: Schönecker;Wood,

di obbligazione stretta (*enge Pflichten*). D'altro canto, ci sono azioni che non presentano questo tipo di impossibilità interna, le cui massime, cioè, possono venire *pensate* come leggi universali senza contraddizione, ma che, tuttavia, incorrono in un altro tipo di impossibilità: non possono essere *volute* come leggi universali. Questo tipo di azioni sono contrarie a doveri di obbligazione larga (*weite Pflichten*).⁹ Kant non lo afferma esplicitamente in questo passaggio, ma è chiaro che i primi sono i doveri perfetti, mentre i secondi quelli imperfetti.¹⁰

Interessante, inoltre, è notare come Kant si soffermi nella nota a piè di pagina sull'esistenza di doveri perfetti non solo esterni, ma anche interni¹¹, affermando di discostarsi in questo dalla tradizione (intendendo probabilmente quella giusnaturalistica), secondo la quale il Diritto, fondato su una legislazione esterna, si occupa di doveri perfetti, mentre l'Etica, fondata su una legislazione interna, di doveri imperfetti.¹² Torneremo su questo punto in seguito.

La distinzione tra doveri perfetti e doveri imperfetti diventa centrale per la classificazione dei doveri nella *Metaphysik der Sitten*. In quest'opera, i doveri perfetti vengono definiti in riferimento al loro essere generati da una legislazione esterna: i doveri di diritto. I doveri imperfetti, invece, sono generati dalla legislazione interna e sono definiti come doveri di virtù. I due tipi di doveri trovano trattazione separata, rispettivamente nella prima parte dell'opera, la *Rechtslehre*, e nella seconda parte, la *Tugendlehre*. Per comprendere meglio la questione della collocazione sistematica dei doveri

2004: 138-139. Il criterio della distinzione tra 'Denkenkönnen' e 'Wollenkönnen' per quanto riguarda la definizione dei doveri perfetti e dei doveri imperfetti non ricorre né nella *Metaphysik der Sitten*, né nelle *Vorarbeiten* (cf. Kersting, 1983: 406)

9 Cf. AA 04: 424.01-14.

10 Cf. Kersting 1983, p. 405; Schönecker; Wood, 2004: 130.

11 Mary Gregor legge qui un riferimento all'esistenza di doveri perfetti verso sé stessi, mentre Kant parla solo di doveri perfetti interni ed esterni (cf. Gregor, 2008: XXX).

12 Cf. Kersting, 1989: 434-436; Horn; Mieth; Scarano, 2007: 240-241; Gregor, 2008: XXX.

perfetti verso sé stessi si rende qui necessario analizzare più in dettaglio, tuttavia senza alcuna pretesa di fornire una ricostruzione esaustiva né della struttura architettonica della *Metafisica dei costumi* né della trattazione del problema da parte della critica, la distinzione tra doveri perfetti e doveri imperfetti e la concezione di dovere di virtù.

Nella *Einleitung zur Tugendlehre*, Kant afferma di servirsi del termine ‘etica’ per indicare non la dottrina generale dei doveri, ma solo quella dei doveri che non sono originati da legislazione esterna: «[...] das System der allgemeinen Pflichtenlehre [wird] in das der Rechtslehre (*ius*), welche äußere Gesetze fähig ist, und der Tugendlehre (*ethica*) eingeteilt, die deren nicht fähig ist»¹³. Il concetto di dovere indica una costrizione (*Zwang*) del libero arbitrio attraverso la legge. Questa costrizione può essere esterna oppure interna: un’auto-costrizione (*Selbstzwang*). L’imperativo morale indica sempre all’essere umano il suo *dovere incondizionato* (*das unbedingte Sollen*) e implica, nel caso in cui inclinazioni sensibili facciano sentire il loro influsso sull’arbitrio e contrastino la determinazione di quest’ultimo da parte della legge morale, una costrizione, intesa come resistenza all’inclinazione sensibile. Dal momento che l’essere umano è non solo un essere naturale, ma anche un essere morale e libero, questa costrizione non può essere altro che un’*auto-costrizione*: solo intesa in questo modo, spiega Kant, la coercizione è compatibile con l’assoluta libertà dell’essere umano come essere morale. La legislazione, che impone all’arbitrio umano dei limiti nel senso dell’auto-costrizione, non può essere che una *legislazione interna* e, dal momento che, continua Kant, la capacità di resistere all’influsso dei motivi di origine sensibile, antagonisti della motivazione morale, è detta virtù, la parte della dottrina dei doveri che si occupa dei doveri derivanti dalla legislazione interna prende il nome di *dottrina della virtù*.¹⁴ La dottrina della virtù, inoltre, non si limita a presentare i dettami della legge morale come leggi incondizionate che si traducono, per l’essere umano, in doveri incondizionati, ma indica,

13 TL, AA 06: 379.08-11. Cf. AA 06: 380.19-25 e 381.15-17; cf. Gregor, 2008: XXX-XXXII.

14 Cf. TL, AA 06: 379.25-380.12.

continua Kant, anche una *materia*, un oggetto del libero arbitrio: un *fine oggettivamente necessario* della ragione pura pratica, la cui realizzazione per gli esseri umani si configura come dovere. Il motivo per cui è necessaria da parte dell'etica l'indicazione di un fine è che le inclinazioni sensibili inducono gli esseri umani a porsi dei fini che possono essere contrari all'adempimento del loro dovere. La ragione pratica legislatrice, pertanto, non può opporsi a questo influsso sull'arbitrio umano se non ponendo *a priori*, indipendentemente dalla inclinazione sensibile, il proprio fine morale.¹⁵ La concezione di un *fine* che è esso stesso *dovere* è strettamente legata al concetto di legislazione etica interna e autonoma. Kant spiega, infatti, che non è possibile alcuna azione libera, se il soggetto agente non intende il fine della sua azione come suo proprio scopo (autoimposto). Posso essere costretta da altri a compiere determinate azioni, che verrebbero, nel caso, a configurarsi come *mezzi* per il raggiungimento di scopi altrui; ma non posso essere costretta ad accogliere un determinato fine come mio scopo. Nel momento in cui, invece, è la legislazione etica interna a pormi come dovere di perseguire un determinato fine, io non sono soggetta ad alcuna costrizione esterna, ma comprendo tale fine, nell'ambito della libera auto-obbligazione etica, come mio.¹⁶ Kant chiama questi fini, che sono al contempo dei doveri, *Tugendpflichten*, doveri di virtù.¹⁷ Da questo concetto Kant deriva una caratteristica piuttosto importante per l'etica, intesa come dottrina della virtù: essa, infatti, non fornisce leggi che regolano azioni concrete (questo è il compito del diritto), ma *leggi che regolano le massime dell'azione*. La massima dell'azione, spiega Kant, in quanto mezzo per raggiungere il fine, deve contenere solo la condizione per qualificarsi a divenire una possibile legge universale; è il fine, che è al contempo dovere, a rendere l'adozione della massima obbligatoria.¹⁸ Da ciò, continua Kant, consegue che i doveri dell'etica sono di *obbligazione (Verbindlichkeit) larga*, a differenza dei 'doveri di diritto', che sono di ob-

15 Cf. TL, AA 06: 380.25-381.03 e 385.19-21.

16 Cf. TL, AA 06: 381.30-382.01 e 389.18-26.

17 Cf. TL, AA 06: 383.14

18 Cf. TL, AA 06: 388.34-389.11

bligazione stretta. Con ciò Kant non intende che sia possibile concedersi delle eccezioni all'osservanza dei doveri di virtù:

[...] wenn das Gesetz nur die Maxime der Handlungen, nicht die Handlungen selbst, gebieten kann, so ist's ein Zeichen, daß es der Befolgung (Observanz) einen Spielraum (*latitudo*) für die freie Willkür überlasse, d.i. nicht bestimmt angeben könne, *wie* und *wieviel* durch die Handlung zu dem Zweck, der zugleich Pflicht ist, gewirkt werden solle. – Es wird aber unter einer weiten Pflicht *nicht eine Erlaubnis zu Ausnahmen* von der Maxime der Handlungen, sondern nur die der Einschränkung einer Pflichtmaxime durch die andere (z.B. die allgemeine Nächstenliebe durch die Elternliebe) verstanden, wodurch in der Tat das Feld für die Tugendpraxis erweitert wird.¹⁹

Dal momento che il dovere di virtù fornisce la legge per la massima d'azione e non per l'azione, esso lascia al soggetto agente un margine di libertà di decisione sul *come* e sul *quanto* l'azione vada a promuovere il fine comandato. In questo margine di libertà per quanto riguarda il come e il quanto dell'osservanza del dovere risiede la larghezza dell'obbligazione, non sul poter ammettere eccezioni, cioè, sul poter decidere di perseguire o meno il fine, che è indicato dalla ragion pura pratica come dovere incondizionato.²⁰

Da queste riflessioni, Kant conclude che *tutti* i doveri di virtù sono doveri *imperfetti*.²¹ Con sorpresa apprendono, quindi, le lettrici e i lettori

19 TL, AA 06: 390.04-14. Corsivo mio. Cf. Trentani, 2009: 83-88.

20 Secondo Mary Gregor la suddivisione in *Rechtspflichten* und *Tugendpflichten* segue la distinzione tra 'subjektive Zwecke' e l'umanità come 'objektiver Zweck', che Kant tratta nella GMS prima di introdurre il concetto di 'Zweck an sich' (Gregor, 2008: XXXI). Sulla distinzione tra doveri di diritto *qua* 'indirekt-ethischen Pflichten' e doveri di virtù *qua* 'direkt-ethische Pflichten' rimando a Alves 2010, in particolare pp. 522-524; cf. Höffe, 2004: 263.

21 Cf. TL, AA 06: 390.18. Tutti i doveri di virtù sono doveri etici. Non tutti i doveri etici, per contro, sono doveri di virtù: «Ebenso korrespondiert aller ethischen Verbindlichkeit der Tugendbegriff, aber nicht alle ethischen Pflichten sind darum Tugendpflichten. *Diejenigen* nämlich sind es nicht, welche nicht sowohl einen gewissen Zweck (Materie, Objekt der Willkür), als bloß das Förmliche der sittlichen Willensbestimmung (z.B. daß die pflichtmäßige Handlung auch aus Pflicht geschehen müsse) betreffen. Nur ein Zweck, der zugleich Pflicht ist, kann Tugendpflicht genannt werden. Daher gibt es mehrere der letzteren (auch verschiedene Tugenden); dagegen

di Kant all'inizio del primo libro della *Ethische Elementarlehre* dell'esistenza di 'doveri perfetti verso sé stessi'.

II. I DOVERI PERFETTI VERSO SÉ STESSI

Nella *Einleitung* alla *Tugendlehre*, come abbiamo visto, la distinzione tra doveri perfetti e doveri imperfetti viene delineata come qualcosa di esterno all'etica, intesa nel senso di dottrina dei doveri originati da una legislazione esclusivamente interna e dotati di obbligazione larga. Da quanto indicato da Kant nella *Einleitung* sembrerebbe, infatti, che l'intero testo della *Tugendlehre* tratti esclusivamente doveri di virtù, doveri imperfetti. La prima parte del testo della *Tugendlehre*, per contro, presenta la distinzione tra doveri perfetti e doveri imperfetti come interna all'etica stessa:²² il primo libro della prima parte dell'*Ethische Elementarlehre* tratta «Von den vollkommenen Pflichten gegen sich selbst»²³, il secondo libro «Von den unvollkommenen Pflichten gegen sich selbst»²⁴.

Ma se l'etica, nel suo significato di dottrina dei doveri passibili di legislazione esclusivamente interna, è una *Tugendlehre* e si occupa di fini, che la ragion pura pratica pone all'essere umano come obbligatoria da raggiungere, quindi di doveri di virtù, i quali sono doveri imperfetti, dotati di obbligatorietà larga: quale collocazione sistematica spetta ai doveri perfetti verso sé stessi nella tassonomia della *Metaphysik der Sitten*?²⁵ Sono essi

von der ersteren nur eine, aber für alle Handlungen gültige (tugendhafte Gesinnung) gedacht wird» (TL, AA 06: 383.08-17. Corsivo mio. Cf. Alves, 2010: 524 e 539-540). Interessante notare come Kant all'inizio del secondo periodo del passaggio citato usi il plurale in riferimento ai doveri etici che non sono doveri di virtù («diejenigen»), per poi affermare che, mentre esistono più doveri di virtù («mehrere der letzteren»), uno solo è il dovere etico («von der ersteren nur eine»), in riferimento alla genuina *Gesinnung* morale che deve accompagnare ogni azione dotata di valore morale.

22 Cf. Ludwig, 2008: XXI-XXII.

23 TL, AA 06: 421.04-05.

24 TL, AA 06: 444.11-12. Corsivo mio.

25 Cf. Alves, 2010: 526. Alves suggerisce che la soluzione di questo problema deve tenere anche in considerazione la questione delle differenze di contenuto tra i (due) doveri di virtù, che Kant presenta nella *Einleitung* (il proprio perfezionamento

genuini doveri di virtù? Ammette Kant, quindi, contraddicendo la definizione di doveri di virtù fornita nella *Einleitung*, l'esistenza di doveri di virtù dotati di obbligatorietà stretta?

Il problema viene ulteriormente complicato dal fatto che al termine della presentazione dei doveri perfetti verso sé stessi trattati nei §§ 5-12 (divieto riguardanti il suicidio, l'avvilimento di sé attraverso azioni voluttuose, lo stordimento per mezzo dell'uso smoderato di bevande alcoliche, cibo e altre sostanze con effetti narcotizzanti, la menzogna, l'avarizia e la falsa umiltà) Kant inserisce le questioni casuistiche²⁶:

Die Ethik hingegen führt wegen des Spielraums, den sie ihren unvollkommenen Pflichten verstattet, unvermeidlich dahin, zu fragen, welche die Urtheilskraft auffordern auszumachen, wie eine Maxime in besonderen Fällen anzuwenden sei und zwar so: daß diese wiederum eine (untergeordnete) Maxime an die Hand gebe (wo immer wiederum nach einem Princip der Anwendung dieser auf vorkommende Fälle gefragt werden kann); und so geräth sie in eine Casuistik, von welcher die Rechtslehre nichts weiß.²⁷

La *Kasuistik* viene definita da Kant 'unvermeidlich', inevitabile, per quanto riguarda i doveri imperfetti, *proprio per via del margine di libertà che essi lasciano all'arbitrio umano nel momento della loro osservanza e della latitudine della loro obbligatorietà*. Se ne dovrebbe concludere che, nel momento in cui, nel caso di doveri perfetti, questo margine di libertà non sussiste, la casuistica non dovrebbe trovare spazio. Invece, come dicevamo, i doveri perfetti verso sé stessi oggetto dei §§ 5-12 presentano tutti questioni casuistiche.²⁸

e l'altrui felicità), e i doveri di virtù trattati nella *Elementarlehre*. Che i due doveri di virtù della *Einleitung* siano da intendersi come categorie generali entro cui ricadono i doveri di virtù trattati nella *Elementarlehre*, non sarebbe per Alves plausibile (Alves, 2010: 526-527).

26 Cf. Ludwig, 2008: XXI. Per un'analisi delle questioni casuistiche relative ai doveri perfetti verso sé stessi rimando a: Oggionni 2017.

27 TL, AA 06: 411.10-17.

28 Nel secondo libro della *Elementarlehre*, dedicato ai doveri *imperfetti* verso sé stessi, invece, le questioni casuistiche non sono trattate e il margine di libertà lasciato

Il problema della collocazione sistematica dei doveri perfetti verso sé stessi mette chiaramente in luce, come la struttura architettonica della filosofia pratica kantiana sia decisamente più complessa di quanto la distinzione tra dottrina del diritto e dottrina della virtù possa lasciare intendere.²⁹ Seguendo Gregor 1963 e Forkl 2001³⁰, Alves suggerisce la necessità di introdurre all'interno del concetto kantiano di dovere di virtù un'ulteriore distinzione. Occorrerebbe, secondo Alves, distinguere ulteriormente tra i due doveri di virtù di cui Kant parla nella *Einleitung* – il proprio perfezionamento e l'altrui felicità – e tutti gli altri doveri di virtù trattati successivamente nella *Elementarlehre*. I primi sarebbero da intendersi come 'doveri di virtù paradigmatici', contraddistinti dalla latitudine della obbligatorietà *sia* nel senso del 'come' *sia* nel senso del 'quanto' contribuire al raggiungimento del fine obbligatorio. I secondi, invece, sarebbero doveri di virtù intesi propriamente come fini obbligatori.³¹ Tra questi sarebbero inclusi anche doveri di virtù perfetti. Mentre la loro obbligatorietà sarebbe larga per quanto riguarda il *come* raggiungere il fine, essi non ammetterebbero margine d'azione (*Spielraum*) per quanto riguarda la loro esecuzione e si configurerebbero, pertanto, in questo senso, come doveri di virtù perfetti.³² Nel caso dei doveri di virtù perfetti, quindi, sarebbe presente

all'arbitrio umano dai doveri imperfetti viene menzionato solo nel § 20 (TL, AA 06: 446.26-27. Cf. Ludwig, 2008: XXI).

29 Cf. Babic, 2000: 434; Baum 1996.

30 Per una ricostruzione delle soluzioni a questo problema proposte dalle interpreti e dagli interpreti kantiani rimando a: Alves, 2010: 527-529.

31 Secondo Bernd Ludwig, invece, non sarebbe invece per niente chiaro che i §§ 5-18 trattino di 'Zwecke, die wir uns setzen sollen' (TL, AA 06: 382.26), cf. Ludwig, 2008: XXI.

32 La definizione di dovere perfetto in riferimento alla possibilità o meno di ammettere eccezioni a favore del soddisfacimento di inclinazioni sensibili citata all'inizio di questo contributo (GMS, AA 04: 421.30-38) è, a mio parere, decisamente problematica. Sulla questione dell'eccezione a favore del soddisfacimento dell'inclinazione Kant ritorna in un passaggio successivo a quello citato (GMS, AA 04: 424.15-25), presentando l'eccezione in maniera decisamente più

solo il primo tratto distintivo della latitudine dell'obbligatorietà, vale a dire il margine di libertà lasciato all'arbitrio nella determinazione del come raggiungere il fine, mentre non vi sarebbe margine di libertà nella determinazione del *quanto* contribuire al raggiungimento del fine comandato. Alves si riferisce, per esempio, ai doveri negativi verso sé stessi in vista della propria salute morale, che vietano di agire in maniera contraria al fine della propria natura, sia fisica che morale, intaccandone la perfezione³³. Si tratta di obblighi restrittivi, divieti, quindi di doveri di obbligazione stretti. Questi doveri presuppongono, secondo Alves, che nell'essere umano, per sua natura, i fini obbligatori – la natura morale e la sua perfezione – siano già realizzati. Per diverse ragioni contingenti, tutte concernenti l'agire umano e ciò che l'essere umano può fare (e fare a sé stesso) attraverso le sue azioni, però, questi fini già realizzati nella sua natura si troverebbero (o potrebbero trovarsi) in pericolo. Il dovere umano in questi casi, quindi, consisterebbe nella conservazione di questi fini già realizzati³⁴.

coerente con il suo concetto di dovere: quando consideriamo le trasgressioni ai nostri doveri, immediatamente comprendiamo che non possiamo volere che le massime sottese a queste nostre azioni divengano leggi universali. Piuttosto descriviamo queste nostre azioni come delle eccezioni che ci siamo prese la libertà, solo per noi e solo per quell'unica volta, di fare. Alves lascia aperta la possibilità che Kant ammetta nella definizione di dovere imperfetto l'eccezione a favore del soddisfacimento di inclinazioni sensibili: Alves, 2010: 535 (cf. anche Babic, 2000: 435 e Roff, 2010: 548). Si veda, per contro, a mio parere più convincente, Trentani, 2009: 83.

