V&P VITA E PENSIERO

IL PROBLEMA DEL MALE NELLA DOTTRINA DI KANT

Author(s): LUIGI PELLOUX

Source: *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, LUGLIO 1934, Vol. 26, No. 4 (LUGLIO 1934), pp. 402-422

Published by: Vita e Pensiero — Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore

Stable URL: https://www.jstor.org/stable/43066387

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at https://about.jstor.org/terms

Vita e Pensiero — Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*

JSTOR

This content downloaded from 93.44.208.252 on Fri, 29 Nov 2024 09:02:50 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

LUIGI PELLOUX
Dottore in Filosofia

IL PROBLEMA DEL MALE NELLA DOTTRINA DI KANT

1. - LA DOTTRINA

Il sistema kantiano nella sua poderosa complessità rivela allo studio e all'indagine aspetti molteplici. E questa molteplicità appare non soltanto da quello che risulta dalle singole parti del sistema stesso, ma, e soprattutto, dal raffronto e dal porre vicini questi svariati elementi.

Ora, se ciò è vero per quanto si riferisce a tutto il sistema kantiano, anche più chiaro risulta ove si consideri quella che è la dottrina etica di Kant, che forma si può dire, il fulcro della esplicazione positiva della critica kantiana. In quanto se è vero che anche nella *Critica della ragione pura* vi sono elementi positivi, questi per quanto si riferisce ad una vera e propria metafisica, non giungono ad affermarsi in modo da fornirle un vero e proprio fondamento. Mentre l'etica nel suo sviluppo ci si presenta così da costituire una reale metafisica dell'azione morale e giunge ad instaurare su fondamenti solidi dal punto di vista della coerenza le varie esplicazioni di una dottrina etica. Esistono poi certamente tra le varie Critiche profondi motivi di continuità per cui si è potuto con esattezza parlare della unità delle tre Critiche; ma l'etica ha un fondamento suo ed indispensabile: quello che le viene fornito da una dottrina della libertà.

Del resto, questo atteggiamento di Kant è ovvio, in quanto, in ogni dottrina etica, la libertà forma sempre uno dei presupposti fondamentali senza dei quali è impossibile erigere una dottrina morale degna di questo nome.

Ma vi sono aspetti particolari in cui la libertà stessa acquista particolare rilievo. Ciò accade soprattutto quando si affronti il problema del male. Problema il quale oltre ad essere problema di carattere strettamente etico, coinvolge in sè la risoluzione di altri problemi fondamentali e acquista uno stretto nesso con i singoli momenti del pensiero filosofico già sviluppato da un determinato autore. Ora ciò accade precisamente studiando il pensiero kantiano. Il quale, se concretamente afferma la propria definitiva dottrina sul male soltanto in un periodo in cui la maggiore parte della filosofia kantiana ha già avuto svolgimento, pure lo fa in modo tale da rendere certi dei numerosi e molteplici punti di riferimento che la sua dottrina del male ha col resto del suo sistema, e in particolare con la sua dottrina etica.

Questo speciale interesse dedicato da Kant al problema del male deve

This content downloaded from
93.44.208.252 on Fri, 29 Nov 2024 09:02:50 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

per larga parte riconnettersi alla sua dottrina religiosa. Ma poichè questa affonda le proprie radici nel sistema kantiano, ecco subito scaturire una importante conseguenza: per la quale è dato di vedere come il problema del male venga a connettersi con tutto il pensiero kantiano. Ma su questo punto po-

In modo totalmente diverso il problema del male viene prospettato nella dottrina kantiana acquista il problema stesso.

Il primo lavoro da compiere consiste nell'esporre quale sia la dottrina di Kant. E ciò in un modo per quanto è possibile fedele, affinchè vengano ad essere poste con chiarezza le basi su cui potere indagare.

Il problema del male non viene da Kant analogamente considerato in tutto lo svolgimento della sua opera.

In un primo tempo, in modo simile a quanto avviene per tutta la sua filosofia, Kant aderisce, per quanto riguarda il problema del male, alla concezione razionalistica: essenzialmente ottimistica. Di ciò ci rende conto la trattazione *Riflessioni sull'Ottimismo,* pubblicata nel 1759, che venne successivamente sconfessata da Kant. Quest'opera dimostra il diretto influsso dell'ottimismo razionalista sul pensiero kantiano e non rappresenta un pensiero originale.

In modo totalmente diverso il problema del male viene prospettato nella *Critica della ragion pratica,* e qua e là, incidentalmente, nello svolgimento della etica kantiana. L'opera fondamentale del Delbos, *La philosophie pratique de Kant,* vi accenna largamente.

Di qui incomincia una impostazione del problema, che tiene largo conto dei dati acquisiti da Kant nella formazione e formulazione della *Critica.* È questa veramente la trattazione del male che interessa, in quanto rappresenta quella definitiva, e, nel tempo stesso, quella originale. Kant si è venuto in essa distaccando dai presupposti del razionalismo leibnitziano e ha pure acquistato l'autonomia della sua dottrina. La quale, se è soltanto incidentalmente espressa dapprima, diviene poi poco per volta oggetto di speciali trattazioni. Così avviene nelle pagine *Sul fallimento di tutte le ricerche filosofiche della Teodicea* (1791), in cui il problema del male viene posto in relazione alla esistenza di Dio. Successivamente nella trattazione *Il male radicale* (1792), che è la prima parte dell'opera *La Religione nei limiti della ragione* e anteriore alla edizione completa di questa.

È di questa che vogliamo parlare, in quanto fornisce la maggiore e definitiva espressione del pensiero kantiano sul problema del male.

Due sono le dottrine che Kant si trova dinnanzi, all'inizio della sua trattazione del problema del male, nella Religione. La prima è quella che Kant dice sostenuta dalle varie religioni, sino dagli antichi tempi, e che parla d'una età felice, alla quale è succeduta l'età del male, il male morale che va di pari passo con quello fisico. (KANT, *Werke,* p. 28) (1). Ciò conduce ad una concezione pessimistica che desidera lo scioglimento prossimo, la fine di questa vita

(1) Le citazioni, come risulta anche altrove, sono tratte, per la *Religione* dalla edizione tedesca: *Kant's Gesammelte Schriften,* herausgegeben von der Königlich Preusslichen Akademie der Wissenschaften, Band VI, Erste Abteilung; *Werke,* Seebster Band, Berlin, Druck und Verlag von Georg Reimer, 1914, citato: KANT, *W.*

This content downloaded from
93.44.208.252 on Fri, 29 Nov 2024 09:02:50 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

nel mondo. La seconda, che ha avuto una origine più filosofica che sperimentale, ritiene invece l'uomo per natura disposto al Bene e quindi capace di miglioramento. È possibile qui riconoscere la dottrina di Seneca e di Rousseau. Posto così il modo ordinario di risolvere il problema che, come viene impostato, è problema storico (in quanto, sia pure astrattisticamente, tiene conto del fattore storico) e morale insieme, Kant si domanda se non vi siano altre possibili soluzioni. Se cioè l'uomo non possa essere nè buono, nè cattivo: l'opinione che viene chiamata degli indifferentisti (KANT, *W.*, p. 32); o buono e cattivo insieme, o buono sotto un aspetto, cattivo sotto un altro, l'opinione dei Latitudinaristi.

E qui viene introdotto un problema più grave: quello del criterio al quale possiamo riconoscere la bontà o la cattiveria dell'uomo. L'esperienza non basta. Essa riesce semplicemente a constatare che alcuni atti sono contrari alla legge morale, anche in modo cosciente; non può risalire alla massima che li ha dettati. Per giungere ad esprimere la malvagità di un uomo, è necessario che la cattiveria possa venire dedotta *a priori* da alcune azioni cattive, o anche da una sola, per giungere ad una massima cattiva, e da questa ad un principio generale di tutte le massime particolari moralmente cattive. E qui Kant cerca di precisare il significato della parola « natura » applicato all'uomo, e per essa intende il principio soggettivo dell'uso morale della libertà. Insiste quindi nel rilevare come esso sia anteriore ad ogni esperienza, e come debba essere un atto di libertà. Questo è il vero fondamento della responsabilità e ne è pure la condizione. Quindi il principio del male non si trova in un oggetto capace di determinare per inclinazione il libero arbitrio, nè in un istinto naturale, ma in una regola che il libero arbitrio pone a se stesso, cioè in una massima. Ciò che importa è il riporre la bontà o la cattiveria naturale dell'uomo (che viene qui inteso con tutto il carattere di tutta la specie umana) in un principio primo, in virtù del quale massime buone o cattive vengono adottate.