33 Cf. TL, AA 06: 419:18-20 e 25-28.

34 Alves, 2010: 528-529, 538-541. Si veda a questo proposito anche Ebbinghaus 2013: «Indessen enthält auch die Ethik vollkommene Pflichten gegen sich selbst (als Glied der Menschheit überhaupt), die im Gegensatz zu den positiven Geboten der Beförderung gewisser Zwecke seine Willkür einschränken auf die Bedingungen der Möglichkeit, sich selber überhaupt nach Zwecken zu bestimmen. Es sind also Verbote, die dem Menschen die Beeinträchtigung seiner natürlichen Vollkommenheit verwehren» (Ebbinghaus, 2013: 291). In maniera simile, Ross propone di parlare di 'provisional duties', cf. Ross, 2010: 547, 555-558.

III. IL CONTRIBUTO DELLE *VORARBEITEN ZUR TUGENDLEHRE*

Per comprendere cosa Kant intenda con ‘doveri perfetti verso sé stessi’, è necessario quindi delineare meglio distinzioni concettuali e contenutistiche che sono rintracciabili nel testo della *Elementarlehre*, ma che non trovano precisazione a livello definitorio e non vengono recepite nella *Einleitung zur Tugendlehre*. Più specificatamente si tratta di delineare con più chiarezza il carattere vincolante di prescrizioni negative, come quelle trattate nei §§ 5-12 della *Tugendlehre*³⁵, che non sono oggetto della dottrina del diritto in quanto derivano necessariamente dalla legislazione esclusivamente interna e, per quanto riguarda la loro osservanza, lasciano un margine di libertà relativo alla decisione sulle modalità (il come) di adempimento al dovere. Questo particolare ‘ibrido’³⁶ sono i doveri perfetti verso sé stessi.

Nonostante le *Vorarbeiten zur Tugendlehre* contenute nel ventitreesimo volume della Akademie-Ausgabe degli scritti kantiani, per questioni legate alle loro vicende editoriali,³⁷ non offrano in generale una solida base per la ricerca storico-storiografica volta alla ricostruzione dello sviluppo dei concetti e delle teorie kantiane, numerosi passaggi risultano interessanti e utili al chiarimento di questioni sistematiche, come quella oggetto del presente contributo. Per quanto riguarda la collocazione sistematica dei doveri perfetti verso sé stessi, la linea interpretativa sopra esposta mi sembra essere sostenuta direttamente da più di una riflessione che troviamo nelle *Vorarbeiten*.

Nel passaggio delle *Vorarbeiten zur Vorrede* VATL, AA 23: 393.24-394.14, per esempio, troviamo a mio avviso interessanti considerazioni

35 Il § 13 tratta di doveri di coscienza (*Gewissen*), i §§ 14 e 15 della conoscenza morale di sé. I paragrafi §§ 16-18 trattano in generale la questione se l'essere umano abbia doveri (diretti) nei confronti di esseri non umani. In questo contesto il § 17 introduce i doveri indiretti nei confronti degli animali. Facendo parte di questi ultimi sia doveri positivi che divieti, probabilmente anche i doveri oggetto del § 17 ricadono nella categoria dei doveri perfetti verso sé stessi (cf. Denis 2000, 421, nota 16; di contro: Guyer 1993, 321, 323-326).

36 ‘Mischpflichten’, secondo Höffe, 2004: 266.

37 Cf. Stark 1993, in particolare pp. 186-188.

sui doveri verso sé stessi. In questa riflessione si afferma che i doveri verso sé stessi sono di natura etica, non giuridica (*juridisch*), poiché la motivazione (*Triebfeder*) all'azione non può che risiedere nel dovere stesso, dal momento che essa deve essere obbligante dal punto di vista morale (*moralisch nötigend*) e l'azione non può non provenire dallo stesso soggetto agente. Viene precisato, inoltre, che questa definizione viene ricavata da una distinzione dei doveri 'secondo la *materia*', cioè con riferimento al fatto che il *movente* dell'azione conforme al dovere sia la motivazione morale. Oltre a questa distinzione in relazione alla materia della morale occorre distinguere i doveri secondo la '*forma* della obbligazione (*Verbindlichkeit*)', la quale può essere perfetta o imperfetta e determinare l'azione in maniera stretta o larga. Nel caso dell'obbligazione perfetta, la legge obbliga all'azione in maniera stretta, prescrive l'azione da compiere senza lasciar spazio a eccezioni. Queste ultime vengono qui intese esplicitamente nel senso di considerazioni sulle modalità e sul grado con cui l'azione prescritta debba essere compiuta. Nel caso dell'obbligo imperfetto, la legge comanda non direttamente un'azione, ma una massima d'azione, lasciando al giudizio del soggetto agente il modo e la misura per adempiere al proprio dovere. In quest'ultimo caso, la legge indica solo «daß so viel als uns unter den gegebenen Bedingungen möglich ist davon zu thun nothwendig sey».³⁸

Per quanto riguarda la questione della distinzione tra doveri di obbligazione stretta e di obbligazione larga sulla base della forma della obbligazione, la riflessione sembra proseguire nel passaggio VATL, AA 23:395.02-395.11. Qui si afferma che, se si considera solo la forma dell'obbligazione, cioè se essa sia stretta o larga, oltre a doveri di diritto esterni (i diritti giuridici), occorre ammettere anche l'esistenza di doveri di diritto interni: «*officia iuris interni (erga seipsum)*»³⁹. Per quanto riguarda, invece, i diritti di virtù, viene affermata in questo passaggio l'esistenza di doveri *perfetti* di virtù.⁴⁰

38 VATL, AA 23: 394.10-13.

39 VATL, AA 23: 395.05.

40 VATL, AA 23: 395.08-09.

Questi due passaggi mi sembrano significativi per quanto riguarda almeno tre aspetti.

Innanzitutto, il riferimento alla necessità del compimento del dovere, anche nel caso in cui si tratti di un dovere imperfetto, specifica il senso in cui Kant parla dello spazio lasciato a ‘eccezioni’, confermando quando affermato sopra a proposito del sopraccitato passaggio nella *Tugendlehre* AA 06: 390.04-14. Chiaramente non si tratta di eccezioni a vantaggio dell’inclinazione sensibile. Se così fosse, Kant ammetterebbe, contraddicendo la sua stessa definizione di dovere, l’esistenza di casi in cui l’obbligazione non deve necessariamente essere rispettata. È, tuttavia, chiaro che anche nel caso del dovere imperfetto è necessario agire in accordo con la prescrizione. Determinati doveri vengono chiamati imperfetti perché il loro compimento lascia spazio a considerazioni rispetto alle condizioni in cui il soggetto agente si trova ad agire, che sono sempre condizioni date, e alle sue capacità e possibilità d’azione nelle determinate circostanze in cui si trova.

In secondo luogo, Kant sembra giungere a distinzioni sistematiche differenti per quanto riguarda le diverse categorie di doveri a seconda di quale sia il principio – la forma o il contenuto della costrizione, la forma o il contenuto del dovere – che guida di volta in volta la sistematizzazione. Risulta a mio parere chiaro che le differenti distinzioni che troviamo nella *Metaphysik der Sitten* siano il risultato di un tentativo (o forse è più corretto parlare di più tentativi) di sistematizzazione della dottrina della virtù e dell’intera filosofia pratica non definitivamente concluso nel momento della stesura dell’opera.⁴¹

Infine, importantissime, per quanto riguarda la questione da cui siamo partiti, mi pare siano le riflessioni nelle *Vorarbeiten* sull’esistenza di doveri di diritto verso sé stessi e di doveri perfetti di virtù. Sono sicuramente riflessioni di carattere meramente preparatorio, lasciano però intravedere come Kant avesse in mente un’architettura dei doveri che non si risolve semplicemente nelle distinzioni dovere di diritto/dovere di

41 Si veda su questo anche: Ludwig, 2008: XXIII-XXIV

virtù come corrispondente a quella di dovere perfetto/dovere imperfetto trattate nella *Einleitung zur Tugendlehre*.

Un'ulteriore considerazione sulla base di passaggi all'interno delle *Vorarbeiten* concerne il necessario carattere negativo di alcuni dei doveri dell'essere umano verso sé stesso. Più di una riflessione nelle *Vorarbeiten* afferma che il dovere verso sé stessi in vista del fine dell'umanità nella propria persona – la perfezione morale – è solo negativo⁴²: «Die Würde der Menschheit in seiner eignen Person nicht herabzusetzen ist *die erste (negative) Pflicht*».⁴³

In questi passaggi troviamo espresso in maniera esplicita, quanto implicitamente affermato da Kant a proposito dei doveri verso sé stessi relativi all'autoconservazione morale e alla salute morale.⁴⁴ Essi supportano, pertanto, l'approccio interpretativo illustrato sopra, proposto, tra gli altri, da Alves.

Nel passaggio delle *Vorarbeiten zur Elementarlehre I* VATL, AA 23: 399.12-21, troviamo una spiegazione quasi plastica del perché certi tipi di doveri verso sé stessi si configurano necessariamente come divieti, come quindi, doveri perfetti: la conservazione della propria perfezione, intesa come salute del corpo e dell'anima, è, innanzitutto, si spiega in questo passaggio, un dovere negativo. Essa deve essere per forza un dovere negativo «denn sonst müßte man die ganze Arzneykunst lernen»⁴⁵. Se l'autoconservazione fosse un dovere imperfetto, quindi positivo, ogni essere umano avrebbe l'obbligo di studiare e saper applicare tutta la scienza medica disponibile per poter adempiere positivamente al proprio obbligo e prendersi cura della propria salute.

Nelle *Vorarbeitein*, inoltre, viene anche affermato a più riprese che i doveri verso sé stessi, oltre a essere *divieti*, doveri perfetti, sono anche rivolti a *fini* che sono posti come doveri: «Pflichten gegen sich selbst beziehen sich nicht auf Rechte sondern auf Zwecke die zugleich Pflichten

42 VATL, AA 23: 398.25-27.

43 VATL, AA 23: 398.27-29. Corsivo mio. Cf. anche VATL, AA 23: 405.08-09.

44 TL, AA 06: 419. 25-28.

45 TL, AA 06: 399.18.

sind und sind die höchsten unter allen Tugendpflichten»⁴⁶. L'ipotesi che per lo meno i doveri verso sé stessi relativi all'autoconservazione e alla salute morale siano rivolti alla conservazione e protezione di fini – la natura morale e la sua perfezione – già realizzati per natura nell'essere umano⁴⁷ mi sembra non solo ben fondata, come visto sopra, sull'analisi contenutistica e sistematica del testo della *Elementarlehre*, ma anche sostenuta dai citati passaggi delle *Vorarbeiten*.

Mi pare, quindi, ci siano convincenti ragioni per concludere che, almeno per quanto riguarda i doveri verso sé stessi oggetto dei §§ 5-12⁴⁸ della *Tugendlehre*, l'esistenza di determinati doveri perfetti di virtù, quali i doveri perfetti verso sé stessi, sia del tutto compatibile con l'architettura generale della filosofia pratica kantiana.

BIBLIOGRAFIA

- ALVES, J. (2010). 'Vollkommene Tugendpflichten: Zur Systematik der Pflichten in Kants Metaphysik der Sitten'. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 64/4, 520-545.
- BABIC, J. (2000). 'Die Pflicht, nicht zu lügen – Eine vollkommene, jedoch nicht auch juristische Pflicht'. *Kant-Studien*, 91/4, 433-446.
- BAUM, M. (1998). 'Probleme der Begründung Kantischer Tugendpflichten'. *Jahrbuch für Recht und Ethik*, 6, 41-56.
- DENIS, L. (2000). 'Kant's Conception of Duties regarding Animals: Reconstruction and Reconsideration'. *History of Philosophy Quarterly*, 17, 405-423.
- EBBINGHAUS, J. (2013). *Philosophische Studie aus dem Nachlaß* (hrsg. von M. Baum und U. Rameil). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- FORKL, M. (2001). *Kants System der Tugendpflichten. Eine Begleitschrift zu den 'Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre'*. Frankfurt a.M.: Peter Lang.

46 VATL, AA 23: 405.29-31.

47 Cf. Alves, 2010: 528-529, 538-541.

48 Lo stesso vale con tutta probabilità per i doveri oggetto del § 17.

- GREGOR, M. (2008²). *Kant's System der Pflichten in der Metaphysik der Sitten*. In I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* (S. XXIX-LXX). Hamburg: Meiner.
- (1963). *Laws of Freedom. A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the 'Metaphysik der Sitten'*. Oxford: Blackwell.
- GUYER, P. (1993). 'Duties Regarding Nature'. In *Kant and the Experience of freedom. Essays on Aesthetics and Morality* (S. 304-334), Cambridge: CUP.
- HÖFFE, O. (2004). 'Kant über Recht und Moral'. In K. Ameriks und D. Sturma (Hrsg.) *Kants Ethik* (S. 249-268). Paderborn: Mentis.
- HORN, C./ MIETH, C./SCARANO, N. (2013³). *Immanuel Kant. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Kommentar*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- KERSTING, W. (1983). 'Der kategorische Imperativ, die vollkommenen und die unvollkommenen Pflichten'. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 37/3, 404-421.
- (1989). 'Unvollkommene/vollkommene Pflichten'. In J. Ritter, K. Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Band 7, S. 434-439). Basel.
- LUDWIG, B. (2008²). 'Einleitung'. In I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* (S. XIII-XXVIII). Hamburg: Meiner.
- OGGIONI, E.M.E. (2017). 'Kantische Antworten auf Kants kasuistische Fragen, die vollkommenen Pflichten gegen sich selbst betreffend'. *Con-Textos Kantianos*, 5, 38-57.
- ROFF, H. M. (2010). 'Kantian Provisional Duties'. *Jahrbuch für Recht und Ethik*, 18, 533-562.
- SCHÖNECKER, D./WOOD, A. (2004²). *Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“*. Ein Einführender Kommentar. Paderborn: Schöningh.
- STARK, W. (1993). *Nachforschungen zu Briefen und Handschriften Immanuel Kants*. Berlin: Akademie-Verlag.
- TRENTANI, F. (2009). 'La pratica della moralità nella *Metafisica dei costumi*'. *Studi Kantiani*, 22, 83-97.

Note sull'autrice

Federica Basaglia ha studiato presso le Università di Ferrara e Marburg, ricevendo il Diploma di Laurea e il Dottorato di Ricerca in Filosofia dall'Università di Ferrara. Dal 2010 insegna Storia della Filosofia e Filosofia Morale all'Universität Konstanz e ha ricoperto per alcuni anni incarichi di docenza anche presso l'Universität Siegen e l'Università di Ferrara. I suoi interessi scientifici si rivolgono al pensiero illuminista, alla filosofia pratica kantiana, all'etica normativa e all'etica applicata, in particolar modo all'etica animale e alla roboetica.

Il dovere imperfetto di essere perfetti

Riflessioni sui doveri etici nei manoscritti di Kant

The Imperfect Duty of Being Perfect

Reflections on Ethical Duties in the Kantian Manuscripts

Carmelo Alessio Meli

Abstract: In this contribution, I want to focus my attention on the problem of the systematic value of the perfect and imperfect duties. In order to understand how this difference is possible, I will examine the philosophical nature of the *Doctrine of Virtue* and I will try to point out the fundamental difference between a *critical* and a *metaphysical* point of view. I will finally argue that the whole *Tugendlehre* is a critical work about the possibility of ethics in general, and that the difference of duties should be therefore interpreted as the result of this transcendental and rational process, defining the very ultimate nature of pure practical reason itself.

Keywords: *Tugendlehre*, duties, ethics, virtue, moralisation.

Resumen: Con mi colaboración me gustaría prestar especial atención al problema del valor sistemático de los deberes perfectos e imperfectos.

Para entender cómo es posible esta diferencia, analizaré la naturaleza filosófica de la *Doctrina de la virtud* e intentaré mostrar la diferencia fundamental entre un punto de vista *crítico* y uno *metafísico*. Mantengo, así, que la *Tugendlehre* en su globalidad es un trabajo crítico en torno a la posibilidad de la ética en general y que la diferencia entre deberes tiene que ser, en consecuencia, interpretada como el resultado de este proceso trascendental y racional, definiendo así la naturaleza en sí misma de la razón pura práctica.

Palabras clave: *Tugendlehre*, deberes, ética, virtud, moralización.

INTRODUZIONE

Nella *Tugendlehre* del 1797, la distinzione tra *doveri perfetti* e *doveri imperfetti* viene spiegata da una prospettiva che, nell'argomentazione di Kant, può dar adito a qualche incomprensione. Tuttavia, nel lascito manoscritto kantiano (il *Nachlass*) è possibile trovare ampi riferimenti a questa coppia concettuale – soprattutto nei *fogli sparsi* dedicati alla *Tugendlehre*, le cosiddette *Vorarbeiten zur Tugendlehre*.

L'interpretazione, storica e filosofica, delle *Vorarbeiten* è ancora un campo d'indagine aperto, nel quale molto vi è da fare¹. Mancando un'edizione affidabile dei testi in tedesco, e non essendoci al momento alcuna traduzione – anche in parte – sistematica, è ovvio che una lettura parallela dei manoscritti insieme con i testi a stampa risulta quasi sperimentale. Per questa ragione, vorrei costruire questo testo non propriamente come un articolo, ma come un esempio di riflessioni sul *corpus* manoscritto kantiano. Mio interesse è quello di presentare al lettore un tentativo, si spera convincente, di lettura di alcune parti selezionate dei testi. Si potrà vedere dunque la complicazione della scrittura, ci si interrogherà sul possibile collegamento con il testo pubblicato e ci chiederemo *se* le *Vorarbeiten* possono essere un aiuto all'interpretazione dei contenuti – in questo caso – della *Tugendlehre*.

Concludo questa piccola nota introduttiva con una riflessione circa l'u-

1 Rimando qui al contributo di Werner Stark in questo volume.

tilità di un'indagine sul concetto di dovere etico. Quel che a prima vista può sembrare una tecnica di analisi testuale, che predilige un aspetto forse secondario del pensiero di Kant (molto più ricco in altre sue parti), penso si possa considerare, invece, quasi come decisivo nella riflessione morale, kantiana e non. In contesti culturali (Kant direbbe in *civilizzazioni*) complessi come il nostro, forte potrebbe essere la spinta a fare del diritto la fonte ultima della giustizia. La differenza con la moralità, in altre parole, potrebbe forse perdere il suo senso – vista l'urgenza a noi contemporanea di una certa forma di sicurezza e ordine. *L'onestà*² parrebbe sinonimo di correttezza giuridica e tecnica – e forse si pensa che già molto sarebbe, qualora questa onestà tecnica esistesse nei fatti.

È dunque tutto qui? La moralità consiste soltanto nell' eseguire le norme di diritto in maniera pedissequa e, forse, *pubblicamente* osservabile? Basta questo per garantire al soggetto individuale, o ad una comunità, la *speranza* nel miglioramento?

La riflessione kantiana su quest'ultimo punto è assai vasta. Ma tuttavia, per quel che concerne la differenza dei doveri, un punto rimane chiaro: si è *onesti* presupponendo altro. Qualcosa che, naturalmente, non si *oppone* al diritto, ma lo sostanzia. Sicuramente, questo 'qualcosa' non è una mera esecuzione tecnica di precetti. Fondato sulla libertà, esso è il punto in cui il soggetto morale *sceglie* di essere onesto, anche come cittadino. Parlando della tipologia specifica dei doveri etici, Kant mette in campo tutti questi argomenti e mostra l'assoluta complessità che è alla base del miglioramento morale. Oggi vale dunque la pena di prendere in considerazione queste pagine, foss'anche per ricordare che – se parliamo di moralità – non possiamo prescindere da una pluralità di prospettive. Se ci chiediamo, ed è sempre più opportuno che oggi lo si faccia,

2 Uso questo termine non a caso. Per Kant la virtù è una *dottrina dell'onestà*; quest'ultima concepita come la maniera in cui si manifesta nel mondo l'intenzione morale. Essa è dunque al centro di un discorso di filosofia morale che comprende il diritto, ma che lo interpreta a partire dalla motivazione interna della ragione. Cf. TL, AA 06: 420; RGV, AA 06: 29-30; 38.

‘cosa significa moralità’, la riflessione di Kant sulla diversità intrinseca dei doveri morali è a parer mio sempre più indispensabile.

1. I DOVERI PERFETTI NELLA *DOTTRINA DELLA VIRTÙ* (1797)

1. Nell’*Introduzione* alla *Dottrina della virtù*, la prima immagine che salta all’occhio parlando di doveri etici è quella che li identifica come *doveri interni* e dunque di obbligazione *larga*. Al contrario, soltanto la *Dottrina del diritto* può occuparsi – comandando direttamente l’azione – di doveri *stretti*.

Questo tipo di obbligazione vuol dire, spiega Kant, che l’etica non prescrive dei comandi precisi e puntiformi; essa non si occupa di ciò che l’uomo deve *fare*, ma piuttosto di *come* l’uomo deve *pensare* la sua condotta dal punto di vista della totalità. La virtù conosce quindi una vera e propria *dottrina*, ossia scienza proveniente dalla ragione pura, che indica i *principi supremi* che il soggetto deve fare propri.

Questa tipologia di obbligazione morale, al contrario di molte etiche di scuola o catechismi morali, prescrive ‘soltanto’ che le azioni abbiano un principio ispirato dalla ragione pura; che esista una *gerarchia* di principi soggettivi (*massime*) al cui capo si ponga la legge morale, che in questo testo viene declinata sotto forma dei *fini di virtù*.

Kant sottolinea dunque che l’etica è quella scienza che si occupa precisamente di questi principi soggettivi e che, a differenza dello *ius*, non può indicare una *singola azione* come obbligatoria. Posto un principio etico obbligante (ad esempio la propria perfezione morale), l’uomo è lasciato libero di scegliere le strade che conducano alla realizzazione di questo principio: egli è sottoposto allora ad un tipo di dovere che non è *stringente* come il diritto, ma è *largo*. Questa larghezza, nel corso del testo, viene spiegata in diversi modi, ma quello su cui mi soffermo qui fa ricorso al concetto di *perfezione*. Un obbligo che prevede l’esatto svolgimento di un compito preciso (una legge del diritto) ha un’obbligazione che non lascia margine di scelta soggettiva e quindi prescrive il comportamento come esso deve avvenire in tutti i suoi aspetti. È un’obbligazione *perfetta*. Viene comandato *tutto* il necessario. Un’obbligazione,

al contrario, che si accontenti di definire il *principio supremo* che deve ispirare tutte le azioni future, non può prevedere tutti i singoli effetti contingenti dell'agire. Come ho detto prima, il soggetto qui è libero di trovare il suo modo esterno per far propria la moralità. Qui non viene comandato *tutto*, ma solo *ciò che è razionale*, ossia il principio. Questa obbligazione si chiama perciò imperfetta³.

Kant, nello spiegare questa differenza, sostiene ancora che l'etica può essere quindi definita come la dottrina dei doveri imperfetti o larghi; anzi, la larghezza dell'obbligazione è proprio ciò che differenzia l'etica dal diritto. Per questo motivo, grande e quasi sconvolgente è la sorpresa del lettore nel notare che una importante sezione della *Dottrina degli elementi etica* (diciamo il cuore dell'opera) si occupa dei doveri *perfetti* verso sé stessi⁴. Nell'etica dunque, contro ogni apparenza, *ci sono* doveri perfetti⁵. In quel che segue cercherò quindi di ripercorrere questa differenza, analizzando i presupposti teorici fondamentali e tentando di chiarificare il binomio perfetto-imperfetto partendo dai testi, tematizzando la differenza col diritto per giungere poi al significato del *dovere perfetto etico*.

Nella *Dottrina della virtù* la differenza fra queste due tipologie di obbligazione non è tematizzata in un luogo preciso, ma è possibile ritrovarla *in itinere* – come criterio di definizione fondamentale dei doveri etici. Un primo elemento da tenere in considerazione è la differenziazione diritto-morale, che percorre quasi per intero l'*Introduzione* conducendo Kant

3 Si veda, ad esempio, cosa sostiene la *Metaphysik der Sitten Vigilantius* a proposito: «§. 65. Die Verbindlichkeit, oder die Gesetze derselben, die die Moralphilosophie enthält, können nun beurtheilt werden: a. ihrer Form nach, d.i. nach der Art, wie man dadurch verbindlich wird. Jedoch betrifft auch diese eigentlich die Handlungen unter dem Gesetz. Insofern sind nun entweder 1. Pflichten von engerer Verbindlichkeit (*obligatio stricta sive perfecta*) d.i. diejenigen Pflichthandlungen, welche unmittelbar durch das Gesetz bestimmt werden, z.E. Bezahlung seiner Schuld. Hier ist also die Pflichthandlung selbst dem unmittelbaren Gesetz unterworfen, das ihre absolute Nothwendigkeit erfordert. Daher die Befugnis des andern ihr gleich ist, jus = obligatio stricta. – Sie ist vollkommene Pflicht» (V-MS/Vigil, AA 27: 578).

4 TL, AA 06: 421.

5 Il testo è a tal proposito quasi fuorviante. Il *Libro primo* della *Dottrina degli elementi etica* (TL, AA 06: 421) infatti si intitola «sui doveri perfetti verso sé stessi».

a designare il dovere etico come quello che non può essere *soltanto* giuridico. È necessario qualcosa in più oltre alla semplice coazione esterna che renda una determinazione dell'arbitrio *internamente* doverosa. Questo qualcosa in più è precisamente il *fine* della massima soggettiva, la sua qualificazione universale ad essere massima *di un arbitrio*, attraverso cui l'imperativo categorico si traduce come obbligazione per l'essere razionale naturale che dovrà orientare la sua gerarchia di massime secondo i *fini-doveri* rintracciati dalla dottrina filosofica dell'etica: *perfezione propria e felicità altrui*⁶.

La preoccupazione di Kant di non confondere l'ambito del diritto con quello dell'eticità è pressante. Qualora scambiassimo l'etica con l'obbligo immediato del diritto potremmo cadere infatti in una sorta di *immediatezza etica*, una prospettiva in cui è possibile definire con precisione la natura della virtù nella sua puntiforme contingenza, volendo quasi *procurarsi da sé*, conoscendo in un attimo la natura dell'intenzione, gli effetti della virtù. Questo modo di pensare la moralità è secondo Kant sommamente pericoloso, o meglio, addirittura *fanatico*⁷. Vedendo in questo modo le cose, supponiamo una trasparenza dell'intenzione che, in realtà, non si dà e – direi – una sorta di *facilità* dell'azione morale che per Kant è, al contrario, il risultato di un complesso processo di *Selbsprüfung* dell'intenzione morale.

Possiamo rintracciare in questo contesto un primissimo segno distintivo della differenza dei doveri: alcuni si occupano di definire *azioni giuste* mentre altri risalgono fino al principio delle azioni ponendo quest'ultimo come necessità assoluta. Così infatti il titolo del paragrafo VI: «L'etica

6 Mi permetto qui, per un'analisi più dettagliata di tutta l'*Introduzione*, di rimandare al mio testo: Meli 2016.

7 Uso questo termine forte della filosofia morale kantiana perché, a mio modo di vedere, il pericolo più grande di una moralità che presupponga la possibilità di leggere chiaramente dentro la propria intenzione, supponendola come un punto chiaro nella storia, sta nel fatto che – così facendo – l'uomo si *giustifica* (in senso paolino) da sé. È bene riferirsi alla definizione di *fanatismo* che Kant presenta nella *Religion*: «la convinzione di poter distinguere gli effetti della grazia da quelli della natura (della virtù), o magari di poterli produrre addirittura in sé, è *fanatismo*» (RGV, AA 06: 174). Cf. anche i paragrafi 14 e 15 della *Elementarlehre*: TL, AA 06: 441-442.

non dà leggi per le *azioni* (questo lo fa lo *ius*), ma solo per le *massime delle azioni*». ⁸ Ma cosa vuol dire ‘massima delle azioni’ e perché è così importante in questo contesto? In questo paragrafo Kant fornisce delle importanti definizioni utili al concetto di *Tugendlehre* in generale; tra queste spicca quella di *massime*, che vengono concepite come «principi soggettivi, i quali semplicemente si *qualificano* ad una legislazione universale; e questo è solo un principio negativo (quello cioè di non contrastare una legge in generale)» ⁹.

Soffermandoci sul valore di *principio soggettivo*, comprendiamo che la massima delle azioni rappresenta quella complessa gerarchia valoriale attraverso cui il soggetto agisce. Spiegando più correttamente possiamo dire che la massima delle azioni rappresenti un momento eminentemente *interno* della dinamica etica soggettiva, è il movente nella sua funzione di principio generale soggettivo. Attraverso una massima il soggetto può mettere in essere una complessa serie di azioni diverse; ugualmente, per realizzare una massima, soggetti diversi possono impiegare strade e percorsi alternativi. Questo a significare che la massima delle azioni non è propriamente un *oggetto* da realizzare, ma è il *principio soggettivo* che è alla base di tutta la complessità del mio agire.

Per questa ragione, quando Kant dice che l’etica fornisce *leggi* per le massime delle azioni sta dicendo che essa coinvolge ciò che di trascendentale esiste nell’agire pratico. Se il diritto può identificare *qualcosa* come giusto o ingiusto, l’etica guarda all’*intenzione*, ossia alla disposizione dell’arbitrio che precede il *Tat*, il fatto. Se quindi il diritto è la scienza dei *fatti*, l’etica è la scienza della buona *Gesinnung*. Di conseguenza, non avrebbe senso imporre come eticamente obbligatorio un fatto singolare; è necessario che l’intera disposizione del soggetto sia orientata ai fini morali e, come abbiamo visto prima, parlare di ‘intera disposizione’ equivale a parlare di massima delle azioni ¹⁰.

8 TL, AA 06: 389

9 *Ibidem*.

10 Pertanto, definire l’etica come scienza delle leggi per le massime delle azioni o come scienza delle leggi *interne*, significa la stessa cosa.

Importante, in ultimo, che questa massima sia *delle azioni* e non una massima qualsiasi. Kant ha sottolineato che l'etica è la scienza pratica che coinvolge *la tua propria volontà*¹¹ e non quella di un essere razionale in genere. L'etica, in altre parole, è *per me*, è per la mia condotta effettiva – facendosi carico delle *mie* inclinazioni e della *mia* natura. L'insistenza sul destinatario concreto della moralità serve a sottolineare che essa è pensata *in vista della sua realizzazione*¹² e non come esperimento mentale astratto. Le massime pratiche devono essere influenzate dalla ragione pura nel momento della loro realizzazione; esse sono quelle massime che il soggetto intende porre in essere effettivamente. Soltanto una *intenzione pura* che è possibile realizzare efficacemente può instradare l'individuo (e, in forma particolare, anche il genere) verso un progresso del modo di pensare. I doveri etici sono, pertanto, doveri che riguardano i principi che noi, ogni giorno, poniamo alla base del nostro agire; principi più o meno estesi che – a loro volta – *devono poter* guardare alla ragione pura come autentica fonte incondizionata della loro possibilità.

Chiarita questa importante definizione, prendiamo il paragrafo VII che, seguendo ciò che si è detto, conclude finalmente che «i doveri etici sono di obbligazione *larga*, mentre al contrario i doveri giuridici sono di obbligazione *stretta*»¹³. Se leggiamo con attenzione questa definizione, notiamo che il concetto di obbligazione larga o stretta è *applicata* ai doveri etici o giuridici, quasi come esempio della sua funzione. In altre parole, non è detto che il 'funzionamento' di questa modalità di obbligare si chiuda solo nell'etica o nel diritto. Infatti, questa importante dicotomia funziona costantemente a cavallo tra questi due ambiti ed a volte è possibile riscontrare queste due forme di obbligo anche nella sola etica. Nel prosieguo del paragrafo Kant infatti scrive:

Wenn das Gesetz nur die Maxime der Handlungen, nicht die Handlungen selbst, gebieten kann, so ist's ein Zeichen, daß es der Befolgung (Observanz) einen Spielraum (*latitudo*) für die freie Willkür überlasse,

11 TL, AA 06: 389.

12 TL, AA 06: 387.

13 TL, AA 06: 390.

d.i. non può specificamente indicare, come e quanto, la misura in cui la massima deve essere osservata, e cioè, come si è detto, non può specificamente indicare, come e quanto, la misura in cui la massima deve essere osservata, e cioè, come si è detto, non può specificamente indicare, come e quanto, la misura in cui la massima deve essere osservata.

Die unvollkommenen Pflichten sind also allein *Tugendpflichten*. Die Erfüllung derselben ist *Verdienst* (*meritum*) = + a; ihre Übertretung aber ist nicht so fort *Verschuldung* (*demeritum*) = - a, sondern bloß moralischer *Unwert* = 0, außer, wenn es dem Subjekt Grundsatz wäre, sich jenen Pflichten nicht zu fügen. Die Stärke des Vorsatzes im ersteren heißt eigentlich allein *Tugend* (*virtus*), die Schwäche in der zweiten nicht sowohl *Laster* (*vitium*) als vielmehr bloß *Untugend*, Mangel an moralischer Stärke (*defectus moralis*).

Se la legge comanda soltanto le massime delle azioni, e non le azioni stesse, allora ciò è un segno che la legge, circa il suo adempimento (osservanza), permette un margine (*latitudo*) per il libero arbitrio, ossia non comanda in modo determinato né come né quanto essa debba realizzare, attraverso l'azione, il fine che è al contempo dovere. – Sotto il concetto di un dovere largo non si intende però un'autorizzazione a commettere eccezioni rispetto alla massima delle azioni, ma soltanto quella della limitazione di una massima del dovere attraverso un'altra (per es. l'amore universale per il prossimo attraverso l'amore per i genitori)¹⁴, attraverso

14 Faccio notare qui un dettaglio forse interessante. Kant scrive che il dovere largo non è quello che consente l'autorizzazione a commettere eccezioni «von der Maxime der Handlungen». Ho cercato di rendere in traduzione il senso un po' confuso del passaggio. Cosa bisogna intendere per 'massima delle azioni' in questo caso? In primo luogo, si noti il singolare. La massima delle azioni (al plurale). Senza rifletterci troppo, quest'espressione potrebbe semplicemente indicare la massima suprema che, ricordiamo, può anche essere cattiva. Perché Kant qui non specifica che si tratta, invece, di quella ispirata al dovere? Nonostante quest'oscurità, ritengo si possa avallare questa interpretazione; infatti, poco dopo, Kant parla della limitazione di una «Pflichtmaxime» attraverso un'altra. La massima del dovere è una massima delle azioni; è precisamente la legge morale nel suo momento di soggettivizzazione

cui in effetti il campo per la prassi di virtù viene esteso. Più è largo il dovere, più è dunque imperfetta l'obbligazione dell'uomo verso l'azione; ugualmente, più l'uomo avvicina (nella sua intenzione) la massima della sua osservanza [dell'osservanza del dovere] al dovere *stretto* (del diritto), più è perfetta la sua azione di virtù.

I doveri imperfetti sono dunque i soli ad essere¹⁵ *doveri di virtù*. Il compimento di questi è *meritorio* (*meritum*) = +a; la loro omissione però non è immediatamente *colpa* (*demeritum*) = - a, ma semplicemente *non-valore* morale = 0, tranne se ciò non sia principio soggettivo di non realizzazione di quel dovere. La forza del proponimento, nel primo caso, è l'unica a poter essere chiamata *virtù* (*virtus*), la debolezza, nel secondo caso, si chiama non tanto *vizio* quanto semplice *non-virtù*, mancanza di forza morale (*defectus moralis*)¹⁶.

Ciò che è opportuno notare in questo lungo passaggio è, in primo luogo, la complessa definizione di 'margine' e di dovere *largo* ad esso corrispondente. Kant in queste righe formula un concetto di dovere di virtù abbastanza singolare: la larghezza dell'obbligazione non è letta dal punto di vista della modalità del dovere (la sua stringenza), ma propriamente dalla prospettiva della virtù che – in questo modo – viene *estesa*. Se la legge comandasse l'azione precisa, otterremmo una qualificazione quasi puntiforme della virtù – diremmo anche *isolata*. Al contrario, come forza morale di *tutte* le massime del soggetto, la *Tugend* deve poter esser

a capo della gerarchia delle massime. Ecco perché Kant scrive 'der Maxime der Handlungen'. Trattandosi di un singolare così significativo (sarebbe infatti complicato comprendere, se si intendesse la massima in generale che ispira un certo numero di azioni, *di quale* massima Kant qui sta parlando), mi sembra che la lettura di questa massima singolare come massima del dovere sia l'unica possibile.

15 Qui c'è un'espressione scivolosa. «Allein Tugendpflichten» può significare infatti anche 'unicamente doveri di virtù', per cui si avrebbe: «I doveri imperfetti sono dunque unicamente doveri di virtù». Ho optato per quest'altra traduzione perché Kant qui sta definendo le peculiarità del dovere etico e quindi parrebbe poco sensato un discorso che, improvvisamente, limita i doveri di virtù a quelli imperfetti. Certamente, il significato è coerente col pensiero kantiano, ma penso che sia più in linea con il testo supporre che Kant stia qui dicendo quale sia l'autentica caratteristica dei doveri di virtù – secondo un procedimento tipicamente critico – ossia quella di non poter essere *se non* doveri imperfetti.

16 TL, AA 06: 390.

qualificata come istanza universalmente morale; deve ossia coinvolgere la completezza della vita etica. Per far questo, è necessario che il dovere si *allarghi*, che l'obbligazione morale non sia limitata a qualche singola azione rapsodica, ma che essa sia *sistematicamente* applicata al complesso della gerarchia delle massime. Per quanto potrebbe suonare paradossale, il dovere largo è la connotazione principale del *dovere assoluto* di virtù.