L'uomo è insomma l'autore della propria moralità; la natura in quanto tale non ne è responsabile. Il principio della accettazione delle massime buone o cattive ci è però *innato* perchè viene posto nell'uomo anteriormente all'uso della libertà nella esperienza. (KANT, *W.*, p. 21, 22).

La dottrina che pone una radicale divergenza ed opposizione tra bene e male, viene chiamata dei « Rigoristi ». (KANT, *W.*, p. 23). Essa si fonda sulla osservazione che il libero arbitrio è dotato di una particolare libertà per cui esso non può essere posto in atto da un determinato movente, che in quanto l'uomo ha fatto di questo movente la propria massima.

Qui Kant mira ancora e soprattutto ad accentuare il carattere della libertà. Ma prendere la legge morale come movente, significa prenderla come massima, quindi essere moralmente buoni. Così si mira soprattutto ad escludere la esistenza di atti indifferenti moralmente (KANT, *W.*, p. 24), e viene accennata la teoria per cui ciò che non è fatto per la legge è ad essa contrario. Soluzione rigorista, che viene da Kant accettata e ne dimostra l'ulteriore piega che prenderà nel suo pensiero lo svolgimento della dottrina del male. (KANT, *W.*, p. 24).

L'intenzione è sempre acquisita nell'uomo; ma non importa ciò avvenga nel tempo; l'intenzione porta universalmente su tutto l'uso della libertà. Ma

This content downloaded from
93.44.208.252 on Fri, 29 Nov 2024 09:02:50 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

anche l'intenzione deve venire accettata per potere essa stessa essere oggetto di libertà, non solo, ma anche di responsabilità.

Ora non potendo noi conoscere nel tempo il primo atto del libero arbitrio da cui possa venire dedotta questa intenzione o, meglio, il suo principio, la chiamiamo modo di essere del libero arbitrio, la facciamo provenire dalla natura e la diciamo *innata*.

Non pure ad un individuo, ma a tutta la specie umana.

Kant passa quindi a considerare le disposizioni dell'uomo (KANT, *W.*, p. 26) e ne enumera tre:

1) Disposizione all'animalità, come esseri viventi, o amore di sè fisico che non implica la ragione e si riferisce alla conservazione di noi stessi, alla propagazione del genere umano, all'istinto sociale. Su questa disposizione possono innestarsi dei vizi: l'intemperanza, la lussuria, il disprezzo della legge.

2) Disposizione all'umanità. (KANT, *W.*, p. 27). Essa comporta ancora l'amore di sè, ma comparativamente; per essa l'uomo cerca la stima degli altri; in un primo tempo aspira solo alla uguaglianza con gli altri, ma poi su di essa si innestano i vizî, la gelosia e la rivalità. Tutti questi vizî possono chiamarsi vizî della civiltà.

3) Disposizione alla personalità: è la capacità di provare per la legge morale un rispetto che sia un movente sufficiente per il libero arbitrio. Un libero arbitrio che prenda per movente questo sentimento è buono. Questa bontà, dice Kant, come del resto tutti i caratteri del libero arbitrio, è sempre acquisita, ma deve trovare in noi una disposizione. Qui Kant insiste sulla determinazione che avviene mediante un principio soggettivo del libero arbitrio, per cui noi accettiamo nelle nostre massime come movente il rispetto della legge. (Cfr. con *Critica della ragion pratica*, ed. Laterza, p. 88): « Il rispetto « della legge morale è un sentimento che viene prodotto mediante un principio « intellettuale e questo sentimento è il solo che noi conosciamo affatto *a priori*, « e di cui possiamo vedere la necessità »).

Queste disposizioni elencate non solo sono buone (KANT, *W.*, p. 28), ma sono pure delle disposizioni al bene, in quanto sono originali ed inerenti alla possibilità della natura umana. Di esse solo la terza ha per radice la ragione pura pratica presa per se stessa (cioè emanante leggi incondizionate), la seconda è un prodotto della ragione pura pratica, posta a servizio di altri moventi; mentre la prima non ha nulla a che fare con la ragione.

Chi dovesse commentare questi passi della *Religione* dovrebbe dire che essi costituiscono come la propedeutica, la fenomenologia introduttiva alla dottrina vera e propria sul problema del male. Propedeutica che rende già chiaro quale sia l'assunto di Kant. Fondare su basi effettuali il problema del male, pure tenendo strettissimo conto dei presupposti già contenuti nel resto della sua opera, come filosofia pratica; anzi applicazione di questi a dati ricavati dall'esperienza.

Giunti a questo punto viene introdotto *ex professo* il problema del male. Del quale viene prima di ogni altra nozione introdotta quella della sua vera, specifica, caratteristica natura. La tendenza al male quale essa viene a ritrovarsi nell'uomo (che in latino può venire indicata col vocabolo « propensio ») viene distinta da una disposizione fondamentale (in tedesco « Anlage », espressione

This content downloaded from
93.44.208.252 on Fri, 29 Nov 2024 09:02:50 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

che non trova una esatta corrispondenza nella nostra lingua) in quanto, se può essere innata, non deve però venire concepita come tale. Il male morale viene così definito come principio soggettivo su cui si fonda la possibilità di avere delle massime morali contrarie alla legge morale. Possibilità la quale viene a formare il substrato sul quale è dato al male di impiantarsi. Questa tendenza viene chiamata naturale, se può venire considerata come universale per l'uomo.

E si ritorna qui ad una distinzione che assume prevalentemente dalla osservazione empirica il suo preciso carattere. Si parlava prima delle varie disposizioni dell'uomo. Ora ecco invece introdursi i vari gradi di questa tendenza dell'uomo al male.

Gradi che sono costituiti:

1) Dalla « fragilità », per cui l'uomo non riesce a mettere in pratica le massime adottate. (È il « video bona proboque, deteriora sequor »). (Cfr.: KANT, *W.*. p. 29, 30).

2) Dalla « impurità », per cui essendo buona la massima e capace di giungere all'atto, non accoglie però la legge morale come movente sufficiente. È proprio a proposito di questa che si può rilevare come venga posto in rilievo tutto il rigorismo inerente alla morale kantiana, per cui ciò che non viene fatto esclusivamente per dovere, prevalentemente, e quindi come tale conforme alla legge morale, è male.

Vero è che altri punti notati dal Delbos nella sua *Philosophie pratique de Kant* (cfr. p. 335, 6, 7) dimostrano come non sempre Kant s'è mantenuto coerente a questa linea di stretto rigorismo. Sta però di fatto che nella *Religione* questo punto di vista subisce una notevole accentuazione.

3) Infine viene notato un terzo carattere di questa tendenza: la cattiveria (in latino « vitiositas, pravitas, perversitas ») per cui il libero arbitrio tende a massime che subordinano i moventi tratti dalla legge morale ad altri moventi immorali.

Questa tendenza dell'uomo al male viene caratterizzata da Kant come inerente all'uomo. È a questo proposito ribadito il concetto per il quale, perchè l'uomo sia veramente buono (« moraliter bonus ») e non semplicemente « bene moratus », è necessario che la legge morale sia l'unico movente delle sue azioni. La legge va dunque osservata non semplicemente in modo formalistico ed esteriore, ma secondo lo spirito. « Tutto ciò che non viene dalla legge è peccato ».