Kant tiene a precisare che la larghezza del dovere non ha nulla a che vedere con il concetto di *eccezione* morale, molto più pertinente al contrario della moralità¹⁷. 'Largo' non vuol dire dunque lascivo o tollerante, ma – in linea con la KpV – un dovere onnicomprensivo e assolutamente obbligante. La stessa possibilità di equivoci si incontra con ciò che Kant dice immediatamente dopo, ossia con il discorso sul concetto di *merito morale*. Se la legge etica fosse puntiforme, è ovvio che *quella determinata azione*, commessa o meno, indicherebbe al contempo il valore morale del fare o del non-fare. Se legge di virtù fosse, ad esempio, aiutare i genitori

17 Il concetto di *eccezione*, di *deroghe* alla legge, era già presente nella prima definizione di doveri perfetti nella *Fondazione*. In quel contesto, Kant non si muoveva nell'analogia del diritto ma definiva i doveri perfetti come quelli che comandano qualcosa verso cui non può esistere eccezione alcuna: «man muß hier wohl merken, daß ich die Eintheilung der Pflichten für eine künftige Metaphysik der Sitten mir gänzlich vorbehalte, diese hier also nur als beliebig (um meine Beispiele zu ordnen) dastehe. Übrigens verstehe ich hier unter einer vollkommenen Pflicht diejenige, die keine Ausnahme zum Vortheil der Neigung verstattet, und da habe ich nicht bloß äußere, sondern auch innere vollkommene Pflichten, welches dem in Schulen angenommenen Wortgebrauch zuwider läuft, ich aber hier nicht zu verantworten gemeint bin, weil es zu meiner Absicht einerlei ist, ob man es mir einräumt, oder nicht» (GMS, AA 04: 412, *nota*). La cosa interessante in questo passaggio è la mancanza di una definizione dei doveri *imperfetti* che, seguendo la logica del passo, sarebbero quelli che invece concedono qualcosa all'inclinazione. Si avrebbe dunque un'etica quasi commista con l'antropologia (cosa ancora possibile nel testo dell'85), che dichiara l'assoluta purezza del principio soltanto nel caso dei doveri perfetti. Come si vede, la prospettiva della TL cambia radicalmente. Nel testo citato, sembra infatti che Kant si sforzi di sostenere proprio l'opposto della *Fondazione*: non è vero che solo i doveri perfetti sono intolleranti nei confronti dell'inclinazione; anche quelli imperfetti conoscono una rigida severità quanto ai principi. Qui Kant elimina il criterio distintivo fondato sulla fonte dell'obbligo; la differenza tra i due doveri dovrà quindi basarsi su altro.

in un particolare contesto, si capisce che l'individuo non rispettoso di questa norma commetterebbe, immediatamente, un'azione contraria all'etica. Ma questo non è il caso dei doveri di virtù. La loro larghezza significa infatti insieme indeterminatezza e, dunque, possibilità che l'intero percorso di vita possa essere sottomesso al giudizio della ragione, e non una singola azione in un tempo specifico. Come fare, dunque, per parlare di merito e demerito se non esiste un *fatto* che mi indica con precisione *se e in quale modo* ho agito moralmente?

Innanzitutto, si veda cosa significa nello specifico 'merito'. Non bisogna lasciarsi ingannare dalla lettura direi generalista, che identifica il merito come un qualcosa 'in più'. C'è il giusto e poi, se proprio si è diligenti, c'è il meritorio. Kant non accetta questo modo di pensare.

Si noti che per Kant 'merito' non rappresenta una nobile aggiunta al dovere morale; una sorta di ricompensa per l'uomo particolarmente virtuoso. Il campo della virtù è *sforzo*¹⁸ e, pertanto, tutto è merito. Si badi: Kant non vuol dire che la vita secondo virtù è tutta positiva, facile e meritoria per essenza. Al contrario, essendo essa lo sforzo più grande che l'uomo può compiere, situandosi quasi all'apice della vita morale individuale, è ugualmente assai complessa da afferrare e da mettere effettivamente in atto. Per questo motivo, la vera virtù è meritoria – ossia rappresenta un valore *positivo* della determinazione della ragione (+a). Se la virtù viene effettivamente praticata, essa insomma *produce* qualcosa che esiste effettivamente: parliamo del progresso morale (del singolo come del genere) che nel mondo empirico è *causa* di un cambiamento. Tuttavia questa causa schiettamente morale è il risultato di un percorso che dura, a volte, una vita intera e che non si arresta mai. Difficile, se non impossibile, stabilire in quale misura si è ottenuto effettivamente qualche risultato che, nel caso in cui si dia, produce ciò che Kant chiama *Verdienst*, merito.

Abbiamo compreso dunque che il merito non è una caratterizzazione accessoria della virtù, ma è il nome che Kant dà al *prodotto effettivo* della determinazione razionale. Un prodotto che è *qualcosa di esistente nel mondo dei fenomeni* e non un puro stato mentale di soddisfazione per ciò

18 TL, AA 06: 384, *nota*.

che si è fatto. Infatti, sottolineando il valore *oggettuale* di questo merito, Kant dice che la mancanza di virtù si deve propriamente definire come *non-virtù* (0). Questo *zero* potrebbe sembrare quasi un significato neutrale delle azioni degli uomini non conformi alla ragione. Come a dire: alla ragione pura pratica importa solo ottenere un significato etico nella vita del soggetto; qualora ciò non accada, sarebbe come nulla *fosse successo*.

Rifiutarsi di compiere lo sforzo etico, infatti, significa propriamente che la virtù è a un grado zero – ossia non esiste. Questa affermazione, nonostante la sua apparente indulgenza, risulta, a ben vedere, assai severa. Se l'uomo non compie una *Selbstprüfung* costante, dolorosa e ininterrotta della sua intenzione morale; se egli non si sottomette con sincerità al suo tribunale interno, egli potrà compiere qualsiasi tipo di azione (anche la più nobile), ma ciononostante la virtù non esisterà. Ossia, dal punto di vista della definizione critica, quest'uomo non si troverà *mai* nel campo dell'etica – ma le sue azioni saranno definibili soltanto come precetti tecnici.

Questa presa di posizione è, ancora una volta, un netto distanziarsi dalle altre concezioni di filosofia morale basate sul sentimento, sull'abitudine o sulla felicità. Tutte quelle ideologie che non mettono al centro il concetto puro dell'autonomia della volontà, possono produrre soltanto *morali illusorie*, nelle quali il concetto stesso di moralità non è presente. È zero.

Sofferamoci un momento su di un breve passaggio del testo citato. Verso la fine, Kant precisa che, una massima secondo *debolezza* (quella, per intenderci, di valore zero), può altresì venir considerata colpevole ad una condizione, ossia quando essa venga elevata a principio. Soltanto quando il soggetto *decide* di porre la massima della non-virtù come principio delle azioni, la prospettiva di valutazione cambia. Dal semplice livello di *mancanza* di forza morale, si giunge ad un vero e proprio –a, ad un *oggetto* negativo effettivamente presente: il vizio. Come vediamo, ciò che contraddistingue il dovere di virtù non è il suo comandamento oggettuale (fare questo piuttosto che quello), ma il *principio* che è alla base. Il valore positivo della virtù scaturisce dunque dalla forza che la massima suprema conferisce all'intenzione del soggetto, attraverso cui egli può estendere la virtù nella sua storia individuale. Vedendo le cose dal punto di vista negativo, forse la questione è più chiara. C'è *un solo* vizio secondo Kant: porsi

come principio di perseguire la non-virtù. Tutte le leggi etiche, nella loro diversa applicazione, non si possono accordare con questa regola. Esse, quando sono – per principio – messe in secondo piano, vengono scavalcate dall'inclinazione, che produce ciò che propriamente si chiama *peccato*.

Dal punto di vista della modalità dell'obbligazione, vediamo che l'etica – da questa prospettiva – presenta una forma di proibizione assoluta (in analogia con i doveri perfetti). Posto lo *Spielraum*, esso non deve essere confuso con la tolleranza verso il vizio che non è mera debolezza, ma *decisione* di perseguire la strada dell'inclinazione. Nei confronti di questa opzione, l'etica kantiana non ammette alcuna *latitudo*: c'è un prodotto negativo, il progresso morale non è semplicemente arrestato ma invertito.

Questo punto che ho sollevato sarà ripreso da Kant nella *Dottrina degli elementi etica* e nei paragrafi successivi.

Per il momento, continuiamo a seguire l'argomentazione di Kant nell'*Introduzione* dove, dopo aver definito – come abbiamo visto – in linea generale il tipo di obbligazione pertinente all'etica, compie qualche piccola specificazione ulteriore. Nello spiegare la natura del primo dovere di virtù, la *perfezione propria*, Kant si intrattiene sul concetto fondamentale di *cultura della moralità in noi*, traducibile come progresso morale individuale. Nella sua tarda filosofia, questa espressione potrebbe essere considerata l'ultima formulazione della legge morale stessa – in quanto *coltivare* la moralità nella propria intenzione di *essere razionale finito* è il significato preciso dell'etica soggettiva.

Seguendo lo schema argomentativo della precedente citazione, Kant si chiede: 'com'è possibile *realizzare* questo fine di virtù?'. La risposta ribadisce la natura *larga* dei fini-doveri e l'impossibilità di definire in maniera puntiforme l'azione di virtù. Kant scrive:

Kultur der Moralität in uns. Die größte moralische Vollkommenheit des Menschen ist: seine Pflicht zu tun und zwar *aus Pflicht* (daß das Gesetz nicht bloß die Regel sondern auch die Triebfeder der Handlungen sei). – Nun scheint dieses zwar beim ersten Anblick eine enge Verbindlichkeit zu sein und das Pflichtprinzip zu jeder Handlung nicht bloß die *Legalität*, sondern auch die *Moralität*, d.i. Gesinnung, mit der Pünktlichkeit und

Strenge eines Gesetzes zu gebieten; aber in der Tat gebietet das Gesetz auch hier nur, die *Maxime der Handlung*, nämlich den Grund der Verpflichtung nicht in den sinnlichen Antrieben (Vorteil oder Nachteil), sondern ganz und gar im Gesetz zu suchen – mithin nicht die *Handlung selbst*. – Denn es ist dem Menschen nicht möglich, so in die Tiefe seines eigenen Herzens einzuschauen, daß er jemals von der Reinigkeit seiner moralischen Absicht und der Lauterkeit seiner Gesinnung auch nur in *einer* Handlung völlig gewiß sein könnte; wenn er gleich über die Legalität derselben gar nicht zweifelhaft ist.

Cultura della moralità in noi. La più grande perfezione morale dell'uomo è: compiere il proprio dovere e, precisamente, per dovere (ossia facendo in modo che la legge non sia semplicemente la regola, ma anche il movente delle azioni). – Ora, sembra che ciò ad un primo sguardo sia di un'obbligazione perfetta e che il principio del dovere, per ogni azione, non comandi semplicemente la legalità, ma anche la moralità, cioè intenzione, e ciò attraverso la puntualità e la severità della legge. Nei fatti, però, anche in questo caso la legge comanda soltanto la massima delle azioni, ossia che la ragione della doverosità non si trovi negli impulsi sensibili (vantaggio o svantaggio), ma interamente ed esclusivamente nella legge – cioè non nell'azione in quanto tale. – Infatti per l'uomo non è possibile penetrare nelle più intime profondità del suo cuore, in modo che egli possa essere del tutto cosciente della purezza del suo intento morale e della sincerità della sua intenzione anche in una sola singola azione; pur se egli non nutra, al contempo, dubbi sulla sua legalità.

Partiamo dalla conclusione. Come abbiamo anticipato prima, i doveri imperfetti (nonostante il loro nome possa confondere parecchio) sono in realtà l'espressione completa dell'assolutezza morale secondo Kant. La ragione dell'unico dovere di virtù come dovere imperfetto sta nel fatto che, a causa della sua natura finita, l'uomo non può conoscere talmente a fondo la sua intenzione da poter *isolare* la sua volontà e *concentrarla* in un'azione; se la *legalità* dell'azione (la sua conformità esterna alle regole del diritto) è facilmente individuabile, la *moralità* delle massime è affare molto più complicato. A ciò è necessario uno sforzo perenne di *coltivazione etica* per poter pallidamente sopporre di essersi incamminati sul sentiero giusto. Solo partendo dall'impossibilità di conoscere le 'profondità del cuore' si può pretendere uno sforzo incessabile e sempre più stringente.

L'inizio della citazione è interessante perché Kant, con una sottile ironia, si muove su due livelli di significato dell'aggettivo 'perfetto'. Stabilita l'etica come quella scienza morale che comanda di compiere le azioni per dovere, e non solo legalmente, si potrebbe pensare che essa sia – come il diritto – perfetta. Infatti, sottolinea Kant, le esigenze della moralità sono davvero precise: le massime devono conformarsi alla *puntualità* e *severità* della legge. Il che vuol dire che la legge vale come metro di giudizio *assolutamente*. Questo significa proprio avere un'obbligazione perfetta.

Tuttavia Kant non accetta questa definizione. E non lo fa per motivi a mio avviso sistematici. L'apparenza di perfezione (Kant usa il verbo *scheinen*) non è infatti illusoria. È proprio così. Il testo parrebbe dire che questa analogia coi doveri perfetti, quanto al contenuto, è valida, *ma* non deve poter essere stabilita in modo sistematico. E la ragione di ciò sta in quel che dicevo prima. Il dovere perfetto, per sua definizione, comanda l'azione singola – e questo l'etica non lo può accettare. Pertanto, anche se l'esattezza della legge è stabilita assolutamente, essa rimane *imperfetta* – il che non è una limitazione, ma una precisa estensione della legge. Il diritto può *accontentarsi* dell'azione (e quindi dell'obbligazione puntiforme e singolare che si chiama perfetta), ma l'etica deve procedere oltre; l'etica è la scienza morale dei fini per le massime delle azioni.

Cerco di riassumere quanto emerso sinora. Tutti i doveri di virtù sono, al contrario del diritto, doveri *larghi* oppure *imperfetti*. L'imperfezione si delinea in base al fatto che l'etica è un processo di gerarchizzazione delle massime secondo fini di virtù e, in base a questo, l'intenzione autenticamente etica è quella che riesce a porre le *Tugendpflichten* come massime supreme. Questo processo non deve essere interpretato come una sussunzione meccanica, un'applicazione tecnica di un caso specifico sotto una regola. Per questa ragione, non esisteranno – a rigore – *azioni* di virtù, ma *massime* morali, principi generali dell'agire che il soggetto fa propri. Questi principi, ispirati dalla legge morale, hanno un contenuto sommamente 'storico', ossia rappresentano quei complessi decisionali con i quali il soggetto ha a che fare durante la sua esistenza. Una massima di virtù, secondo l'esempio kantiano, può essere quella di coltivare la propria personalità – il che implica una serie non specificata

di azioni, omissioni, eccezioni che, insieme, costituiscono la massima suprema alla coltivazione di sé.

Bisogna però ricordare che questa massima suprema non è, per la filosofia, per nulla vaga o imprecisa. Essa, al contrario, stabilisce qualcosa di ben chiaro e comprensibile: la moralità effettiva è letta dalla prospettiva dell'*esercizio* e dell'*autoesame* dei propri principi. Il procedimento critico, attraverso cui Kant arriva a formulare l'imperativo categorico, deve venir in qualche modo 'oggettivato' dal percorso etico particolare – e questa oggettivazione, possibile attraverso il significato positivo della libertà, coincide con il percorso di virtù dell'essere razionale finito; percorso che, allo stesso tempo, non può mai essere racchiuso in un solo istante, come qualcosa di definibile al pari di una qualsiasi regola teorica.

Imperfezione dunque, si è visto, vuol dire lo stesso di *regola universale* che è, in fin dei conti, la legge morale. Attraverso il suo comando assoluto, la ragione impone che l'*intera* vita del soggetto possa essere rivoluzionata dall'autonomia e, per dar senso a questa universalità morale, non si può parlare di azione permessa o proibita ma solo di *Grundsätze*, principi.

Tuttavia, questa esigenza severa della ragione pura ha qualcosa in comune con la *perfezione* del dovere, ossia la sua assoluta stringenza. Se l'*esecuzione* è storica, la *definizione* e il *compito* non sono affatto *larghi*. È possibile, ed anche doveroso, soppesare le massime attraverso il Giudizio, ma non è consentito *pensare* principi contraddittori con l'autonomia della ragione o che impediscono il progresso morale. Per questo motivo, sembra che esista in effetti un senso, direi 'critico', alla base dell'imperfezione del dovere. Questo significato è la sua *perfezione*, ossia la necessità assoluta che, da un lato, dovere *si dia* e, dall'altro, che esso *si compia*.

Secondo la mia lettura, questa dicotomia così intesa è la chiave per intendere il senso di 'doveri perfetti' all'interno della *Dottrina della virtù*. Tuttavia è bene non anticipare troppo e, pertanto, dedichiamoci brevemente ai passaggi della *Dottrina degli elementi* dedicati espressamente ai doveri *perfetti* verso sé stessi.

2. Nella breve analisi di alcuni passaggi della *Elementarlehre* mi soffermo in particolare sui doveri perfetti, o meglio, sul tentativo di una loro ricostruzione concettuale. Come già ho avuto modo di specificare, Kant non definisce chiaramente la differenza tra doveri perfetti ed imperfetti, limitandosi a sostenere diverse volte, come sappiamo, che il dovere etico è di obbligo-larga. Se non mancano gli esempi circa questa larghezza del dovere, per quanto riguarda la perfezione bisogna ragionare in negativo – ossia partendo da ciò che i doveri di virtù *non sono*. Tuttavia, la complicazione aumenta quando vediamo che un'importante sezione della *Dottrina del metodo* tratta proprio di questi doveri *perfetti* dell'uomo verso sé stesso.

Kant sostiene, nel brevissimo paragrafo introduttivo, che questi doveri sono semplicemente *negativi*, ossia non direzionano l'arbitrio ad un complesso di massime etiche (come nel caso dei due doveri di virtù), ma comandano assolutamente cosa *non fare*. Dalla descrizione di Kant, parrebbe che questo divieto sia assoluto e che, in via del tutto eccezionale, concerna addirittura le *azioni*. Suicidio e menzogna, infatti, come *vizi* esposti in questa sezione, sembrerebbero identificarsi con l'*azione* del mentire e del suicidarsi che Kant seccamente rifiuta.

Penso che la prospettiva teorica, seppur non errata, sia però da problematizzare. Nel commento alla citazione precedente, abbiamo visto bene cosa significa per Kant 'vizio'. Questo non è una semplice deroga al dovere, un errore momentaneo o una svista del giudizio. Ciò per Kant è semplicemente una debolezza, ma mai un *Laster* vero e proprio. Vizio è per Kant un *principio dell'arbitrio* contrario al dovere, non un'azione errata. Si è viziosi quando si ha come principio universale quello di assecondare le inclinazioni, e non in un caso singolo, ma nella generale condotta di vita.

Per questa ragione, quando Kant dice che la sezione sui doveri perfetti tratta di doveri negativi e che, specificando, questi hanno solo il compito di indicare i *vizi* che il soggetto morale deve evitare, mi sembra che il discorso non verta più sull'ordinaria prassi morale, ma proprio sulla *definizione* di etica. In altre parole, con la sezione sui doveri perfetti, ritengo che Kant scriva una delle pagine più *critiche* della *Dottrina della virtù*, definendo (ancora una volta) ciò che *non è* moralità.

Secondo questa interpretazione, i doveri perfetti si situano su un piano assolutamente diverso da quelli imperfetti, in modo che la stessa loro presentazione come binomio risulta problematica. Non si parla di una specificazione dello stesso concetto (quello di dovere) in perfetto e imperfetto, ma di un altro discorso sull'etica che Kant, per comodità di esposizione, chiama 'dovere perfetto'.

Secondo la mia lettura, quando Kant parla di 'doveri imperfetti' ci troviamo nel campo specifico dell'etica e della definizione della modalità del dovere. *Tutti* i doveri etici sono imperfetti perché permettono un margine all'applicazione.

Parlando, invece, di 'doveri perfetti' Kant non sta escogitando un'altra sezione dell'etica, stranamente vicina al diritto. Con questo termine, il discorso vira sui *principi*, ossia sulla definizione di etica e sul *restringimento critico* che è necessario compiere per parlare di moralità in senso autentico. Quando ci si interroga sul dovere, in altre parole, si può parlare o del *come* questo dovere obbliga (ed in questo caso la risposta è solo una: in modo imperfetto) o del *cosa* è questo dovere – ed in questa seconda situazione Kant risponde che il dovere è un'obbligazione assoluta nei confronti della legge morale, senza eccezione quanto ai principi. Nonostante la realizzazione possa essere contingente, la ragione esige aderenza al suo comando. Questa esattezza nella *gerarchia di massime* dell'arbitrio è chiamata da Kant, *perfezione*. Per questa ragione la sezione sui doveri perfetti non presenta una lista di comandi, ma solo di *vizi*. Essa è semplicemente l'indicazione di certe *massime* come contrarie al dovere, è una 'messa in guardia' critica nei confronti di alcune tendenze (che certe etiche potrebbero permettere) che, in realtà, vanno contro la morale stessa. Una virtù fondata sulla *possibilità di mentire*, ad esempio, è per Kant semplicemente illusoria – e la menzogna deve trovare spazio nella trattazione di una *Lehre* sulla virtù proprio per questa ragione.

La *Dottrina degli elementi* si apre dunque, come non è raro nelle esposizioni di Kant, quasi con una premessa critica fondamentale: prima di analizzare i doveri etici, imperfetti, ricordiamo prima *cos'è* etica e quali forme di principi sono in contrasto assoluto con essa.

Vedremo subito che qui Kant tratta in primo luogo dell'atteggiamento di pensiero morale che può condurre al vizio, e non di azioni vere e proprie. È vero, parlare di 'suicidio', 'avarizia' o 'menzogna' induce immediatamente il lettore ad un ordine di concetti pertinenti quasi a un catechismo etico. Certamente, non oso dire che Kant fosse indifferente ai suicidi *compiuti*, ma penso altresì che qui – come lui stesso sottolinea – bisogna parlare di vizi, e quindi dei *principi che muovono* le azioni del suicidio, della menzogna, ecc.¹⁹

Per comprendere più da vicino questo movimento concettuale, indugiamo ancora un poco sul paragrafo 9 della *Dottrina degli elementi*, quello ossia dedicato alla *menzogna*²⁰. Attraverso questo riferimento, a mio avviso è facilmente comprensibile il significato dei doveri perfetti verso sé stessi. Se vogliamo leggere il problema della *Lüge* dal punto di vista delle condizioni critiche, possiamo riassumerlo comprendendo che la menzogna non rappresenta soltanto l'inversione nelle massime del soggetto per cui poniamo a fondamento l'inclinazione (o crediamo di farlo). Più radicalmente, essa costituisce la negazione che il principio determinante dell'azione si possa trovare esclusivamente nella legge che rimane valida, nel soggetto, soltanto *problematicamente*, come *finzione morale*, ossia è essa stessa un'idea irrealizzabile. La menzogna mostra che l'idea del dovere, presente in un soggetto che stravolge le sue massime auto-giustificandosi in nome di questo dovere stesso, resta tuttavia separata da una sua possibile realizzazione, che si potrebbero concedere eccezioni affinché essa sia resa *wirklich*, reale. Da questo punto di vista, ammettendo una menzogna, permettiamo al contempo che il soggetto possa accettare eccezioni alla legge non, si badi, nel senso di semplice tolleranza, ma che egli

19 Interessante notare che Kant, nelle *questioni casuistiche* riferite a questi vizi, parla delle *etiche* del suicidio o delle *filosofie morali* che permettono la menzogna. Come se ciò che importasse davvero non sia che qualcuno, in un dato tempo nella storia passata o futura, si sia suicidato o si suiciderà. Questo purtroppo è inevitabile. Ciò che la *Dottrina della virtù* deve mettere in chiaro è che *nessuna etica* può giustificare questo principio – ossia che esso è un *vizio* e non un'azione errata (che, come sappiamo, rientra sempre nella prassi morale effettiva). Cf. TL, AA 06: 423-4; 431.

20 TL, AA 06: 429-431.

sia – insieme – essere determinato dalla natura ed essere morale. Questa doppiezza sarebbe unicamente possibile negando la realtà nell'esperienza di un effetto della legge morale che, se deve darsi, non può conoscere eccezioni. La menzogna, in altri termini, annichilisce l'obiettivo stesso della *Dottrina della virtù* di pensare una forma di 'applicazione' dell'imperativo categorico attraverso la finalità che, costruita sotto forma di *Lüge*, varrebbe lo stesso che dire che la ragione *non* determina alcuna massima²¹.

Kant ha però più volte stabilito che, solo perché il dovere è pensato dalla ragione, che tende all'incondizionato, è possibile un'"altalena" fra massima buona e massima cattiva od anche, spingendoci più in là, una radicale inversione *incosciente* dei moventi supremi. Secondo Kant *realizzare* un'idea è un compito chiaramente prospettato dalla ragione pura pratica ma, nel sistema, possibile soltanto attraverso *tentativi*. Sono i tentativi della scienza, del progresso dell'individuo e del genere umano; in una parola, è la *storia* della ragione pura stessa. In questa storia, perché storia della ragione e non di un precetto pratico che ordinerebbe di compiere questo o quello, è possibile, all'interno della *natura* che questa realizzazione deve pur sempre contenere, un progresso complessivo che, singolarmente, può realizzarsi anche attraverso regressi. Il male, la menzogna, è pertanto *compreso* nell'orizzonte *storico* della virtù e dei fini razionali; orizzonte che i doveri *perfetti* hanno il compito di indicare. Tuttavia, ed in ciò leggiamo una delle differenze con gli obblighi imperfetti, l'orizzonte è segnato dai *limiti* che la ragione impone a sé stessa, limiti essenzialmente *di concetto* o, se vogliamo, critici.

Per questa ragione, Kant scrive: «il danno che può risultare ad altri uomini non riguarda l'elemento caratteristico di questo vizio (infatti esso consisterebbe semplicemente nell'offesa dei doveri verso altri) e quindi qui non viene preso in considerazione; e nemmeno il danno che l'uomo causa a se stesso; infatti, in questo caso esso sarebbe un semplice errore della prudenza [*Klugheitsfehler*] offensivo ad una massima pragmatica e non morale e quindi non può esser visto come una violazione

21 Questa potrebbe essere una spiegazione del fatto che Kant, ad es. nella *R. 7840*, dichiara che la menzogna è *formalmente* ingiusta (Refl, AA 19: 532).

del dovere. – La menzogna è la distruzione e insieme l’annientamento della dignità dell’uomo»²².

Kant continua, nel primo lungo capoverso del paragrafo, a stabilire le conseguenze morali della menzogna, arrivando dunque al concetto che essa sia *fondamentalmente* contraria alla moralità; tener nascoste o fingere le proprie opinioni di fronte ad un’altra persona, «anche se essa fosse una semplice persona ideale», significa per l’uomo rendersi uguale ad una cosa *spogliata* dal suo significato ordinario di cosa ‘utile’. Infatti, l’annientamento dell’uomo attraverso la menzogna va molto più un là di un semplice ritorno alla ‘natura’, ad una negazione delle sue facoltà morali. Infatti l’essere morale *non* si trasformerebbe semplicemente in natura, ma *perderebbe* ogni *Eigenschaft* a lui propria. In ragione del fatto che l’uomo non è semplice *Tier*, ma ha la sua dignità e, potremmo dire, la sua *definizione di uomo*, in relazione alla ragione, giocare *contro* la finalità delle sue disposizioni (che sono sempre connesse alla veridicità attraverso il comando categorico) lo renderebbe una cosa senza utilità, ossia – a rigore – *meno* di una cosa della natura. È interessante comprendere come Kant non soltanto ritrovi nell’abdicazione alla ragione la causa di perdita di dignità, ma anche nel *gioco contrario alla finalità* che il mentitore mette in opera. Kant scrive che questa massima presuppone «un fine esattamente contrario alla finalità naturale della facoltà della comunicazione dei propri pensieri»²³. Non è, in questa concisa formulazione, contenuta semplicemente la critica tradizionale secondo cui la menzogna è un errore del linguaggio²⁴, ma Kant si spinge a qualificare questo contro-finale come direttamente contrapposto alla finalità *di una facoltà*. Non vi è semplicemente in gioco una questione logico-comunicativa, ma l’annientamento dello stesso principio di finalità che, sovvertito nella sua massima, non trova nessun altro appiglio. Se in altre parole, la finalità morale che professiamo fosse nella sua struttura fondamentale una finzione, penserei un altro senso di finalità come materia del mio arbitrio: una finalità essenzialmente pragmatico-tec-

22 TL, AA 06: 429.23-24.

23 TL, AA 06: 429.31-32.

24 Cf. Bacin 2013.

nica che usa i concetti di ‘vantaggio’ e di ‘natura’ a suo piacimento. Per questa ragione, la massima della menzogna, elevata a principio morale, è contraddittoria formalmente col concetto di legge così come è presentato nella *Dottrina della virtù* e per questa ragione il mentitore «è una semplice apparenza ingannatrice dell’uomo e non l’uomo stesso»²⁵.

Quanto finora sostenuto è da Kant riassunto e formalizzato nella risposta ad un’apparente antinomia che sorgerebbe dal concetto di *auto-inganno*. Così come la dicotomia *homo phaenomenon* ed *homo noumenon* è la chiave per la soluzione del problema del §3, così anche qui Kant ci riporta a questa distinzione. Quest’ultima è tuttavia letta in funzione della *veracità*, ossia dell’accordo della determinazione interna della *Persönlichkeit* con la *dichiarazione* dell’*homo phaenomenon*. Kant scrive: «l’uomo, come essere morale (*homo noumenon*) non può servirsi di se stesso, come essere fisico (*homo phaenomenon*), come semplice mezzo (macchina parlante) che sarebbe non connesso col fine interno (della comunicazione del pensiero); egli è al contrario sottomesso alla condizione dell’accordo con la dichiarazione (*declaratio*) del primo [del fine interno] ed è obbligato nei confronti di se stesso alla *veracità*»²⁶.

L’inganno consisterebbe in questo caso nel fatto che l’essere morale annienterebbe la sua moralità considerandosi come *semplice* macchina parlante, ossia non sottoponendo alla ragione moralmente legislatrice la manifestazione *esterna* della sua intenzione (che Kant qui chiama *persieri*). Come abbiamo visto poco sopra, non può darsi alcuna differenza fra un’intenzione che rimanga puramente interna (come adozione di una massima suprema a favore o contro la legge) e l’effetto di questa intenzione, che può consistere nella *declaratio* di essa. Mascherando la propria intenzione effettiva con un’altra, mero analogo della moralità e ispirata al principio della propria felicità, pur considerando l’intenzione effettiva come moralmente ispirata, rimane vera esclusivamente quella che produce l’effetto di uno ‘sdoppiamento’ delle intenzioni: la menzogna è pertanto semplicemente *una* massima e non una giustificazione di un’al-

25 TL, AA 06: 429.33-34.

26 TL, AA. 06: 430. Su questo punto cf. anche Forkl 2001.

tra che, per ragioni di pura prudenza, non potrei esternare; ragioni che – ugualmente – costituiscono lo *stesso* movente della massima ‘nascosta’ e di quella ‘dichiarata’. Kant vuole sostenere che la menzogna, nelle sue intime caratterizzazioni, è in ultima analisi un’*illusione*. L’apparente differenza fra le due massime è infatti ingannatrice poiché il principio della *Selbstliebe* è il *Grund* della massima che voglio tener nascosta e di quella, che esprime sensibilmente la menzogna, che espongo apertamente. Entrambe provengono da una sorta di egoismo morale che autorizza il soggetto ad adoperare sé stesso *esclusivamente* come ‘cosa’ fisica, senza sforzarsi di attuare la *massima del proprio arbitrio* senza nasconderla. Si badi tuttavia che Kant dichiara ‘menzogna’ non soltanto la dichiarazione falsificata pronunciata dal soggetto, ma in generale la mancanza di *Wahrhaftigkeit* che s’identifica con il processo *intero* di dissimulazione morale.

Da questa brevissima ricostruzione, emerge un indizio circa la natura dei doveri perfetti. Essi hanno la funzione di indicare un limite, o meglio, la giusta prospettiva nella quale la filosofia morale deve porsi. Non comandano una specifica gamma di azioni quanto *l’orientamento di pensiero* che è necessario assumere quando si parla di eticità. La menzogna è un vizio *assoluto*, contro cui è necessario pensare un dovere perfetto, per ovviare alla conclusione paradossale dell’annientamento della moralità. Secondo quest’ottica, è un dovere perfetto tenere a mente la ‘dignità’ dell’uomo in ogni applicazione o storicizzazione della legge morale; non sono concesse eccezioni a questo principio fondante, che non è un’azione buona quanto un *Grundsatz* fondativo dell’etica. Questa differenza fondamentale tra *azione* e *principio* è al centro di una nota di Kant che troviamo più avanti nel testo. In riferimento a quanto detto sulla menzogna, egli scrive:

Es gibt zwischen Wahrhaftigkeit und Lüge (als *contradictorie oppositis*) kein Mittleres: aber wohl zwischen Offenherzigkeit und Zurückhaltung (als *contrarie oppositis*), da an dem, welcher seine Meinung erklärt, *alles*, was er sagt, wahr ist, er aber nicht die *ganze Wahrheit* sagt. Nun ist doch ganz natürlich von dem Tugendlehrer zu fordern, daß er mir dieses Mittlere anweise. Das kann er aber nicht; denn beide Tugendpflichten haben einen Spielraum der Anwendung (*latitudinem*) und, was zu tun sei, kann nur von der Urteilskraft, nach Regeln der Klugheit (den

pragmatischen), nicht denen der Sittlichkeit (den moralischen), d.i. nicht als *enge* (*officium strictum*), sondern nur als *weite* Pflicht (*officium latum*) entschieden werden. Daher der, welcher die Grundsätze der Tugend befolgt, zwar in der Ausübung im Mehr oder Weniger, als die Klugheit vorschreibt, einen *Fehler* (*peccatum*) begehn, aber nicht darin, daß er diesen *Grundsätzen* mit Strenge anhänglich ist, ein *Laster* (*vitium*) ausüben.

Tra veracità e menzogna (come *contradictorie oppositis*) non c'è alcun medio. Al contrario, c'è tra apertura e riserbo (come *contrarie oppositis*); infatti, nel caso di uno che esponga la sua opinione, *tutto* ciò che egli dice è vero, ma non è detto che dica *la completa* verità. Ora, è assolutamente naturale pretendere dall'insegnante di virtù che egli indichi questo medio. Tuttavia, egli non può farlo; entrambi i doveri di virtù hanno infatti un margine dell'applicazione (*latitudinem*) e, ciò che vi è da fare, può soltanto essere deciso dal Giudizio attraverso regole della prudenza (pragmatiche) e non attraverso quelle dei costumi (moralì), ossia non come regole *strette* (*officium strictum*), ma solo come dovere *largo* (*officium latum*). Per questa ragione, colui che segue i principi della virtù, nell'eseguire troppo o troppo poco ciò che la prudenza prescrive, può certamente cadere in *errore* (*peccatum*), ma non può accadere – visto il fatto che egli si attiene con severità a questi *principi* – che pratici un *vizio* (*vitium*).²⁷

In questo passaggio Kant ripete ancora una volta la celeberrima definizione dell'etica come campo dei doveri *lati* o imperfetti. Tuttavia, collegando tutte le affermazioni precedenti circa la differenza tra virtù e vizio, arriva ad una conclusione importante.

Le differenti *azioni* che il soggetto morale, ispirato dai fini di virtù, mette in essere sono esclusivamente *esercizi del giudizio*. Anzi, a rigore esse sono *precetti della prudenza*. Questa specificazione è di capitale importanza. Kant sta dicendo che la concreta gerarchia di massime nella *storia* degli uomini è altamente variabile; anzi, essa è formata – se guardiamo alla semplice materia – di tanti precetti pragmatici che l'uomo impone a sé. Quindi ciò che è importante nell'etica per definire cos'è il vizio non sono le azioni prese nella loro fenomenologia, ma il *principio soggettivo*

27 TL, AA 06: 434.

che sta alla loro base. *Errare nella valutazione* di una massima è dunque una semplice *debolezza*, un errore di calcolo. *Voler porre un principio antagonista alla morale* è, invece, il vero vizio²⁸.

Se quindi applichiamo queste ultime definizioni ai doveri negativi e ai vizi a cui si riferiscono, abbiamo finalmente la giusta prospettiva per leggere i doveri perfetti.

Tutte le azioni che avvengono nell'universo morale sono contingenti e i doveri etici propri possono essere soltanto imperfetti. L'unica cosa ad esser perfetto è il *grado* dell'obbligazione, ossia il *principio* alla base di questi doveri. Questo principio – unico criterio di distinzione tra virtù e vizio – è pertanto quello che dice cosa appartiene in generale al campo della moralità, ossia il rispetto per la legge (a cui tutti i doveri perfetti fanno riferimento). La *Achtung fürs Gesetz* è allora l'autentico dovere perfetto, o meglio, l'*obbligazione perfetta* in senso pieno – poiché obbliga non ad un'azione ma ad una *Denkungsart*. Il dovere perfetto, in altri termini, è il percorso della *critica della ragione pratica* sintetizzato in un concetto. Un concetto che Kant, al termine della *Dottrina degli elementi*, posiziona come conclusione sistematica generale sull'etica, come prospettiva da cui poter guardare alla *vita storica* del soggetto. Se, infatti, la realizzazione della legge sarà sempre imperfetta, il dovere di avvicinarsi sempre di più ad un'immagine pura di virtù – il rispetto per la legge – non conosce eccezioni. Ossia: «per ciò che riguarda la perfezione come fine morale, c'è in effetti nell'idea (oggettivamente) soltanto *una* virtù (come forza etica delle massime), nel fatto [*in der Tat*] però (soggettivamente) di queste ce ne sono diverse, di caratteristiche eterogenee, tra le quali dovrebbe essere impossibile non trovare qualche mancanza di virtù [*Untugend*], se la si volesse ricercare [...]. Una somma di virtù, la cui completezza o mancanza la conoscenza di sé [*Selbsterkenntnis*]

28 Cf. TL, AA 06: 432: «Nicht das *Maß* der Ausübung sittlicher Maximen, sondern das objektive *Prinzip* derselben, muß als verschieden erkannt und vorgetragen werden, wenn ein Laster von der Tugend unterschieden werden soll».

non ci lascia però mai intravedere, può fondare nient'altro che il dovere imperfetto di essere perfetti»²⁹.