La tendenza al male non può appartenere al libero arbitrio dell'uomo, in quanto l'uomo è considerato come essere della natura. Essa deve appartenere alla libertà, deve riguardare il potere morale del libero arbitrio. Il male morale deve essere, per potere venire considerato tale, considerato come il nostro proprio fatto. Ma vi sono due modi di considerare un fatto: vi è il fatto « noumenon » (KANT, *W.*, p. 31) al di fuori del tempo, conoscibile solo mediante la ragione. Il così detto fatto « fenomenon » è invece sensibile, empirico, dato nel tempo.

Ora la tendenza al male è un fatto nel primo senso; per cui viene considerata come l'adozione nel libero arbitrio della massima suprema, e nel secondo senso come il principio soggettivo da cui scaturiscono le azioni stesse. La ten-

This content downloaded from
93.44.208.252 on Fri, 29 Nov 2024 09:02:50 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

denza al male è dunque un fatto nel primo e nel secondo senso. Il primo di questi peccati può venire detto innato perchè non può venire estirpato e perchè per noi resta inesplicabile come sia stata corrotta la massima suprema.

Giunto a questo punto, Kant proclama come l'uomo sia malvagio per natura; con questa espressione egli vuole indicare il carattere di universalità di questo male, pure mirando a salvaguardarne la libertà; (« La cattiveria non è una qualità che possa essere dedotta dal concetto della specie umana, perchè allora sarebbe necessaria »). (KANT, *W.*, p. 35).

La presenza di questi caratteri porta all'asserzione di un male radicale.

L'esistenza di questo male viene quindi ricercata nella esperienza. Nell'uomo allo stato di natura (uomo primitivo), nell'uomo civilizzato (e qui viene soprattutto rilevata la falsità come una delle caratteristiche dell'uomo) e questo non pure considerato nell'uomo singolo ma anche nei rapporti sociali, per cui a Kant sembra ridicola qualsiasi aspettazione di uno stato migliore. (Quasi preludio alla dottrina di Schopenhauer!!)

Da questa considerazione dell'esistenza del male tratta dalla esperienza Kant ritorna ad esaminare analiticamente questa volta, e non più solo empiricamente, la natura di questo male, anzi, ciò che egli chiama il principio di esso. Questo non può ritrovarsi nè nella sensibilità, nè nelle inclinazioni che si fondano sulla sensibilità. (KANT, *W.*, p. 34, 35). Perchè il male possa venire ritenuto come una tendenza che impegna la nostra responsabilità deve potere essere imputato a colpa, ciò che, evidentemente, non può avvenire mediante la pura sensibilità. Esso non può neppure consistere in una perversione della ragione moralmente legislatrice, perchè la ragione non può distruggere l'autorità della legge morale. Da questa duplice esclusione di ciò in cui non può consistere la tendenza al male dell'uomo, Kant giunge ad un tentativo che, secondo lui, è adeguato, di conoscerlo *a priori* (KANT, *W.*, p. 36), in base alla relazione che il libero arbitrio (non empirico nel suo concetto) ha con la legge morale (di cui il concetto è intellettuale) considerata come movente.

L'uomo ci appare così legato ad una duplice condizione. Alla legge morale da un lato che a lui si impone e che se fosse da sola accettata renderebbe l'uomo moralmente buono. Alla sensibilità che se moralmente accettata come unico movente del libero arbitrio, senza tenere conto della legge morale, renderebbe l'uomo moralmente cattivo. (A questo proposito può venire osservato che questa asserzione risulta vera solo nel caso in cui si presupponga l'esistenza e l'imporsi per l'uomo, insieme alla sensibilità, della legge morale).

Sono già state precedentemente eliminate da Kant tutte le soluzioni per le quali l'uomo accetterebbe nella sua massima l'uno e l'altro elemento, come quelle in cui non accetterebbe nessuno dei due.

Da ciò si deduce che la differenza tra uomo buono e cattivo non consiste nella differenza dei moventi, accettati dall'uomo nella propria massima, ma piuttosto nel loro rapporto di subordinazione.

Anzichè aversi una normale subordinazione, nella massima, della sensibilità, delle inclinazioni, dell'amore di sè, alla legge morale, si ha una vera e propria inversione di questo rapporto. Ma ciò non basta: non sempre, malgrado questo, ciò appare all'esterno.

This content downloaded from
93.44.208.252 on Fri, 29 Nov 2024 09:02:50 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Il carattere empirico può essere o meglio apparire buono, anche se il carattere intellegibile è cattivo. Ora la tendenza nell'uomo a questo modo di agire, conduce all'asserzione della esistenza in lui di una tendenza naturale al male, e questa tendenza stessa è cattiva, perchè deve essere ricercata nel libero arbitrio.

E qui, dopo aver nuovamente formulato il carattere del male come radicale, Kant pone la necessità e la possibilità di un superamento, posto che l'uomo è libero.

La trattazione che segue cerca di dimostrare come l'uomo non voglia il male in quanto tale, ma come piuttosto il male stesso vada ricercato nel profondo, nel principio di tutte le massime del libero arbitrio.

Sembra a questo proposito che i vari gradi del male già precedentemente considerati, assumano il loro vero e proprio carattere in una falsità dell'uomo (cfr.: KANT, *W.*, p. 38), il che ci richiama ad un'opera, di poco anteriore alla *Religione* e più precisamente a questa prima parte di essa, *Sul fallimento di tutte le ricerche filosofiche nella Teodicea* (1791).

Il punto del resto più caratteristico sulla dottrina del male viene da Kant raggiunto nella ricerca dell'origine del male. La quale può venire considerata come *razionale* in quanto riguarda *l'esistenza* di un dato effetto, come *temporale* (cfr.: KANT, *W.*, p. 39), in quanto ne riguarda piuttosto il divenire.

Finchè un effetto è connesso ad una causa secondo le leggi della libertà, ciò avviene all'infuori del tempo, mentre di questo viene tenuto conto quando, per esempio, un'azione cattiva è connessa alla sua causa non più razionale, ma fisica. Quindi, conseguentemente empirica. È perciò vano ricercare agli atti liberi, come tali, e al carattere dell'uomo considerato come contingente, una origine temporale. Essa va ricercata solo in rappresentazioni razionali.

Kant viene ad escludere nettamente qualunque origine empirica del male morale. (Vedremo, esaminando e criticando il valore della sua dottrina, come tale asserto venga ad essere smentito dal metodo stesso da Kant adoperato). Qui si insiste nuovamente sul carattere di libertà di questo male, sul fatto che esso è tale da presupporre la libertà e l'innocenza prima di commetterlo e, nello stesso tempo, da rendere responsabili anche delle sue conseguenze. (KANT, W., p. 46).

Tutto ciò ci rende edotti, una volta ancora, della necessità di ricercare non la origine nel tempo, ma la origine razionale di questo male. E qui viene pure ridotto al suo puro significato « razionale » (dovrebbe dirsi invece « razionalistico ») il dogma cristiano del peccato originale.

Ciò che viene soprattutto posto in rilievo è il carattere extratemporale di questo peccato, in quanto viene commesso da un prototipo della umanità.

Peccato in quanto trasgressione della legge morale concepita come precetto divino (KANT, *W.*, p. 42); peccato successivo ad uno stato d'innocenza; peccato che consiste nel ricercare un condizionamento della legge morale ad altri motivi che non le sono direttamente inerenti, per cui si è giunti sino alla preponderanza di elementi sensibili.

La tendenza al male presente nell'uomo fa sì che il peccato di oggi sia diverso da quello di Adamo, perchè esso porta l'uomo ad una già presente ten-

This content downloaded from
93.44.208.252 on Fri, 29 Nov 2024 09:02:50 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

denza alla trasgressione. Kant, a questo proposito, rifiuta al peccato una origine temporale, in quanto esso è un atto morale.

Se mai questa ricerca può essere utile per *spiegarne* l'esistenza contingente.

È interessante osservare come il procedimento usato da Kant nel commentare e nel ricavare i significati del peccato originale, sia, come osserva il Pinard (*L'étude comparée des religions*, vol. I, pag. 243, nota 3) alquanto diverso da un metodo puramente simile all'antico allegorismo usato, per esempio, dagli Stoici per spiegare i dati risultanti dalla credenza religiosa greco-romana.