2. I DOVERI PERFETTI E IMPERFETTI NELLE *VORARBEITEN* ALLA *DOTTRINA DELLA VIRTÙ*

Dall'analisi di alcuni parti della *Tugendlehre* del 1797 è emerso che la differenza sostanziale tra i doveri perfetti e quelli imperfetti è di natura sistematica. Ogni obbligazione etica, nella realizzazione del dovere, conosce esclusivamente doveri imperfetti – come quei doveri che non comandano l'azione stessa, ma direzionano l'arbitrio a certi fini generali pensati attraverso l'imperativo categorico. In questo modo, l'etica non stabilisce a priori cosa sia necessario *fare*, ma piuttosto quali fini sia doveroso avere per rappresentarsi un percorso virtuoso autentico. La scelta concreta, ed il conseguente bilanciamento, delle massime è cosa pertinente al Giudizio e, secondo Kant, non di stretta pertinenza della morale. Sono imperativi tecnici che, ispirati dalla massima suprema, cercano di applicarla nelle contingenze della vita.

29 TL, AA 06: 447. Questo passaggio citato fa parte della *sezione seconda del libro secondo* della *Dottrina degli elementi*. Il libro si intitola: «i doveri imperfetti dell'uomo verso sé stesso (in vista del suo scopo)» (TL, AA 06: 444). Le due sezioni si intitolano, rispettivamente: «il dovere verso sé stesso nello sviluppo e accrescimento della sua *perfezione naturale*, ossia dal punto di vista pragmatico» (*Ibidem*) e il dovere verso sé stessi nell'aumento della sua perfezione *morale*, ossia semplicemente dal punto di vista dei costumi» (TL, AA 06: 446). Come si vede, queste due sezioni sembrano quasi ricalcare quelle del *libro primo* sui doveri perfetti riguardanti, da un lato, «il dovere dell'uomo verso sé stesso come essere animale» (TL, AA 06: 421) e, dall'altro «il dovere dell'uomo verso sé stesso come essere morale» (TL, AA 06: 429). L'elemento che cambia nel *libro secondo*, quindi, non è il *concetto di dovere*, ma la sua *esecuzione*. Kant infatti specifica chiaramente che i doveri imperfetti sono tali poiché riguardano «sviluppo [...], accrescimento [...], aumento», ossia il dovere nella *storia*. La struttura della *Dottrina della virtù* conferma allora l'interpretazione che vede la differenza fra questi doveri non dal punto di vista *oggettivo* (esiste solo un tipo di dovere, quello proveniente dalla ragione pura e riguardante i due fini di virtù), ma solo dal punto di vista *sogettivo* – poiché il destinatario del dovere è l'uomo il cui agire, in quanto contingente, può essere compreso solo nella forma di un dovere imperfetto.

Per questa ragione, l'etica è la scienza delle massime e non delle azioni, e prevede un certo *margin*e per quello che concerne gli atti concreti da compiere. Questo particolare *status* del dovere in etica è chiamato da Kant 'dovere imperfetto'.

Tuttavia, come il testo avverte, non bisogna confondere questa *latitudo* con la 'tolleranza' a commettere eccezioni al dovere. Bilanciare e sopprimere non è infatti uguale ad omettere a proprio piacimento. Ciò vuol dire che l'etica, in ragione del suo essere fondata sulla facoltà soprasensibile e assoluta della ragione, è una scienza *necessaria* ed *universale* – su cui si basa altresì la sua rappresentazione di legge. Il *principio* che fonda l'azione, ciò che prima ho chiamato massima suprema, è per Kant il cardine del discorso. Questo principio deve essere assoluto e universalmente valido. Per non compromettere la credibilità stessa dell'etica, ogni discorso sui fini che sono al contempo dovere non può essere slegato dal concetto di *rispetto per la legge*, ossia dalla sua qualificazione a presentare un'obbligazione universale. Questa necessità stringente, e l'obbligo conseguente di considerare la virtù come *focus* costante del nostro agire, è per Kant un 'dovere perfetto', ossia un obbligo che non conosce eccezioni e che non può essere limitato. Trasvalutando il significato giuridico del termine (per cui il dovere si chiama stretto o perfetto quando comanda direttamente l'azione), Kant applica la *perfezione* al grado di obbligatorietà dell'etica. Seppur l'esercizio della moralità sia in ogni momento imperfetto, esso è però fondato sulla necessità perfetta della virtù.

Come si è visto, è stato necessario ricostruire qualche argomentazione – facendo ricorso a vari passaggi dell'opera. Kant infatti non tematizza quasi mai questa differenza con la chiarezza necessaria. Tuttavia, ancora uno strumento è nelle mani dell'interprete; uno strumento col quale, testo a stampa alla mano, è possibile chiarificare le tesi appena esposte. Sto parlando delle *Vorarbeiten*, dei *lavori manoscritti*, che potrebbero riferirsi all'opera del '97. In questi appunti, Kant non di rado ripropone tesi che poi pubblicherà con formulazioni differenti, che a volte possono anche aiutare la lettura del testo principale.

Dico 'testo principale' non a caso. Come mi è capitato di sostenere all'inizio di questo contributo, le *Vorarbeiten* hanno senso soltanto in re-

lazione ad una fonte superiore e primaria che è il lavoro pubblicato. Ogni tentativo di cercare materiale innovativo, esoterico o segreto, sarebbe destinato al fallimento. Per poter dare credibilità ad un materiale che si compone esclusivamente di *Fogli sparsi (Löse Blätter)*, bisogna leggerli alla luce di ciò che Kant ha poi dato effettivamente alla luce, senza sperare di indagare troppo in argomenti paralleli o presunti tali.

Citerò i testi usando però la categorizzazione in lettere voluta da Schubert, primo sistematizzatore dell'opera manoscritta di Kant, che viene ripresa nella sua interezza da Rudolf Reicke nella sua pubblicazione ottocentesca nella *Altpreußische Monatsschrift*. Tuttavia, per la comodità del lettore, indicherò in nota il luogo del volume XXIII della *Akademie Ausgabe (Vorarbeiten und Nachträge)*, di modo da non rendere la consultazione troppo laboriosa.

Prendiamo dunque in esame innanzitutto il *Foglio E5*, dove leggiamo:

Die erste Nöthigung enthält das Princip: handle so als ob deine Maxime einer allgemeinen Gesetzgebung zum Grunde gelegt werden sollte. Die zweyte Nöthigung sagt: Mache es dir zur Maxime so zu handeln als ob du durch dieselbe allgemein gesetzgebend wärest doch unter der Bedingung, daß du in dieser Gesetzgebung mit dir selbst zusammenstimmend seyn kannst. [...] Die Lehre der ersteren Pflichten ist die Rechtslehre die der zweyten die Tugendlehre; Jene pflichtmäßiger (guter) Handlungen die zweyte guter Maximen (Gesinnungen) d. i. subjectiver Grundsätze gesetzmäßig zu handeln. Bey der erstern Art von Pflicht sieht man nicht darauf ob das princip der Gesetzgebung selbst die Triebfeder im Subject abgebe oder nicht wenn nur die Handlung ihm gemäs geschieht. Bey der zweyten aber wird hierauf als Bedingung der Pflichtbefolgung gesehen. – In jenem ist es die Legalität in diesem die Moralität der Handlung welche in dem Pflichtgesetze gefordert wird. (Pflichtbeobachtung als *factum* oder diese aus der Achtung vor der Pflicht als *principium*.)

La prima necessitazione contiene il principio: agisci come se la tua massima dovesse venir fondata su una legislazione universale. La seconda necessitazione dice: assumi a massima [del tuo agire] quella di agire [in questo modo] come se mediante questa [massima] tu fossi universalmente legislatore, tuttavia a condizione che in questa legislazione tu possa essere coerente con te stesso. [...] La dottrina dei primi doveri è la dottrina del diritto e quella dei secondi è la dottrina della virtù; la pri-

ma [concerne], azioni conformi al dovere (buone), la seconda massime (intenzioni) buone, ossia principi soggettivi di agire secondo legge. Nel primo caso di doveri, non si va a vedere se il principio della legislazione produca esso stesso il movente nel soggetto oppure no, [ma] solo se l'azione avviene conformemente ad esso. Nella seconda classe di doveri, invece, lo si va a vedere come condizione dell'ottemperanza del dovere. – Nella prima classe è la legalità [mentre] nella seconda la moralità delle azioni che viene richiesta nelle leggi di dovere (osservanza del dovere come *factum* oppure osservanza [derivante] dal rispetto della legge come *principium*)³⁰.

In questo passaggio, vediamo che Kant si muove su una differenza più generale interna al concetto di obbligazione: quella tra costrizione etica e giuridica e, nello specifico, quella che determina cosa vuol dire porsi come massima il rispetto per la legge. Qui è in gioco il concetto importante di 'massima delle azioni' che, in questo passo manoscritto, assume una funzione teorica importante. Cerchiamo di seguire passo per passo l'argomento.

La prima 'necessitazione' contiene il principio inerente alla *Dottrina del diritto*. Come si può notare, qui *principio* è inteso nei termini di 'principio della scienza', ossia principio definitorio della natura di una disciplina. Questo principio dice in sostanza di *agire* secondo una massima che può esistere secondo una legge universale. Questa è la formulazione più generale del principio del diritto secondo cui è possibile la coesistenza del *mio* e del *tuo* secondo una legge universale. La massima, secondo cui questo principio dice di agire, è quella che permette la libertà esterna; in questo caso, anzi, la necessitazione enuncia il concetto assolutamente generale del diritto come scienza razionale: che esistano *azioni* secondo una massima che è pensabile possa derivare da una legge universale.

Insisto sul termine 'azione' perché, nel leggere la *seconda necessitazione*, comprendiamo subito che la prospettiva cambia. Infatti Kant scrive

30 VATL, AA 23: 379. Reicke così commenta questo foglio: «Ein Doppelblatt in kl. 8°, mit Rand, von 32, 31, 36 und 37 Zeilen aus den 90er Jahren über die Pflichten und ihre Eintheilung; vielleicht Vorarbeit zur Metaphysik der Sitten (Königsberg 1797) oder wie Bl. 3 Material für seine moralphilosophischen Vorlesungen» (cf. Reicke, 1891-92: 380).

che essa procede dal principio di *farsi la massima* quella che ogni soggetto – in un mondo ove egli stesso fosse il reggitore – si farebbe come propria senza cadere in contraddizione con sé stesso. In parole un po' complesse è presentata qui la libertà di obbedire soltanto alle leggi che noi stessi ci siamo dati – il principio dell'autonomia. Interessante però il dettaglio che, in questo caso, il principio non comanda di agire secondo una massima, ma di formare la massima stessa. Se nel diritto la 'tua massima' può essere anche schiettamente eteronoma (ad esempio la volontà di un altro), l'importante è infatti che questa massima sia coerente con la legge universale della coesistenza degli arbitri, nella *Tugendlehre* quel che importa è proprio la *costruzione* della massima e non delle azioni. Quel che questo passaggio sta dicendo è insomma che, nell'etica, è necessario *pensare autonomamente un principio* da elevare a massima suprema. Il riferimento ad un ipotetico mondo retto dal mio arbitrio è infatti di notevole importanza: questo principio-massima suprema deve essere quello reggitore di una *natura* nella quale la mia ragione pratica è, al contempo, *legislatrice e suddita* (come arbitrio). In questo modo Kant ha ripetuto il concetto della *forma di legge* esposto nella KpV: la massima delle azioni è quel principio reggitore di una 'natura morale' nella quale io sono pensato al contempo come sovrano e suddito³¹. La 'coerenza con sé stessi' è, secondo Kant, requisito *logico* affinché si possa dunque parlare di *legge*: una legislazione assoluta (che includa tutti, me compreso) che però faccia eccezioni per la mia volontà (che mi permetta di prendere a prestito altri principi d'azione chissà dove) non è affatto una legge e non costituisce in nessun modo quel mondo etico delle massime che, per Kant, è prima prerogativa dell'etica.

Per queste ragioni, Kant poco più avanti scrive che l'etica si occupa non di buone azioni, ma di agire conformemente a *buone massime soggettive*. Quindi, se il diritto è la scienza delle *Handlungen*, l'etica è quella della *Gesinnung*, ossia della *massima soggettiva*. Questa identificazione è molto interessante poiché chiarifica il significato dell'intenzione morale nell'esecuzione etica. La buona *Gesinnung* secondo questo passaggio

31 Cf. qui la definizione di autonomia come appare nel §8 dell'opera del 1788: KpV, AA 05: 33.

altro non è che un principio soggettivo ispirato alla legge – la *massima delle azioni*.

Da questi sviluppi tematici notiamo che l'insistenza di Kant, nei confronti della definizione di etica, si concentra sul concetto di *principio*. L'etica non è semplicemente una disciplina che insegni qualche precetto determinato; essa è la legge morale nel suo momento principale di *interiorizzazione*, di elevazione a massima di un principio. Coerentemente a questo, Kant conclude questo passaggio scrivendo che l'etica non si pone dinanzi all'osservanza del dovere come *fatto* (come invece fa il diritto), poiché ciò potrebbe essere sommamente esterno (una singola azione buona), ma essa è pensata a partire dal rispetto soggettivo per la legge. In una parola, essa è fatta *principio*.

Mi si potrebbe chiedere come mai io abbia voluto cominciare la disamina delle *Vorarbeiten* da un passaggio in cui la differenza perfetto-imperfetto non compare. È bene infatti partire dalla definizione generale di etica, che fino a questo punto si è mostrata come parte a pieno titolo del sistema della ragione pura, per comprendere una differenza fra doveri esistente, tuttavia, *sempre nel campo etico*. Voglio dire che i doveri perfetti e imperfetti sono sempre e comunque doveri etici, quindi ci si muove costantemente nel campo dei principi soggettivi dell'agire, delle massime delle azioni. Si sgombri quindi già da adesso il campo da due possibili fraintendimenti: che qualche dovere etico sia interpretabile come semplice precetto oppure, in secondo luogo, che sia di obbligazione puntiforme, in uguaglianza al diritto e alla sua necessitazione per le *azioni*. Sia i doveri perfetti che quelli imperfetti, in quanto etici, saranno doveri riguardanti *le massime* del soggetto, ossia i *principi supremi* che egli si fa.

Con questa avvertenza teorica, passiamo quindi ad esaminare alcuni testi (ho compiuto solo una selezione, essendo i manoscritti del *Nachlass* estremamente ricchi) richiamanti espressamente la tematica che ci interessa. Leggiamo nella seconda pagina del *Foglio E9*:

Pflichten sind entweder strikt=oder *late*=determinierend; jene stehen unter dem Gesetz der Handlungen unmittelbar diese unter dem Gesetz der Maximen der Handlungen (da diese also einen Spielraum für die

Willkühr lassen). Jene sind Vollkommene (Rechts=pflichten) diese Unvollkommenen d. i. Tugendpflichten. *Ius et Ethica (propius sic dicta)*.

Da aber es Gesetz ist sich jede Pflicht zur Maxime der Handlung zu machen so befaßt die Ethik sowohl die Rechts= als Tugendpflichten was die Maximen (die Gesinnung) betrifft d. i. das Formale des Willens aber was die Gesetze in Ansehung des Materialen der Handlungen betrifft ist sie nur der Theil der Moral der die Unvollkommenen Pflichten enthält.

I doveri sono determinanti strettamente= o *late*; i primi sottostanno immediatamente alla legge delle azioni, i secondi [sottostanno] alla legge delle massime delle azioni (dal momento che questi permettono dunque un margine per l'arbitrio). I primi sono perfetti (doveri=di diritto), i secondi sono imperfetti ossia doveri di virtù. *Ius et Ethica (propius sic dicta)*.

Ma poiché assumere ogni dovere a massima delle proprie azioni è legge, allora l'etica, per quanto riguarda le massime (l'intenzione) ossia il formale della volontà, comprende sia i doveri di diritto che i doveri di virtù; per quanto riguarda invece le leggi circa il materiale delle azioni, essa è soltanto quella parte della morale che contiene i doveri imperfetti³².

Questo testo ricapitola le riflessioni di Kant in generale sul concetto di dovere per poi sussumerle sotto il concetto di etica.

Kant fa notare che *tutti* i doveri (etici e giuridici) possono essere considerati da due prospettive: determinanti in modo stretto o in modo lato. I primi sono quelli che si riferiscono alle leggi che regolano le *azioni* mentre i secondi alle *massime delle azioni*. Secondo questa logica, i doveri stretti sono perfetti, e quindi doveri di diritto, mentre i secondi sono imperfetti, ossia doveri di virtù. Secondo questa dicotomia, sembrerebbe esclusa ogni possibilità che l'etica abbia doveri perfetti; la perfezione, infatti, pare essere addirittura un criterio di distinzione tra etica e diritto.

Tuttavia, Kant non tarda a complicare la questione. Nel prosieguo del testo, spiega che l'etica può contenere anche doveri di diritto. Dietro questa tesi singolare, si cela una spiegazione abbastanza semplice: come abbiamo visto sinora, l'etica è disciplina delle *massime* e non di azioni specifiche. Ora, *tutto* – nella vita pratica del soggetto – avviene attraverso massime,

32 VATL, AA 23: 384. Uguale il commento di Reicke come per l'E5.

anche il suo agire *esterno* o giuridico. In altre parole, è possibile che l'etica supervisioni massime che presiedono ad azioni esterne; è possibile ossia svolgere i doveri di diritto con un'intenzione morale. Se la massima alla base di *ogni* azione è ispirata al rispetto della legge, è sussumibile ai principi etici – in quanto l'etica si occupa proprio del principio soggettivo alla base delle azioni. Quindi, tornando al testo di Kant, per quel che concerne la *forma* dell'obbligazione, anche i doveri di diritto possono essere parte dell'etica. 'Forma' qui equivale al principio soggettivo rappresentato dalla massima: analizzare se una certa massima delle azioni è coerente con le esigenze della moralità è di competenza dell'etica, qualsiasi sia il tipo di azione che si realizzi. Eseguire 'virtuosamente' i doveri di diritto è dunque possibile e concerne la legislazione interna.

Tuttavia, dal punto di vista della *materia*, ossia il 'come' avviene l'obbligazione *nel suo effetto*, l'etica fa parte della moralità in generale che conosce, però, solo doveri *imperfetti*. Secondo la differenziazione compiuta in precedenza, l'etica si occupa esclusivamente delle massime interne del soggetto e questo significa *imperfezione*.

Vediamo dunque che la prospettiva è duplice: da un lato, l'etica conosce la necessità assoluta (la *forma*) che la legge sia l'unico movente soggettivo per le azioni. Da questo punto di vista, tutti i doveri sono di competenza dell'etica, poiché non si tratta del *cosa* si fa, ma del principio che è posto alla base dell'agire. L'esigenza di far collimare i principi soggettivi contingenti con quello oggettivo posto dalla ragione è la ragion per cui si può parlare di *appartenenza* dei doveri perfetti all'etica.

Da un'altra prospettiva, però, l'etica contiene solo doveri imperfetti – e si differenzia radicalmente dal diritto. Qui non si parla più di esigenza razionale *in generale* (che, ossia, il bene sia praticato universalmente attraverso i principi), ma di come si svolge questa obbligazione nei confronti delle massime. Essa si svolge in maniera imperfetta, senza identificare una certa azione, secondo la metodologia che abbiamo esaminato già parecchie volte.

Questa doppia, e a mio avviso non parallela, dicotomia è visibile anche in una tabella presente nella seconda pagina del Foglio E22, dove

leggiamo una sistematizzazione:

Tugendgesinnung in Ansehung aller Pflicht (innerlich) Intenzione di virtù circa tutti i doveri (interna)	Tugendpflicht (äußerlich) Dovere di virtù (esterno)
<i>Obligatio stricte ethica</i>	<i>Obligatio ethica lata</i>
Zweck der Menschheit in unserer eigenen Person Fine dell'umanità nella nostra persona	Zweck der Menschen Fine degli uomini
Eigene Vollkommenheit Perfezione propria	Fremde Glückseligkeit Felicità altrui
Tugendgesinnung Intenzione di virtù	

[...]