Infatti l'esegesi stoica teneva conto e dei dati propriamente filosofici in senso teoretico, e di quelli morali. Kant invece, dopo avere svuotato il dogma cristiano dal suo contenuto storico e sovrannaturale, conforme al naturalismo razionalistico e all'Illuminismo proprio della sua epoca, ne ricava il valore puramente morale, prescindendo dal lato e dal valore metafisico. In questo senso potrà osservarsi come la convinzione personale di colui che compie l'esegesi di un testo sacro, nel caso presente il testo biblico, diviene l'unica regola direttiva della sua interpretazione, così che il testo stesso diviene subordinato alla scienza, alla filosofia propria di questo interprete.

Così il peccato originale diviene per Kant la colpa non temporale di ogni volontà umana.

Kant insiste poi particolarmente sul carattere inesplicabile che ha l'origine razionale del male, quanto alla prima massima cattiva che viene dall'uomo adottata. Egli dice che questa incomprensibilità viene posta in rilievo anche dalla Sacra Scrittura, quando essa ricerca la prima origine del male nell'uomo in uno Spirito che è per natura superiore all'uomo (KANT, *W.*, p. 43, 44), incapace di ritornare al bene perchè radicato immutabilmente e per sempre nel male.

Come è misteriosa nell'uomo l'origine del male, così lo è il ristabilirsi in lui del bene, non più come semplice disposizione, ma come accettazione della massima buona. Ciò che ci dà la certezza della possibilità di questa conversione è la voce del dovere, quel dovere che dà insieme la forma ed il contenuto della morale kantiana. Questo caratteristico « du sollst » deve a sua volta supporre, perchè possa concretamente realizzarsi, che il germe del bene esista ancora nell'uomo. E ciò, difatti, Kant ammette. (Questo germe del bene infatti « non poteva essere annullato, nè corrotto »). (KANT, *W.*, p. 44).

La « conversione », come viene chiamata, dal bene al male, assume così il significato di una accettazione nella sua *purezza* del movente buono; non basta a ciò nell'uomo di progredire al fine di correggere la propria vita; questo non implicherebbe tutto al più che una bontà « legale », cioè formalistica, esterna; ad una vera bontà morale, cioè traente la sua origine dall'intimo, si richiede un cambiamento radicale, un sovvertimento delle massime perverse, una rivoluzione morale; è questo l'« oportet vos nasci denuo », inteso in senso moralistico, del Vangelo. (KANT, *W.*, p. 46, 47).

Il miglioramento dell'uomo deve incominciare dal cambiamento nel suo modo stesso di pensare, e questa disposizione al bene può venire rafforzata anche mediante l'esempio degli uomini virtuosi. Ma essi non bastano; è sovrattutto dalla sublimità del dovere che nasce la capacità di rendere alla loro normale subordinazione alla legge morale la sensibilità e le inclinazioni.

This content downloaded from
93.44.208.252 on Fri, 29 Nov 2024 09:02:50 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Kant insiste quindi sul carattere misterioso e non empiricamente constatabile di questa rinascita morale: all'uomo non è dato riconoscere se egli sia veramente rinato; ma la sua condotta stessa, il suo proposito di un continuo miglioramento gli forniscono il motivo per sperarlo.

È in questa religione della buona condotta che viene posta da Kant la religione morale nel suo pieno valore, a prescindere da tutte le illusioni che possono fare credere di essere o di divenire graditi a Dio.

Insomma, per Kant ciò che importa non è tanto « sapere ciò che Dio può fare od avere fatto per la nostra salvezza » (KANT, *W.* p. 61), ma sapere ciò che dobbiamo fare noi per meritare il suo aiuto.

E a questo punto viene introdotto da Kant un concetto che può parere a prima vista difficilmente conciliabile con il resto del suo sistema: quello di Grazia. E difatti Kant fa subito chiaramente vedere come egli la intenda. Essa viene concepita come un aiuto per supplire alla nostra incapacità (KANT, *W.*, p. 52). Ma aggiunge subito come essa sfugga alla nostra esperienza, dal punto di vista razionale, sia teoretico che pratico, così da venire introdotta nelle massime delle nostre azioni.

È palese, del resto, come degli effetti della Grazia noi non possiamo avere esperienza. Essi, come pure i mezzi della Grazia (KANT, *W*, p. 193 e ss.), che vengono più oltre enumerati, sono o mere illusioni, che possono riuscire dannose, o, se ancora conservano un valore (per esempio i mezzi della Grazia), lo conservano in quanto possono essere resi suscettibili di una interpretazione schiettamente morale. La Grazia viene così a essere considerata come un « hors d'oeuvre » nella *Religione nei limiti della ragione*, nè i numerosi passi che parlano di essa hanno sempre il medesimo significato.

Appare anzi che per Kant la Grazia, di cui è asserita la possibilità, possa essere sovrattutto un aiuto all'uomo che deve venire giustificato dal male, e reso puro nella sua intenzione.

Ma tutto ciò resta una Idea che non possiamo conoscere, audace, inesplicabile, e anche dannosa, molto spesso, in quanto l'uomo crede per essa di essere dispensato dall'agire efficacemente lui stesso.

Di un genere analogo ci appare l'Idea personificata del « Buon Principio », il « Figlio di Dio ». Kant intende escludere tutto quanto può essere risultato nella sua opera come ricca di miracoli e di opere straordinarie, e limitare l'efficacia di Lui al suo esempio morale (KANT, *W.*, p. 63), nell'avere Egli vinto il male, e nell'avere così offerto il tipo del bene alla umanità. Bene raggiunto attraverso ad una lotta sostenuta in vita contro il cattivo principio.

Il significato della Redenzione viene ad essere ridotto al solo senso morale. Anche qui ciò che importa per Kant non è tanto sapere chi sia stato (sempre coerentemente ai presupposti razionalistici e astrattistici del suo tempo) il Figlio di Dio, ma il suo significato per noi. Come è dunque possibile, si domanda Kant, realizzare l'idea di una umanità grata a Dio, data la santità di Lui? (KANT, *W.*, p. 66).

La risposta viene data tenendo conto del fatto che se l'azione umana è di fatto imperfetta, Dio contempla in un'unica intuizione intellettuale tutta la realtà del miglioramento progressivo dell'uomo. Altro problema che viene po-

This content downloaded from
93.44.208.252 on Fri, 29 Nov 2024 09:02:50 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

sto è quello di vedere se e come l'uomo potrà giungere a mantenersi costante nella sua opera morale. Ma anche di questa continuità non ci potrà essere data una nozione empirica. La buona intenzione può darcene la speranza, e come il progresso morale viene realizzato attraverso la rappresentazione dell'eternità della felicità, così il regresso morale verrà rappresentato dalla eternità delle pene.

Anche questa dottrina non ha però per Kant, e non può per lui avere, che un mero valore morale. Essa non può perciò venire trasformata in una dottrina di significato e contenuto dogmatico. (KANT, *W.*, p. 71).

Infine la più grave tra queste difficoltà che Kant si pone sta nel considerare come l'uomo essendo partito dal male possa poi liberarsene e venire così a soddisfare e a sopprimere il suo debito verso Dio. Esso non può venire pagato da un altro, essendo, per natura sua, strettamente personale. Inoltre il male morale esistente nella intenzione nella massima in generale, porta ad una infinità di trasgressioni nella legge, meritevoli, in un certo senso, d'una infinita punizione. La entità delle difficoltà è data dalla conciliazione del valore morale dell'uomo rinato con la Giustizia divina.

Questa avviene mediante una espiazione che non può venire posta prima della conversione perchè l'uomo non ne comprenderebbe il valore, nè dopo, perchè l'uomo è già divenuto altro, ma al momento stesso della conversione.

Per Kant essa consiste in un unico momento; per lui l'abbandono del male, l'accettazione del bene, vanno unitamente considerati, l'uno implicando l'altra (KANT, *W.*, p. 74, 75); mentre empiricamente l'uomo vecchio è lo stesso di quello nuovo, moralmente l'uomo è diverso perchè per il Giudice divino l'intenzione di lui ne vale l'azione.