Eigene Vollkommenheit als Zweck ist entweder *stricte* oder *late* Tugendpflicht gegen sich selbst Alle Tugendpflicht hat nur eine innere Verbindlichkeit zum Grunde obgleich das Subject dem ich verbunden bin außer mir ist weil es ein Zweck ist zu dem ich verbunden bin ihn zu haben.

Die Pflicht kann eine äußere seyn.

Ethic ist das System der Zwecke die zugleich Pflichten sind. – Alle Gesetzgebung ist also innere. - Also System der Pflichten aus innerer Gesetzgebung. - Der ethische Imperativ ist: handle so daß Du wollen kannst die Maxime Deiner Handlung solle ein allgemeines Gesetz werden.

Perfezione propria come fine è un dovere di virtù verso sé stessi o *stretto* o *lato*. Tutti i doveri di virtù hanno soltanto una obbligazione interna alla

base, nonostante il soggetto – a cui io sono obbligato – è al di fuori di me, perché qui si tratta di un fine verso cui io sono obbligato ad averlo.

Il dovere può essere di tipo esterno.

L'etica è il sistema dei fini che sono al contempo doveri. – Ogni tipo di legislazione è dunque *interna*. – Dunque il sistema dei doveri provenienti da legislazione interna. – L'imperativo etico è: agisci in modo che tu possa volere che la massima della tua azione debba diventare una legge universale³³.

La prima cosa che v'è da notare in questo passaggio è un dato di fatto. Senza particolari spiegazioni, Kant stabilisce chiaramente che esistono *obbligazioni etiche* perfette e imperfette³⁴. Siamo dunque giunti ad un primo punto teorico: ci *sono* doveri etici perfetti. Ora si tratta di capire cosa essi siano. La tabella ci dà qualche spunto. Innanzitutto notiamo la specificazione: doveri *etici* stretti o larghi. È fondamentale notare che entrambe queste classi di doveri sono doveri etici, ossia doveri interni. Possiamo comprendere quest'assunto riferendoci a quanto detto prima; ci troviamo ossia nel campo dei principi dell'azione – delle massime soggettive. Nella legislazione relativa alle massime, è possibile questa differenza. Pertanto, al primo punto teorico che ho esposto poco sopra, se ne deve aggiungere un secondo: l'obbligazione perfetta può *non essere* giuridica.

Passando alla spiegazione di questi doveri etici, vediamo cosa Kant dice in merito.

Doveri etici perfetti. Kant qualifica questi doveri come 'innerlich', interni. Ed aggiunge che concernono la *Tugendgesinnung*, l'intenzione virtuosa – o meglio – la *massima soggettiva* secondo virtù. Si comprende già il contesto teorico di questi doveri: non è una classe di massime, ma ciò che definisce la *Gesinnung* del soggetto, la definizione sistematica del concetto di bene soggettivo. Questi doveri rappresentano, si può dire, la condizione di possibilità attraverso cui possiamo parlare di *intenzione etica*. È come se fosse una definizione trascendentale del dominio dell'etica.

33 VATL, AA 23: 388. Secondo Reicke, foglio degli anni 90 dal contenuto misto.

34 Kant scrive '*lata*' e '*stricte*' che, per il passaggio precedente, possiamo ragionevolmente interpretare come sinonimi di imperfetto e perfetto.

A questa spiegazione, Kant aggiunge due elementi che – a primo avviso – sembrano molto più ‘concreti’ rispetto al concetto generale di *Tugendgesinnung*: *fine dell’umanità nella propria persona e perfezione propria*. Questi due ‘doveri etici’ (riconosciamo il primo dei due fini di virtù), devono essere intesi a partire della *Tugendgesinnung* esposta sopra. Lo *Zweck der Menschheit in unserer eigenen Person* è un’altra formulazione della *eigene Vollkommenheit* – è la necessità assoluta che il *soggetto* monitori le sue massime supreme, per giungere alla sua autentica perfezione morale che è il rispetto per la legge. Non sono, ancora una volta, doveri specifici ma possiamo chiamarli l’universale *destinazione dell’uomo*. Il soggetto finito, sotto il comando etico, è colui che è chiamato a rendersi *perfetto*, a sottomettere le sue inclinazioni soggettive alla ragione pura pratica. Questa è la prospettiva generale dell’etica: scienza della ragione pratica *effettiva*, che presenta una legge per la *mia propria* volontà.

Il dovere etico perfetto rappresenta quindi questa suprema e incondizionata esigenza preliminare: non si può parlare di moralità senza una *Selbstprüfung* delle massime; senza che la ragione abbia il sopravvento sulle inclinazioni. Questa priorità per concetto diventa dunque anche effettiva e viene chiamata *perfezione propria*. Nel comando ‘tu devi essere migliore’ si sintetizza il dovere etico perfetto della propria perfezione, secondo la cui natura è possibile parlare in conclusione di *Tugendgesinnung*.

Bisogna però prestare attenzione. La definizione sistematica di una necessità morale non è uguale alla realizzazione della moralità. Per questa ragione, Kant parla – nel piccolo testo sotto alla tabella – di dovere etico stretto o largo in riferimento alla perfezione propria. Ciò vuol dire qualcosa che abbiamo già analizzato: la realizzazione empirica del dovere è soltanto imperfetta, mentre la necessità che il dovere si compia è perfetta.

Doveri etici imperfetti. Nella seconda colonna della tabella, Kant espone la natura generale dei doveri etici larghi. Se nella prima colonna il riferimento era la perfezione propria, nella seconda c’è il secondo fine di virtù – la *felicità altrui*. Si badi ad evitare un pericoloso fraintendimento. Kant non sta dicendo che la perfezione propria è dovere etico perfetto mentre la felicità altrui è imperfetto. Come si è visto, Kant poco dopo scrive che tutti i doveri etici possono essere considerati sia in modo perfetto che imperfe-

to. Il senso della tabella è comprendere la natura di questi doveri, non è una tassonomia completa.

Come funzionano dunque i doveri ispirati alla felicità altrui? Attraverso una diversa gamma di azioni che si limitano le une con le altre, in maniera contingente, tendenti ad un fine morale. Tendere alla felicità altrui è dunque un percorso complesso quanto alla sua *realizzazione*: è necessario promuoverla, ma *come farlo* è lasciato al giudizio soggettivo. Ecco dunque la natura dei doveri imperfetti: il loro essere *ampi* nell'esecuzione della legge, tenendo sempre a mente la necessità perfetta originaria. Se nella prima colonna Kant aveva scritto *Tugendgesinnung* come esplicazione della modalità dei doveri perfetti, ora scrive *Tugendpflicht esterna*. Ciò vuol dire che i doveri imperfetti non definiscono l'*intenzione virtuosa* (che ha una sola ed unica definizione) ma è un dovere di virtù coniugato nella sua forma esterna, ossia nelle varie possibilità della sua realizzazione.

Detto questo, Kant però ribadisce la comune natura dei due doveri: sono entrambi doveri etici, doveri interni e riferiti alle massime delle azioni. «*Die Pflicht kann eine äußere sein*», il dovere etico *può* essere esterno, può essere realizzato come oggetto dei sensi, ma è sempre un concetto pertinente alla legislazione interna. Secondo quello che possiamo leggere nel testo a stampa, esiste un solo dovere – ma quanto al *grado dell'obbligazione*, si può fare questa differenza tra perfezione (obbligazione razionale assoluta) e imperfezione (esecuzione del comando)³⁵.

Penso sia importante insistere su quest'ultima differenza, che sembrerebbe rappresentare il senso autentico della dicotomia. Per questa ragione, prima di chiudere le mie riflessioni, vorrei esaminare un altro testo significativo delle *Vorarbeiten*.

Nel *Foglio F 6*, troviamo una definizione complessiva dei doveri imperfetti; definizione che, come nel testo pubblicato, ruota intorno all'oppo-

35 Cf. TL, AA 06: 446-447.

sizione coi doveri perfetti. Il testo di Kant è quasi un abbozzo, ma ha il vantaggio di presentare le cose in maniera abbastanza precisa:

Alle Verbindlichkeit setzt nämlich ein Gesetz voraus. Geht dieses Gesetz bestimmt und unmittelbar auf die Handlung so daß die Art wie? und der Grad wie viel? in ihr ausgeübt werden soll im Gesetz bestimmt ist so ist die Verbindlichkeit vollkommen (*obligatio perfecta*) und das Gesetz ist *stricte obligans* es bleibt uns keine Wahl übrig weder für ausnahmen wenn das Gesetz in seiner allgemeinheit gültig ist noch für das Maas der Befolgung desselben. Gebietet aber das Gesetz nur nicht unmittelbar die Handlung sondern nur die Maxime der Handlung läßt es dem Urtheil des Subjects frey die Art wie und das Maas in welchem Grad das Gebotene ausgeübt werden solle nur daß so viel als uns unter den gegebenen Bedingungen möglich ist davon zu thun nothwendig sey so ist die Verbindlichkeit unvollkommen und das Gesetz nicht von enger sondern nur weiter Verbindlichkeit *late obligans*. -Man sieht hieraus daß in dem letzteren Falle nicht blos die Form der Gesetzmäßigkeit sondern auch eine Materie der Willkühr d. i. ein Zweck durchs Gesetz zur Pflicht gemacht werde welcher als physischer Effekt weil er immer empirische Bedingungen an sich hat eine Überlegung in Ansehung technisch=practischer Imperative und eine Wahl zuläßt wo ich etwas Verdienstlich=gutes thun kann anstatt daß die strenge Verpflichtung (*obligatio perfecta* welche nicht als eine solche zu einem äußern Zwang möglich ist betrachtet werden muß) alles was auf die Art Pflicht zur bloßen Schuldigkeit macht.

Ogni tipo di obbligazione presuppone nei fatti una legge. Se questa legge comanda precisamente e immediatamente l'azione, in modo che sia determinato il modo e il grado dell'esecuzione, allora l'obbligazione è perfetta (*obligatio perfecta*) e la legge è *stricte obligans* e non ci rimane alcuna scelta né per eccezioni, se la legge è valida universalmente, né per la misura della sua osservanza. Ora, se la legge non comanda però immediatamente l'azione, ma esclusivamente la *massima* dell'azione, allora rimane libero – per il giudizio del soggetto – in che modo e misura e in che grado è necessario attuare ciò che viene comandato, in modo che sia per noi necessario fare tutto ciò che ci è possibile, sotto certe date condizioni, in vista di quella legge [*davon*]. In questo caso l'obbligazione è imperfetta e la legge non è di obbligazione stretta ma larga – *late obligans*. - Ora si vede che in questo ultimo caso non viene elevata a dovere, attraverso la legge, semplicemente la forma della legislazione ma anche una materia dell'arbitrio, cioè un *fine* – che, come effetto fisico

(poiché esso ha sempre dentro di sé delle condizioni empiriche) permette una riflessione verso la realizzazione di imperativi tecnico-pratici ed anche una scelta. In questo modo io posso compiere qualcosa di meritorio (ossia buono) e si differenzia dall'obbligazione perfetta (*obligatio perfecta*, che non deve essere considerata come quella possibile attraverso una coazione esterna³⁶) che rende tutto ciò che ha la forma di dovere un'obbligazione in quanto tale³⁷.

In questo lungo passaggio Kant riassume, nella prima parte, la particolarità dei doveri di virtù in maniera assai analoga di come poi scriverà nel testo a stampa. Volendo spiegare meglio la natura degli obblighi di virtù, Kant introduce – in primo luogo – l'equiparazione delle azioni esterne con gli imperativi tecnici, cosa che abbiamo già visto prima. In sostanza, secondo Kant, una volta che il soggetto ha stabilito la massima principale verso cui orientare le proprie azioni, egli può affidarsi a precetti della prudenza per le scelte più concrete e dettagliate. L'importanza della decisione etica, in senso proprio, ha luogo *a monte*, con la massima suprema.

Comportando questa possibilità di scegliere diverse strade per realizzare un fine, il dovere di virtù è così definito come *largo*, poiché gli imperativi tecnici provenienti dal fine supremo non sono decisi a priori, ma appartengono alle scelte contingenti del soggetto.

Per questa ragione, l'etica è la scienza dei *fini* dell'arbitrio e non delle azioni. Ora, esattamente in questo punto, Kant aggiunge un'informazione fondamentale. Ossia che questi obblighi di virtù si differenziano fortemen-

36 Per la traduzione di questo complicato periodo ringrazio il prof. Dieter Schöneck e il prof. Filippo Gonnelli per le loro preziose indicazioni.

37 VATL, AA 23: 394. Circa il foglio F6 scrive Reicke: «ein Blatt hoch 8° von 47 und 50 Zeilen aus der Mitte der 90er Jahre, wofür die Notiz in einer Ecke der 2ten Seite: 'Keber hat phys. Geographie von 1793 bezahlt' spricht. Politischen Inhalts sind allein die 6 letzten kurzen Zeilen auf derselben Seite unten. Alles Übrige ist Vorarbeit zur Tugendlehre» (cf. Reicke, 1894). Come si vede, la datazione è confermata da una notizia 'tecnica' circa un pagamento, ma si deve tuttavia notare che, come Reicke sottolinea, questo foglio è *della metà degli anni '90*, il che vuol dire non immediatamente a ridosso del lavoro del '97. Evidentemente Kant rifletteva già da molto tempo su questa differenza tra doveri perfetti e imperfetti; il che, dal punto di vista genetico, è di estrema rilevanza.

te dai doveri *perfetti* – ma non i doveri perfetti del diritto (così come finora sembravano potessero esser presentati), ma Kant parla di doveri *perfetti* possibili *senza* legislazione *esterna*. Ossia morali.

Riassumendo, i doveri etici sono *doveri morali imperfetti* e la loro costituzione è diversa dai doveri *morali perfetti*. Secondo questa pagina, effettivamente sono possibili *doveri perfetti* di pertinenza della filosofia morale. Questi obblighi perfetti (intesi in senso morale e non giuridico) sono quelli che costruiscono, tramite il concetto di *dovere*, un'obbligazione. Detto altrimenti, sono quelli che stabiliscono che – se qualcosa è *Pflicht* – allora è connesso anche, soggettivamente, l'obbligo. In altri termini, sembra che qui si parli proprio della *definizione* del concetto di dovere. Visto che la vita del singolo è così contingente, ed ogni sua azione è immersa in una catena storica di un progresso inarrestabile, l'unica cosa che è *assolutamente* puntiforme e certo in ogni tempo è proprio il *dovere*, oggettivamente e soggettivamente obbligante. Definito il *contenuto formale* della legge morale, esso è stabilito con *assoluta perfezione* – in analogia puramente modale con quei doveri (di diritto) che comandano *qui ed ora* una determinata azione, senza eccezioni.

Quel che Kant sembra dunque voler dire è che i doveri imperfetti non devono essere confusi con il concetto di dovere in generale, che è potremmo dire a-storico in quanto critico e fondativo. I doveri etici, al contrario, sono sommatamente *sistematici*, hanno a che fare con l'uomo concreto e non semplicemente con la critica della ragione. Per questa ragione, essi non sono singolari, ma piuttosto costituiscono una complessità. Oltre alla massima suprema (l'unica che ha valore morale), nella prassi etica ci sono infinite possibilità di combinare imperativi tecnici, e persino inclinazioni, che non è possibile che ogni dettaglio dell'azione (che è il risultato di una pluralità di elementi) venga comandato a priori. Che la *Gesinnung* sia buona: questa è una vera esigenza perfetta; *come* essa sia buona è domandato all'etica imperfetta.

Tuttavia, è possibile che vi siano delle *azioni esterne* che – in modo direi emblematico – contrastano direttamente con i doveri perfetti, ossia sono la negazione diretta della moralità intera. In realtà, a ben vedere, queste

azioni sottendono in verità dei principi assolutamente non morali, di cui le azioni sono soltanto il compimento empirico. In ogni caso, però, è possibile pensare una situazione del genere: quando un'azione determinata (o una classe di azioni) sia in assoluta opposizione con la *definizione* del dovere³⁸.

Questo è il caso, nella *Tugendlehre*, del suicidio e di tutti gli altri vizi contro l'umanità. Ho avuto già modo di dire che, a mio avviso, anche

38 A questo proposito, fondamentale anche questo altro passaggio delle *Vorarbeiten* che, per semplici ragioni di spazio, non possiamo commentare, ma che costituisce in ogni caso un riferimento importante: «auf die Art und weil es nur auf die Form der obligation ob sie *stricte* oder *late* sey ankommt kann es auch innere (eben so wohl als äußere) Rechtspflichten geben. Beyde würden also *officia iuris* heißen die erstere *officia iuris interni (erga seipsum)* die zweyte *officia iuris externi sive juridica* - Was die Tugendpflichten anlangt so würden sie so wohl *officia Ethices ethica als officia ethices iuridica* enthalten d. i. die Tugendpflichten würden die Beobachtung aller Pflichten sie mögen nun von vollkommener oder unvollkommener Verbindlichkeit seyn in sich enthalten nämlich die Beobachtung derselben als moralische Gesinnung in Erfüllung seiner Pflicht überhaupt» (VATL, AA 23: 395). In questo passaggio, l'accento cade sul fatto che, nell'etica, *tutte* le tipologie di doveri sono incluse. Anche i doveri di diritto possono essere osservati 'secondo virtù' – diventando così doveri di diritto *etici*. Questa complessa espressione, che non trova riscontro nella *Tugendlehre*, significa semplicemente che anche le azioni del diritto possono essere eseguite secondo il movente interno della virtù, ossia secondo la buona *Gesinnung*. Da questa prospettiva, in effetti, si può parlare di *azioni* svolte secondo virtù. Il diritto, infatti, comanda esclusivamente azioni, ma queste possono essere compiute con *intenzione morale*. Questi dunque sarebbero i doveri perfetti? Doveri originariamente di diritto ma compiuti con un movente morale? Anche se potrebbe costituire una interessante interpretazione, penso che questa lettura sia parziale. Infatti, prima si è visto che Kant ammette l'esistenza di una obbligazione perfetta indipendente da quella (del diritto) per cui è possibile una legislazione esterna. L'obbligazione perfetta interna, dunque, deve essere di esclusiva pertinenza della morale e, se vogliamo rimanere nel caso qui citato dei doveri giuridico-etici, dovremmo dire che non è il comando verso l'*azione* ad essere perfetto, ma piuttosto quello che indica al soggetto il movente morale come sprone unico alle sue azioni. Se prendiamo, ad es., l'azione di restituire un prestito, l'obbligo perfetto interno non riguarda infatti il *fatto* di restituire questo deposito (che potrebbe avvenire senza il minimo coinvolgimento morale), ma il fatto che esso sia compiuto *per dovere*. In altre parole: che l'azione *x* abbia un *Bestimmungsgrund* razionale – il che a sua volta significa ammettere che la ragione pura è pratica. E quindi siamo di nuovo, come ho sostenuto prima, all'equivalenza del dovere perfetto con l'assoluta stringenza della praticità effettiva della ragione pura.

in questi casi Kant mette l'accento più che altro sul principio che è alla base di questi atti. Ripetendo ciò che ho detto prima, mi pare che il vero elemento da confutare qui non sia *questo o quel suicidio*, ma *le etiche del suicidio*.