Di questa intenzione viene tenuto conto da Dio come se fosse del Figlio di Lui. Il quale verrebbe così a sostituirsi moralmente all'uomo peccatore.

In ciò consiste, per Kant, la giustificazione.

In questo riconoscimento da parte di Dio della giustizia dell'uomo, viene ad essere operata, per Kant, la giustificazione, e ciò precisamente avviene *per grazia.* Per questa ancora, ciò che non ci appartiene in quanto esseri in divenire, ci viene attribuito come se ne fossimo già in possesso. (KANT, *W.*, pagine 75, 76).

La conversione viene presupposta alla giustificazione, in quanto questa considerazione è applicata alla pratica, mentre teoreticamente avviene piuttosto il contrario. Così viene sviluppato da Kant quel fondamentale problema del male che forma, per così dire, il punto di partenza di tutta la trattazione della *Religione nei limiti della ragione.* Ma se la parte che tratta direttamente del problema del male presenta una certa facilità per l'interpretazione almeno della sua lettera, non altrettanto accade a quella dottrina, che v'è strettamente connessa, della conversione, e più della giustificazione e della Grazia che redime, la quale presenta invece delle notevoli difficoltà di interpretazione.

Ciò che del resto è importante notare, soprattutto dal punto di vista filosofico, si è piuttosto lo scorgere l'intimo legame che nella concezione di Kant assumono questi particolari aspetti del male. Che sembrerebbero a prima vista dover assumere un valore esclusivamente e formalmente religioso.

This content downloaded from
93.44.208.252 on Fri, 29 Nov 2024 09:02:50 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

E che vengono ad acquistare nel pensiero kantiano una stretta connessione con quello che è il suo pensiero filosofico pratico.

Giunti a questo punto, a conclusione di questa fedele esposizione del pensiero di Kant, viene ad aprirsi il compito più difficile e più importante. Quello di sapere valutare questo pensiero.

Le posizioni che si potrebbero assumere in questa valutazione sono certamente molteplici, ma esse devono sovrattutto tenere conto di una condizione. Quella cioè di valutare anzitutto il pensiero di Kant sul problema del male, da un punto di vista interno alla dottrina. Perchè riuscirà facile così scorgere quali siano le profonde antinomie che si scoprono attraverso ad un semplice esame critico di essa. Antinomie che presentano un notevole vantaggio. Quello di darci la via introduttiva ad una esatta valutazione critica del problema del male nel pensiero kantiano. Sì che si giunga ad una interpretazione di esso non solo, ma allo scorgere la possibilità di una sua autodissoluzione.

La quale venga così a risultare, non da presupposti estrinseci ad esso pensiero, ma dagli stessi vari momenti del suo sviluppo.

Certamente questo esame va condotto anzitutto da un punto di vista strettamente filosofico, e solamente in un secondo momento potremo prospettarlo nel suo valore in relazione alla filosofia religiosa di Kant e alle ragioni storiche del suo sviluppo.

Così soltanto il problema del male nell'opera kantiana verrà collocato al suo posto esatto, e si terrà conto di quei vari fattori storici, filosofici, religiosi che hanno influito sulla sua formazione e sul suo sviluppo.

2. - LA CRITICA E IL VALORE DEL PROBLEMA DEL MALE IN KANT

Il problema del male in Kant va considerato in tutta la sua estensione, per potere venire inquadrato nello sviluppo del suo pensiero su questo argomento. Importa anzitutto osservare come dalla *Religione* si ricavi il vero contenuto, il valore del male per Kant. Ma soltanto una elaborazione che tenga conto non solo dell'enunciato della *Religione* ma pure delle premesse inerenti al sistema kantiano può renderne adeguatamente ragione. Infatti per quelle che ne sono le peculiari caratteristiche, la *Religione* sgorga come logico sviluppo da tutta la filosofia e soprattutto dall'etica kantiana. La considerazione del problema verrà dunque fatta prendendo lo spunto dalla Religione. Una questione che si presenta per prima è quella del metodo di cui Kant si è servito per introdurre il male, indagandolo sotto un triplice punto di vista con lo scopo di spiegarne l'esistenza, la natura, l'origine. Conforme alle premesse critiche del suo sistema, Kant non può introdurre un concetto senza farne dapprima l'introduzione attraverso ad un processo che è di analisi e di sintesi insieme. Da quanto risulta dall'espressione stessa del pensiero kantiano, il problema del male è stato introdotto servendosi di svariati modi. E cioè di un metodo più caratteristicamente empirico in quanto viene fatto ricorso all'esperienza sensibile, ricercando in essa la presenza del male e le sue modalità, di un procedimento analitico per cui si procede all'analisi del fatto e del concetto del male per riconoscerne la natura, di un metodo trascendentale per cui si

This content downloaded from
93.44.208.252 on Fri, 29 Nov 2024 09:02:50 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ricorre ad un *a priori*, ad un incondizionato, per spiegare il relativo, il condizionato. Quanto all'impiego di questi metodi nell'applicazione al problema del male, va osservato che esso è diverso a seconda dell'aspetto che del male viene indagato È necessario subito notare che nè il metodo trascendentale, nè quello analitico giungono a rendere conto dell'esistenza di un male radicale (1). (KANT., *W.*, p. 20). Quanto alla ricerca dell'origine del male, essa viene fatta in modo che strettamente può dirsi trascendentale, in quanto il male (s'intende sempre parlare del male morale) nell'uomo viene considerato dipendente e condizionato da un atto extratemporale, da una scelta, per cui il libero arbitrio inverte nella massima quel normale ordine per cui la sensibilità va subordinata alla legge morale (2). (KANT, *W.*, p. 36). Questo atto incondizionato che viene così ad essere postulato in un mondo che può a ragione venir considerato noumenico (3) (KANT, *W.*, p. 41), offre un notevole vantaggio per mantenere il carattere schiettamente morale del male, in quanto ne salvaguarda il carattere totalmente libero (4). (KANT, *W.*, p. 34, 35). Esso insomma, mentre spiega da un lato l'origine del male, ne assicura insieme la libertà. Ciò dimostra una volta ancora come la vera libertà non possa, per Kant, esistere, nella sua genuina espressione, se non in quanto appartiene al mondo noumenico.

Al metodo trascendentale si aggiunge un altro metodo di cui Kant vuole ridurre al massimo l'uso, ad evitare di dovervi ricorrere per ottenerne conclusioni che non possono venirne ricavate: il metodo empirico. È chiaro però, che malgrado queste apparenti cautele e riserve, l'unico vero appoggio del male nella Religione, perchè possa venirne asserita l'esistenza, è dato precisamente dall'esperienza.

(1) « Si possono constatare, attraverso alla esperienza, degli atti contrari alla legge, constatare anche (almeno in sè), ch'essi sono contrari coscientemente alla legge: ma le massime non sono accessibili alla osservazione; neppure alla osservazione interna, e per conseguenza non si può mai fondare sulla esperienza questo giudizio, che l'autore di questi atti sia un uomo cattivo ». Ma dopo che Kant ha fatto questa asserzione, l'esistenza del male viene asserita, precisamente in base alla esperienza (*Relig.*, pag. 20).

Le citazioni sono tratte dalla edizione tedesca: *Kant's Gesammelte Schriften*, Herausgegeben von der Königlich Preusslischen Akademie der Wissenschaften. Band VI, Erste Abteilung: *Werke*, Seebster Band, Berlin, Druck und Verlag von Georg Reimer, 1914. Cito generalmente con: *W.* o con *Relig.*

(2) « È necessario dunque che la differenza tra un uomo buono ed uno cattivo non consista nella differenza dei moventi che accetta nella sua massima, ma nella subordinazione di questi moventi: si tratta di sapere quale sia quello dei due moventi quello di cui l'uomo fa la condizione dell'altro. Per conseguenza nell'uomo, anche nel migliore, il male non deriva che dalla inversione nelle massime, dell'ordine normale dei moventi » (*Relig.*, pag. 36).

(3) « Noi non possiamo dunque ricercare l'origine temporale di questo fatto, noi dobbiamo invece limitarci a ricercarne l'origine razionale, per determinare, secondo essa, e per spiegare, quanto sia possibile, la tendenza, e quindi il principio universale subbiettivo che ci porta ad ammettere una trasgressione nelle nostre massime » (*Relig.*, pag. 41).

(4) Kant tende a porre in rilievo come il male non possa consistere effettivamente come in suo principio, nè nella sensibilità, nè nella perversione della ragione morale. Ma asserisce insieme la necessità che questo male radicale dell'uomo sia libero e quindi non possa essere imputabile moralmente (cfr. particolarmente *Relig.*, pagg. 34-35).

This content downloaded from
93.44.208.252 on Fri, 29 Nov 2024 09:02:50 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Kant stesso ritiene che essa non basti ad esprimere il vero carattere, la natura del male, ma il ricorso che vi fa è tale da rendere evidente come il punto di appoggio che essa fornisce sia tanto largo necessariamente, da superare i limiti che Kant stesso si era prefissi (1). (KANT, *W.*, p. 35).

D'altro lato Kant ha posto, nello stesso tempo, un principio che basta a svalutare un ricorso in questo argomento all'ordine empirico: quello per cui, mentre la moralità di un atto è, se empiricamente considerato, sicura, può non esserlo, nel suo carattere intellegibile (2). (KANT, *W.*, p. 36). Nè vale l'asserire col Delbos (*La philosophie pratique de Kant*, p. 621) che dal male empiricamente constatato non si può concludere che ad una reale violazione della legge. Posto questo principio valga, esso non può mai venire così univocamente applicato, e l'osservazione stessa non è mai così larga da dovere e potere concludere ad un male universale che debba, nel tempo stesso, essere libero e radicale.

A prescindere da queste considerazioni, che possono ricavarsi dal contenuto stesso della esposizione della dottrina, e che sono risultato della critica interna dell'enunciato stesso della Religione, è certo che anche l'etica di Kant, per il carattere stesso ripetutamente asserito di assoluta formalità della legge morale (su cui specialmente Martinetti ha richiamato insistentemente l'attenzione) non può permettere una induzione dalla esperienza del carattere di conformità o meno alla legge morale degli atti umani, che si applichi alla totalità degli uomini e degli atti umani, come avviene per il male radicale.

Perciò si può osservare criticamente al metodo empirico usato da Kant come esso non gli permetta di indurre che con grande difficoltà l'esistenza, mentre assolutamente gli impedisce di cogliere una qualsiasi universalità del male nell'uomo e nella umanità e di asserirne il carattere radicale.

Il ricorso al metodo trascendentale è sì legittimo, per quanto almeno riguarda la possibilità di mantenere la libertà del male, ma non è sufficientemente fondato sulla esistenza del male, come può rilevarsi dalla incertezza e dalle frequenti oscillazioni di svolgimento che subisce l'esposizione stessa della dottrina kantiana. (Cfr.: KANT, *W.*, p. 41).

Ove si rivolga la propria attenzione al terzo dei metodi usati da Kant, e cioè al metodo analitico, nella sua concreta applicazione allo studio della natura del male, si scorge come la coesistenza nelle massime, principî dell'agire soggettivo, della legge morale e della sensibilità non porta, come conseguenza

(1) « Sebbene l'esistenza di questa inclinazione al male nella natura umana possa essere messa sotto gli occhi dalle prove di esperienza che dimostrano l'opposizione che nel tempo il libero arbitrio umano fa alla legge, queste prove non ci insegnano il vero carattere di questa tendenza, nè il principio di questa opposizione; poichè questo carattere riguarda una relazione del libero arbitrio alla legge morale... e deve potere essere conosciuto a priori » (*Relig.*, pag. 35 e segg.).

(2) L'esempio che viene citato in proposito da Kant è quello del rovesciamento dei moventi che pure permette « che le azioni siano esteriormente conformi alla legge come se avessero la loro sorgente nei principî più puri » (cfr. *Rel.*, pag. 36) come quando la ragione introduce nei moventi della inclinazione, sotto la parola « felicità » una unità di massime che non si potrebbero altrimenti ottenere. « In tale caso il carattere empirico è buono, ma il carattere intellegibile resta cattivo ».

This content downloaded from
93.44.208.252 on Fri, 29 Nov 2024 09:02:50 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

logica, alla subordinazione della legge morale alla sensibilità, cioè all'inversione del normale ordine degli elementi che nella massima si ritrovano. (Cfr.: *Religione*, p. 36). Infatti, pure ammettendo la necessità che si abbia una subordinazione tra questi elementi, quale risulta dalla considerazione stessa di Kant, non ne viene di conseguenza che questa abbia ad essere quella tale determinata caratteristica subordinazione. Perchè ciò possa avvenire Kant deve ricorrere ad un atto libero, di una libertà che dovrebbe ritenersi di indifferenza, capace di produrre e di spiegare quindi in un modo, invero non del tutto razionale, questa strana, contradditoria presenza di un male che implica la subordinazione della legge morale alla sensibilità, nella coscienza morale stessa dell'uomo. Ma questo atto libero stesso, che deve giustificare la libertà del male dove andrà ricercato? Non certo nel mondo dei fenomeni, che non potrebbe neppure garantire un vero carattere di libertà. Quindi l'origine di questo atto libero, capace di produrre il male morale, andrà ricercata, per la stessa particolare tendenza del pensiero kantiano, nel mondo noumenico.

L'esame che è stato fatto, seppure in modo rapido e sintetico, tenendo conto dei presupposti ad esso inevitabilmente inerenti nel pensiero di Kant, e delle diverse esigenze dei metodi stessi adoperati, pone già in rilievo alcune delle fondamentali difficoltà che sorgono nella considerazione del problema del male. Tra queste alcune specialmente meritano di venire ricordate; particolarmente arduo sarà a questo proposito asserire la possibilità di giungere, mediante la via tracciata da Kant, ad una esistenza del male che sia veramente universale. Ma vi è un altro problema più ricco di riferimenti in tutto il pensiero di Kant e particolarmente nella Etica: quello della natura del male, natura la quale, a chi bene la consideri, appare non come un fatto puramente accidentale o storico, ma, particolarmente per il carattere di radicalità del male, espressione di un vero e proprio dualismo esistente nell'uomo tra legge morale e sensibilità. Dualismo che trova la sua profonda radice, il suo vero principio in alcune non bene soddisfatte esigenze di unità, e più, di unificazione presenti alla speculazione di Kant.

Del resto qualunque sia il punto di vista dal quale ci poniamo per questa considerazione metodologica (che meriterebbe di venire applicata ad altri problemi dell'etica kantiana) condotta con un esame rigorosamente obbiettivo e storico di critica, l'applicazione dei vari metodi usati da Kant per l'indagine del problema del male appare inadeguata allo assunto a cui Kant ha creduto di potere giungere. Si potrebbe, è vero, domandarsi se adoperando non questo o quel metodo, ma cercando invece di integrare i risultati ottenuti con i diversi metodi riesca possibile arrivare a delle conclusioni più soddisfacenti, ma neppure ciò riesce. E se questo appare evidente, pure limitandosi a considerare l'esposizione della Religione lo è ancora più ove si cerchi di penetrare ulteriormente tutto il pensiero kantiano.

E a questo proposito può venire formulato un rilievo, essenziale alla critica interna. Esso scaturisce dalla concezione del male, inteso come risultato della inversione avvenuta nella subordinazione normale esistente tra sensibilità e legge morale, per cui la prima non va sottoposta alla seconda, e dalla ricerca della origine del male in un mondo nomenico, extra temporale, avente,

This content downloaded from
93.44.208.252 on Fri, 29 Nov 2024 09:02:50 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

come è stato soprattutto notato, lo scopo di salvaguardare la libertà del male morale. La scelta della massima del libero arbitrio, che è il principio soggettivo dell'azione di ogni singolo uomo, avviene in questo mondo noumenico, in conformità al criterio del metodo trascendentale: ma in esso perchè la scelta possa avvenire e parlarsi di vera scelta non basta abbia a ritrovarsi soltanto la legge morale, ma deve ritrovarsi pure la sensibilità; se questa manca, viene a mancare la possibilità di una scelta, quindi anche la realtà della inversione di un rapporto normale tra legge morale e sensibilità: è chiaro infatti che il rapporto stesso, in queste condizioni, cessa di essere venendo meno uno dei suoi termini. Onde appare che siccome nel mondo noumenico non può esservi sensibilità, non essendo il noumeno fenomeno ed essendo quindi sottratto per definizione alle leggi della sensibilità, viene meno la possibilità di una scelta posta dall'uomo nel mondo noumenico.