In questo modo, possiamo dare una sostanzialità concettuale cogente ai doveri perfetti. Essi non rappresentano soltanto dei comandi assoluti (quasi dogmatici) contro quelle classi di azioni tradizionalmente proibite nelle etiche più rigoriste (e, prima, dal Decalogo). Questi doveri sono l'espressione proposizionale dell'assolutezza della legge che non ammette, quanto ai principi, nessuna confusione. Una confusione, in verità, assai facile da mettere in atto. Molte potrebbero essere le etiche che, filantropicamente orientate, arrivano a conclusioni kantianamente inaccettabili. Un suicidio quando la vita è insopportabile; una menzogna a fin di bene – e così via.

Questo primato dei principi di determinazione delle azioni nel campo dei doveri perfetti è, a mio avviso, confermato da un altro passaggio delle *Vorarbeiten* dove Kant, trattando dei doveri rivolti alle facoltà sessuali, scrive:

Es ist nicht so wie in der Pflicht gegen sich selbst nur sich zu weigern als Concubine einem Andern zu dienen. NB. Es ist eine Pflicht etwas zu unterlassen wozu der Mensch gar kein Recht hat. Nun hat er ein Recht zur Geschlechtsgemeinschaft aber nur unter gewissen Bedingungen nämlich sich mit dem den er sich erwirbt in wechselseitigen Besitz zu setzen. Aber zur disposition über sein Leben oder den unnatürlichen Gebrauch seiner Geschlechtsgliedmaßen hat er gar kein Recht. - Die Pflicht gegen sich selbst ist hier also unbedingt.

Qui non si tratta, come nei doveri verso sé stessi, di rifiutarsi di essere concubino di qualcun altro. NB. È un dovere astenersi da qualcosa su cui l'uomo non ha alcun diritto. Ora, egli ha diritto alla comunione sessuale, ma soltanto sotto certe condizioni, ossia di porsi in una condizione di possesso reciproco con l'altra persona. Però circa la disposizione sulla sua vita o circa l'uso innaturale dei suoi organi sessuali egli non ha alcun diritto. – Il dovere verso sé stessi è qui incondizionato³⁹.

39 VATL, AA 23: 405.

Se si leggono le ultime righe di questo passaggio, si comprende bene lo statuto particolare dei doveri perfetti. Kant descrive questa scena: nell'orizzonte della comunione sessuale con qualcun altro, il dovere non si immischia della micrologia delle azioni. Esiste un unico criterio fondamentale: che il rapporto sessuale – che per Kant è sempre definibile nell'ottica di un *uso* degli organi riproduttivi – non sia unidirezionale. Ossia che questo 'uso' sia vicendevole, e ciò per via del rispetto dell'altro nella sua personalità.

Il criterio *limitativo* delle azioni, che non ci sia uso esclusivo dell'altro e – più avanti – che non si disponga della vita altrui o propria a piacimento, non è inteso da Kant come un 'dovere' nel senso *fattuale* del termine, ma piuttosto come *regola universale delle massime* verso cui le azioni devono potersi orientare.

CONCLUSIONI

Per concludere queste riflessioni, si può tentare di schizzare un'immagine complessiva della questione.

Agire moralmente, per Kant, non è affatto cosa semplice. Non soltanto per la difficoltà della moralità unita alla natura umana (sempre influenzata dalle inclinazioni), ma perché non è affatto *semplice* comprendere cosa ci sia in una singola azione. Se questa fosse puntiforme e puramente esterna (come il diritto), sarebbe abbastanza comprensibile definire il lecito e l'illecito. Tuttavia, con una scienza dei doveri interni come l'etica, è necessario pensare l'azione come una *complessità* sempre cangiante, influenzata dalla storia degli uomini e dall'empiria in generale.

In questa prospettiva, si comprende che i doveri etici (verso sé stessi e verso gli altri) se devono essere *positivi*, ossia comandare direttamente qualcosa, possono solo riferirsi alle *massime* delle azioni e non alle azioni stesse. Ossia possono semplicemente comandare che i fini di virtù siano pensati come criterio universale delle azioni. Nella prassi etica, questo criterio verrà poi applicato, secondo la forza del Giudizio, ai vari casi che si presenteranno attraverso ragionamento, calcolo o massime di prudenza. Ciò vuol dire che la massima suprema ispirata alle *Tugendpflichten* non è

la stessa cosa della sua applicazione. Essa potrà essere limitata da un'altra massima, applicata in un secondo momento, ecc.

Questa flessibilità (che non è una debolezza quanto un allargamento dell'estensione del dovere) si chiama per Kant dovere *imperfetto*, ed è la definizione del dovere *nei riguardi dell'uomo*.

Se ci spostiamo invece *dalla parte della ragione*, la situazione cambia. La ragione pura pratica, infatti, è l'unico motivo di determinazione dell'arbitrio e, in quanto tale, non conosce alcuna eccezione alla sua sovranità. Non ci sono alternative possibili. Per questo motivo, l'obbligazione razionale non è qui definita a partire dal rapporto con un *arbitrio* e le sue contingenze, ma è descritta *criticamente*, ossia come *capacità* della ragione di essere motivo determinante e movente. Su questo piano, come si è detto, la 'critica' della ragione pura può essere solo immediatamente assertoria e dire che la ragione *può* determinare la volontà. Questo potere è assoluto e si manifesta sotto forma di legge morale-pratica.

La qualificazione della ragione come facoltà delle leggi morali è, nella *Dottrina della virtù*, spiegata nei termini di un *dovere perfetto*. Il singolo può infatti soppesare e bilanciare le sue massime in modo contingente, ma ci sarà pur sempre una cosa a cui egli dovrà attenersi: la determinazione razionale.

Se dunque non è l'*azione* che deve manifestare questa determinazione, qual è l'oggetto principale dei doveri perfetti? Come Kant ha spiegato nel testo parlando di *principi*, ritengo che i doveri perfetti si direzionino verso *la concezione di moralità* che poniamo a base del nostro agire. Secondo uno schema che molto si avvicina a quello, polemico, esposto nella KpV circa le concezioni filosofiche della moralità⁴⁰, è necessario tenere costantemente sotto controllo a quale idea di eticità noi facciamo riferimento. In verità Kant si muove sempre su due livelli, che non bisogna mai confondere. Da un lato, la *metafisica* (si veda anche il titolo generale dell'opera: *metafisica* dei costumi). Essa si occupa di *come* poter rendere soggettiva-

40 KpV, AA V: 40.

mente pratica la legge, ossia dell'applicazione dell'imperativo categorico. Su questo piano, l'etica offre soltanto doveri imperfetti.

Dall'altro lato, Kant si intrattiene spesso sulle *condizioni formali* della moralità – compiendo un percorso pienamente *critico*. Ossia circa la definizione delle condizioni di possibilità di qualcosa. I doveri perfetti sono l'espressione di questo procedimento filosofico: i doveri *negativi* verso sé stesso (suicidio, menzogna, avarizia, ecc.) rappresentano in realtà *principi* seguendo i quali si costruisce un'altra etica, per Kant illusoria. Non si tratta di semplici *errori* nel campo della legge morale, ma di una negazione di quest'ultima e, per questo motivo, condannabili assolutamente. I doveri perfetti sono quindi 'doveri critici' e non metafisici. Non esiste nessun dovere perfetto etico che dica: fai questa azione in questo determinato modo, ma invece esiste un dovere perfetto che obbliga di *pensare* la moralità in una certa maniera.

La differenza fra questi due doveri è, per l'interpretazione kantiana, di enorme valore. Attraverso questo binomio, assai complesso, possiamo cercare di penetrare più in fondo al modo di pensare di Kant nella scrittura della sua *Tugendlehre* e nella definizione di essa. Non ci troviamo di fronte ad un libro di semplice precettistica, dove si traggono delle conclusioni applicative a partire da principi già dati. Kant, seppure molto interessato alla moralità incarnata nella storia, è insieme preoccupato dalla giusta definizione dell'etica e dalla coerenza del sistema generale. È vero che la vita etica di ognuno di noi non sarà mai completa e 'perfetta' quanto alle azioni: non sapremo mai in che modo abbiamo agito moralmente o se, in un certo periodo della nostra esistenza, abbiamo dato retta alla ragione o alle inclinazioni. Questa incertezza sistematica, per Kant, è da prendere estremamente sul serio. Una serietà in questo ambito significa però ricercare, a fianco di questa imperfezione, la perfezione della ragione pura pratica, che significa – in ultima istanza – perfezione della libertà.

Soltanto con una costante riflessione critica sulla possibilità dell'etica e sulla definizione dei principi assoluti dell'agire (doveri perfetti) è possibile, nonostante la contingenza della storia degli uomini, dichiarare la moralità – e la libertà – possibile effettivamente. Quella libertà trascen-

dentale, la possibilità critica di non essere determinati dalle inclinazioni, è figlia dei doveri perfetti – della definizione della moralità come sovranità assoluta della *Persönlichkeit*. Attraverso questo legame indissolubile con la libertà, la moralità nel mondo non acquisisce affatto maggiore perfezione o precisione fattuale dell'obbligo, ma si arricchisce quanto a consapevolezza critica; presenta al soggetto la sua vera natura, che coincide con la possibilità di una libertà intesa in modo assoluto.

BIBLIOGRAFIA⁴¹

- BACIN, S. (2006). *Il senso dell'etica. Kant e la costruzione di una teoria morale*. Napoli: Società editrice Il Mulino MMVI. Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.
- (1999). 'Massime e principi pratici in Kant'. *Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici*, 16, 323-362.
- BETZLER, M. (2008). *Kant's Ethics of Virtue*. Berlin: Walter de Gruyter.
- BRUCH, J. (1968). *La philosophie religieuse de Kant*. Aubier: Editions Montaigne.
- DELBOS, V. (1969). *La philosophie pratique de Kant*. Paris: PUF.
- DENIS, L. (2001). *Moral Self-Regard*. New York & London: Garland.
- FANTASIA, F. (2015). *Il tempo dell'agire libero: dimensioni della filosofia pratica di Kant*. Pisa: ETS.
- FORKL, M. (2001). *Kants System der Tugendpflichten. Eine Begleitschrift zu den 'Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre'*. Frankfurt a.M.: Peter Lang.
- GONNELLI, F. (1991). 'Empiria e storia nei 'Principi metafisici della dottrina del diritto' di I. Kant'. *La cultura*, XXIX, 146-179.
- (2006). *Guida alla lettura della Critica della ragion pratica di Kant*. Roma-Bari: Laterza.
- GOYARD-FABRE, S. (a cura di) (2000). *L'année 1797: Kant, la Métaphysique*

41 Qui di seguito indico testi complessivi sulla tarda etica kantiana che, a mio avviso, forniscono prospettive interessanti anche per la discussione presente. Per altri testi e articoli sulle *Tugendpflichten*, cf. la bibliografia del contributo di F. Basaglia in questo volume.

- des Moeurs*. Paris: Vrin.
- GREGOR, M. (1963). *Laws of freedom*. Oxford: Basil Blackwell.
- GUYER, P. (2000). *Kant on Freedom, Law, and Happiness*. Cambridge: CUP.
- IVALDO, M. (1990). 'La libertà e il problema del male in Kant'. *Annuario filosofico*, 6, 219-243.
- KANT, I., REICKE, R. (Hrsg.) (1898). *Lose Blätter aus Kants Nachlass*. Heft III. Königsberg.
- (1895). *Lose Blätter aus Kants Nachlass*. Heft II. Königsberg.
- (1889). *Lose Blätter aus Kant Nachlass*. Heft I. Königsberg.
- LA ROCCA, C. (2003). *Soggetto e mondo. Studi su Kant*. Venezia: Marsilio.
- (1990). *Strutture kantiane*. Pisa: ETS.
- LAMACCHIA, A. (1990). *Percorsi kantiani*. Bari: Levante.
- LANDUCCI, S. (1993). *La Critica della ragion pratica di Kant. Introduzione alla lettura*. Roma: La Nuova Italia Scientifica.
- LOUDEN, R. (2000). *Kant's impure Ethics*. New York-Oxford: OUP.
- MANGANARO, P. (1993). 'Ragion pratica e male radicale'. *Sicilorum Gymnasium*, 46, 623-635.
- (1983). *L'antropologia di Kant*. Napoli: Guida.
- MARCHESE, A. (1990). 'Etica kantiana ed etica filosofico-teologica'. In *Imperativo e saggezza, Contributi del XLII Convegno del Centro di Studi Filosofici di Gallarate* (pp. 188-194). Genova: Marietti.
- MARCUCCI, S. (1994). 'Alcune osservazioni storico-critiche sul rapporto morale-felicità-religione in Kant'. *Studi kantiani*, VII, 103-110.
- MELI, C. A. (2016). *Kant e la possibilità dell'etica*. Milano-Udine: Mimesis.
- MULHOLLAND, L. A. (1990). *Kant's System of Rights*. New York: Columbia University Press.
- O'NEILL, O. (1975). *Acting on Principle: an Essay on Kantian Ethics*. New York: Columbia University Press.
- (1989). *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*. Cambridge: CUP.
- RAVERA, M. (1992). 'Fini e storia nella Critica della ragion pura'. *Annuario filosofico*, VIII, 143-187.

- TOMASI, G. (1999). *La voce e lo sguardo*. Pisa: ETS.
- TIMMONS, M. (Ed.) (2002). *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*. Oxford: OUP.
- SCHLIPP, P. (1960). *Kant's Pre-Critical Ethics*. Evanston: Northwestern University Press.
- WILLIAMS, T.C. (1968). *The Concept of the Categorical Imperative: A Study of the Place of the Categorical Imperative in Kant's Ethical Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- WOLFF, R. (1973). *The Autonomy of Reason: a Commentary on Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*. New York: Harper & Row.
- WOOD, A. (1999). *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: CUP.

Note sull'autore

Carmelo Alessio Meli (1985) è dottore di ricerca in etica, attualmente docente a contratto in varie università tedesche e Professore Invitato di Storia della filosofia moderna presso l'Università Pontificia Salesiana di Roma. Si occupa di illuminismo tedesco, della tarda etica kantiana, di teoria e metodologie dell'insegnamento e di ermeneutica. È attivo inoltre nei campi della comunicazione interculturale, delle lingue straniere, del coordinamento didattico.

CTK E-BOOKS: DIGITAL LIBRARY OF KANTIAN STUDIES (DGKS)
www.con-textoskantianos.net / contextoskantianos@gmail.com

CTK E-Books will publish cutting-edge Kant-related individual and collective essays and commented translations of Kant's Writings, in Spanish, German, English, French, Italian and Portuguese. The main editors of the three series of the publishing house intensively care about the quality of CTK publishing. Before submitting any manuscript, authors and editors are kindly ask to send the corresponding main editor a summary of the proposal, with a table of matters and, if necessary, a list of authors with the abstract of their chapters. All submitted manuscripts will go through a fast and responsive peer review process, which will involve an international board of prestigious senior Kant scholars. If the peer review process recommends publication, we will then proceed to the formal approval stage, submitting a summary of the proposal to some members of CTK E-Books Advisory Board, whose function will be to endorse the peer reviewer's recommendation. The main editors will keep the authors and editors posted about the steps of this stage. If the proposal is definitively approved, the main editors will contact authors or editors to agree the costs of layout and ISBN to be directly paid to the collaborators of the digital library. A copy of CTK E-Books style guide will also be sent to authors or editors at this stage. The books published by CTK E-Books might be printed on demand.

Editorial Board and E-Book Series

Roberto R. Aramayo (IFS/CSIC, Spain): Main Editor of Translatio Kantiana Series

María Julia Bertomeu (Univ. Nacional de La Plata, Argentina): Main Editor of Quaestiones Kantianas Series

Nuria Sánchez Madrid (UCM, Spain): Main Editor of Hermeneutica Kantiana Series (Monographies and Individual Essays)

Pablo Muchnik (Emerson College, USA): Main Editor of Dialectica Kantiana Series (Collective Volumes)

Advisory Board

Maria Lourdes Borges (UFSC, Brazil)

Monique Castillo (Univ. Paris XII, France)

Alix Cohen (Univ. of Edimburgh, UK)

Adela Cortina (Univ. Valencia, Spain)

Bernd Dörflinger (Univ. of Trier, Germany)

Jean Ferrari (Univ. de Bourgogne, France)

Claudia Jáuregui (UBA, Argentina)

Joel Klein (UFRN, Brazil)

Heiner Klemme (Univ. of Halle, Germany)

Efraín Lazos (IIF/UNAM, Mexico)

Robert Louden (Univ. of Southern Maine, USA)

Carlos Mendiola (Univ. Iberoamericana, Mexico)

Pablo Oyarzún (Univ. of Chile, Chile)

Lisímaco Parra (Univ. Nacional de Colombia, Colombia)

Claude Piché (Univ. of Montreal, Canada)

Hernán Pringe (UBA, Argentina)

Gérard Raulet (Univ. Paris IV, France)

Claudio La Rocca (Univ. of Genua, Italy)

Margjt Ruffing (Univ. of Mainz, Germany)

Paulo Tunhas (Univ. of Porto, Portugal)

Howard Williams (Univ. of Aberystwyth, United Kingdom)

Translatio Kantiana E-Book Series

The Translatio Kantiana Series seeks to make available to Kant scholars and PhD students commented translations of different Kant's Writings into Spanish, German, English, French, Italian and Portuguese.

Quaestiones Kantianae E-Book Series

Quaestiones Kantiana Series aims at retrieving classical interpretative essays focusing on different features of Kant's thought and work, in their original language or translated for broadening the scope of some of these essays.

Hermeneutica Kantiana E-Book Series

Hermeneutica Kantiana Series seeks proposals that will bring to a multi-lingual audience interpreting essays regarding all areas of Kant's critical thought.

Dialectica Kantiana E-Book Series

Dialectica Kantiana Series promotes essays of the Kantian legacy, gathered in collective volumes, focusing on subjects tackling key ethical, political and social challenges that may help us to better assess the problems of our present time.

Títulos aparecidos en esta colección

Serie Hermeneutica Kantiana

Joao Lemos

Se e como poderá uma obra de arte ser bela

Mariannina Failla

Existencia, necesidad, libertad. En camino hacia la crítica

Ricardo Gutiérrez Aguilar

Virtud y Sistema. Juicio moral y filosofía de la Historia en Kant

Miguel Alejandro Herszenbaun

La antinomia de la razón pura en Kant y Hegel

Roberto R. Aramayo

The Chimera of the Philosopher King

Serie Dialectica Kantiana

Roberto R. Aramayo y Faviola Rivera Castro (compiladores)

La filosofía práctica de Kant

Mariannina Failla y Nuria Sánchez Madrid (eds.)

Le radici del senso. Un commentario sistematico della Critica del Giudizio/Las raíces del sentido. Un comentario sistemático de la Crítica del Juicio

Francesca Fantasia y Carmelo Alessio Meli (eds.)

Ragione ed effettività nella tarda filosofia di Kant

Serie Translatio Kantiana

Immanuel Kant

Hacia la paz perpetua

(edición de Roberto R. Aramayo)



ESTE LIBRO DE LA BIBLIOTECA DIGITAL DE ESTUDIOS KANTIANOS,
PERTENECIENTE A LA SERIE DIALECTICA KANTIANA
DE LA COLECCIÓN CTK E-BOOKS,
FUE TERMINADO POR EDICIONES ALAMANDA
EL DÍA 8 DE ENERO DE 2021