(Può venire incidentalmente notato come questa scelta avvenga non tra due diversi, quali potrebbero essere una maggiore e più esatta e una minore o meno fedele osservanza della legge, ma tra due contrari, almeno in apparenza, quali la legge morale e la sensibilità).

A questa critica un'altra ne va aggiunta che tiene conto del carattere dello imperativo categorico. La legge morale, per imporsi ad un essere finito quale è l'uomo, in cui si trova, oltre la ragione, anche la sensibilità, deve divenire un imperativo. Questo imperativo è, in pari tempo, la condizione perchè la legge morale venga ad essere il solo movente, condizione perchè l'uomo possa dirsi moralmente buono, e adeguarsi, per quanto è dalla natura sua consentito, alla legge morale che è santa (1). (Nell'uomo la legge ha forma di imperativo perchè in esso, a dire vero, come essere razionale, si può bensì supporre una volontà pura, ma in lui, in quanto soggetto a bisogni e cause determinate sensibili non si può supporre una volontà santa cioè tale che non sarebbe capace di alcuna massima contraria alla legge morale). Questo imperativo non può quindi imporsi in un mondo dove la sensibilità non può ritrovarsi, quale è quello noumenico, anche perchè la libertà, ove intesa nel suo vero carattere di autonomia, non può venire intaccata, menomata, dalla sensibilità.

Perciò, mancando l'imperativo perchè viene meno la sua possibilità, manca

(1) Ad avvalorare come la legge morale abbia bisogno di imporsi soltanto in un mondo in cui vi sia la sensibilità e sia cioè fenomenico, gioverà citare un passo della *Critica della ragione pratica*: là dove Kant parla del rispetto verso la legge morale:

« Come il rispetto è una azione sul sentimento, e quindi sulla sensibilità di un essere razionale, ciò suppone questa sensibilità, e quindi anche la finitezza degli esseri a cui la legge impone rispetto; e che a un essere supremo, oppure ad un essere libero da ogni sensibilità, e al quale perciò la sensibilità non possa essere un ostacolo per la ragione pratica, non può essere attribuito il rispetto alla legge » (cfr. *Critica della rag. prat.*, pag. 91, ediz. ital., trad. Capra, Bari, Laterza).

« La legge morale è per la volontà di un essere perfettissimo una legge della santità ma per la volontà di ogni essere finito razionale è una legge di dovere della costrizione morale e della determinazione della azione di esso pel rispetto a questa legge e per ossequio al dovere » (id. id., pag. 98).

Parole queste che riaffermano indirettamente l'imprescindibile necessità per l'uomo, essere finito, di un imperativo.

This content downloaded from
93.44.208.252 on Fri, 29 Nov 2024 09:02:50 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

il carattere per cui la legge morale può venire osservata dall'uomo, essere sensibile e ragionevole insieme. Quindi, mancando l'imperativo, viene meno il carattere per cui la libertà è capace di porre un atto conforme alla legge. Il male diviene, in tale caso necessario.

È sempre il dilemma in cui Kant si dibatte per risolvere il problema del male, anzi, si potrebbe dire, per impostarlo logicamente: egli comprende la profonda esigenza di dovere mantenere ad un tempo la libertà e la universalità di questo; tenta di risolvere questo dilemma col ricorrere ad un atto posto nel mondo noumenico: si giunge così a spostare il dilemma, non a risolverlo; anzi sarebbe esatto affermare che secondo la caratteristica espressione adoperata altrove da Kant e dopo di lui divenuta ovvia, ci troviamo di fronte ad una vera e propria antinomia. Antinomia che, dati i principî da Kant affermati e posti in rilievo, non è dato risolvere a lui ma neppure a noi, che ci poniamo a criticare la sua concezione.

E qui interviene un altro problema: la libertà di cui parla Kant a proposito del male è quella libertà che può chiamarsi di autonomia, libertà di cui la legge morale è, secondo la caratteristica espressione della *Kritik Des Praktischen Vernunft,* la determinazione positiva? (1).

Se così fosse questa libertà nel problema del male verrebbe a trovarsi in contraddizione con se stessa, in quanto capace di esercitare una scelta tale da venire a negare il carattere stesso della libertà, che sceglierebbe il male, anzichè la legge morale conforme alla sua natura.

Si può in proposito notare, col Delbos (cfr. *op. cit.*, p. 452 e seg.), come di questa stessa libertà venga espressa una duplice concezione di cui la prima, quella che la identifica con l'autonomia è la più caratteristicamente Kantiana e si ritrova tanto nella *Introduzione alla Metafisica dei costumi* quanto nella *Critica della ragion pratica,* la seconda, espressa dalla *Critica della ragion pura,* fa della libertà la facoltà di iniziare da se stessi la serie degli atti mettendo così in rilievo il carattere di spontaneità della libertà umana. Così che può dirsi che la prima concezione accentua il carattere di una volontà legislatrice universale, la seconda spiega con una assoluta spontaneità l'origine prima degli atti umani.

Ma possiamo passare ad una ulteriore determinazione nel carattere stesso della libertà kantianamente intesa. È stato ripetutamente osservato da coloro che si sono occupati di questo studio e particolarmente, seppure con insufficiente insistenza, dal Delbos (*op. cit.*, p. 434, nota) come altro sia per Kant la libertà, e altro il libero arbitrio.

(1) « Il principio unico della moralità consiste nell'indipendenza da ogni materia della legge (ossia da ogni oggetto desiderato), eppure nello stesso tempo nella determinazione del libero arbitrio mediante la semplice forma legislatrice universale, di cui la massima deve essere capace. Ma quella indipendenza è la libertà, nel senso negativo; invece questa legislazione propria della ragione pura e come tale, pratica, è la libertà nel senso positivo. Dunque la legge morale non esprime niente altro che l'autonomia della ragione pura pratica cioè della libertà; e questa è anche la condizione formale di tutte le massime, alla quale condizione soltanto esse possono accordarsi alla legge pratica suprema » (*Critica della ragion pratica,* ed. Laterza, pag. 40).

This content downloaded from
93.44.208.252 on Fri, 29 Nov 2024 09:02:50 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Questa differenza di concetto si manifesta talora anche nel linguaggio poichè generalmente Kant adopera per la prima il nome di « Will », per il secondo quella di « Willkühr ». Ma non di rado avviene una trasposizione nell'uso di questi termini. Resta però, in genere, la differenza tra i due concetti. Già nella *Fondazione della Metafisica dei costumi* Kant aveva stabilito una distinzione asserendo che « dalla volontà procedono le leggi (aventi quindi un carattere di universalità) dal libero arbitrio, le massime soggettive) » (cfr. DELBOS, *op. cit.*, pag. 434 nota).

Ad ogni modo nella *Religione* si parla sempre di « Willkühr », alla quale nel problema esaminato corrisponde effettivamente il libero arbitrio, facoltà che sceglie le massime, le quali possono essere favorevoli o meno alla legge morale.

Come acutamente osserva il Martinetti (cfr.: *La libertà*, pag. 301 e seg.), vi è in Kant una duplice concezione di libertà. La libertà che si identifica con la legge morale (ed è quella di cui ci parla la *Introduzione alla Metafisica dei costumi* e la *Critica della ragion pratica*) e quella libertà che ha per sua caratteristica di esercitare una scelta, la quale, forse non troppo esattamente, può chiamarsi libertà di indifferenza, perchè non si scorgono i motivi del suo determinarsi in una direzione piuttosto che in un'altra. È questa seconda forma di libertà quella alla quale Kant sembra particolarmente riferirsi nello enunciato ch'egli espone nella Religione.

Kant stesso nota (*Religione*, pag. 58, nota) come « il concetto della libertà della volontà non precede la coscienza della legge morale in noi, ma scaturisce dalla determinabilità della volontà per mezzo della legge, presa come precetto incondizionato. Di ciò dà la convinzione l'avere una facoltà che permette di superare i moventi che incitano ad una trasgressione. Ciò avviene pure non sapendosi se nel caso concreto, non verrà meno alla propria risoluzione ». Questa libertà pure tenendo conto delle inevitabili fluttuazioni del pensiero kantiano, se permette a Kant di sfuggire alla contraddizione patente ed evidente che sarebbe implicita nella accettazione del male così come egli lo considera, da parte di una libertà che si rivelasse in modo positivo come legge morale, pure incorre in altre difficoltà che sono già state poste in rilievo dagli studiosi di Kant.

Resta soprattutto da spiegare come questa libertà, sia pure di scelta, avente sede nel mondo meramente intellegibile, noumenico, possa influire sull'ordine sensibile, fenomenico. Martinetti nota a questo proposito che se è possibile una conciliazione tra causalità intellegibile, quale è la libertà, e causalità empirica, quale si verifica nella totalità degli atti umani (pure aventi una radice intelligibile sovra empirica) questo può avvenire soltanto qualora si elimini il concetto di una libertà intesa come libertà di scelta tra il bene ed il male. Ed è su questa ultima, l'abbiamo già detto, che si fonda la concezione della libertà nella *Religione*.

Soprattutto riesce difficile ammettere come un unico atto intellegibile di scelta, sia nella caduta iniziale, originale nel male, sia in quella conversione per cui si passa dal male al bene, una volta posto, si trovi a dovere influenzare atti umani che già sono, almeno in parte, nell'ordine sensibile, e possa su questi agire. Tanto più che essi, si trovano, come Kant stesso asserisce

This content downloaded from
93.44.208.252 on Fri, 29 Nov 2024 09:02:50 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

parlando della « conversione » (*Relig.*, p. 47, 48) (1) ad avere un valore morale non identico. Ora come ciò può avvenire, posto che sono tutti ugualmente dettati da un atto unico posto in un mondo noumenico?

Appare inoltre da tutta la trattazione della *Religione* che la legge morale e la sensibilità, preesistono alla decisione libera dell'uomo. Ora uno dei caratteri sui quali la *Critica della ragione pratica* insiste maggiormente (Ed. It., p. 69 e ss.) sta nel dimostrare come il bene sia non precedente ma seguente alla legge morale (2). Così dicasi del male. L'uno e l'altro vengono denominati « categorie della libertà ». (*Critica della ragione pratica*, ed. it., p. 79) (3).

Kant non ha mutato questo punto di vista nella *Religione*, sebbene si sia posto per le esigenze stesse della sua esposizione, prevalentemente su di un piano empirico. Infatti nella *Religione* la ragione pratica in quanto tale non viene più esaminata per se, a priori, ma piuttosto ne viene preso in esame quel dato che ne è la specifica concreta esplicazione ed applicazione alla determinazione hic et nunc dell'atto umano, considerato in quello che ne costituisce l'immanente principio, cioè la sua intenzione.

Teoreticamente si può dunque ritenere che la sensibilità e la legge morale preesistano all'esercizio del libero arbitrio; praticamente esse vengono da questo accettate nella sua massima. Da codesta accettazione risulta una inversa subordinazione che, dato il pensiero di Kant quale risulta dal rapporto tra problema del male ed etica kantiana è difficilmente evitabile. Ciò è tanto più difficilmente evitabile ove, come avviene precisamente nella *Religione*, il dualismo già esistente tra sensibilità e legge morale legislatrice venga ad essere così rigorosamente accentuato (4).

(1) « ...Quando attraverso ad una decisione unica ed immutabile, l'uomo ha trasformato il principio supremo delle sue massime, che faceva di lui un uomo cattivo (e che ha per conseguenza rivestito l'uomo nuovo) egli è, nel principio e nel modo di pensare, un soggetto accessibile al bene, ma è soltanto attraverso sforzi continui che diverrà uomo di bene; vale a dire che in ragione della purezza del principio di cui ha fatto la massima suprema del libero arbitrio suo e la fermezza di questo principio, può sperare di trovarsi sulla via buona (pure ristretta) di un progresso incessante dal male al meglio » (*Relig.*, pagg. 47-48).

(2) « Il concetto del bene e del male, non deve essere determinato prima della legge morale (a cui esso in apparenza dovrebbe essere posto a base) ma soltanto (come anche qui avviene) dopo di essa e mediante essa » (*Critica della rag. prat.*, ed. cit., pag. 75).

(3) « ...Siccome le azioni da una parte, invero, appartengono a una legge che non è una legge naturale, ma una legge della libertà e quindi riguardante il modo di procedere di esseri intellegibili, ma d'altra parte appartengono anche come eventi del mondo sensibile, ai fenomeni, così le determinazioni di una ragione pratica potranno avere luogo soltanto in relazione ai fenomeni, e quindi certamente conforme alle categorie dello intelletto, ma non al fine di un uso teoretico di esso, per ricondurre il molteplice dell'intuizione (sensibile) sotto una coscienza a priori, bensì soltanto per assoggettare il molteplice dei desideri all'unità della coscienza di una ragione pratica che comanda nella legge morale o di una volontà pura a priori » (*Crit. della rag. prat.*, ed. cit. pagina 79).

(4) « Quanto all'origine razionale di questa perversione del nostro libero arbitrio, che si manifesta nel modo in cui esso pone, in prima linea, nella sua massima, i principî subordinati, quanto all'origine razionale di questa tendenza al male essa rimane per

This content downloaded from
93.44.208.252 on Fri, 29 Nov 2024 09:02:50 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Resta poi incomprensibile vedere come e perchè il libero arbitrio operi la scelta in questo senso, senza venirne necessitato. Cercando di penetrare addentro al pensiero kantiano è dato scorgere come ciò che si oppone alla legge morale sia necessità. Ora si è già visto come Kant cerchi di sfuggire alla asserzione di un male il quale risulti così necessariamente legato alla natura umana, la quale se fosse naturalmente cattiva e non liberamente tale cesserebbe pure di essere responsabile. Ma ammesso che Kant riesca a salvare la libertà e quindi il carattere morale di questo male radicale dell'uomo, non riesce possibile accettarne il carattere di radicalità e di universalità, come sono state così insistentemente da lui affermate. A ciò mancano le premesse. Kant del resto giustamente ritiene che se il male fosse dedotto dalla natura stessa dell'uomo sarebbe necessario (cfr.: *Religione*, pag. 32) (1). Ma resta pure vero che per ammettere una universalità del genere di quella attribuita al male da Kant, pare indispensabile l'accettazione di questa necessità. Infatti, come fu già osservato, il metodo empirico non permette di giungere ad asserire la universalità del male. Resterebbe a Kant questa unica via: quella cioè di dedurre il male dalla natura stessa dell'uomo; via che egli rifiuta perchè implicherebbe la negazione della libertà, della responsabilità, quindi del carattere morale stesso del male.

Alla esistenza del male, alla sua natura Kant può, pure attraverso alle numerose difficoltà rilevate, giungere, al carattere suo di universalità non più.

Riassumendo queste osservazioni si può dire che Kant riuscirebbe coerentemente ad affermare la libertà del male negandone la universalità. Ove si affermi la universalità è difficile salvaguardare la libertà, quindi il carattere morale del male stesso.

Il rapporto tra la libertà considerata nell'atto del mondo intellegibile e nell'atto posto nel mondo sensibile pone inoltre questo problema: mentre il primo può agire sul secondo, il viceversa non può avvenire, in quanto un atto fenomenico non può reagire su di un mondo di cui è esso stesso la manifestazione. Ne consegue così una libertà del tutto trascendentale senza una possibile concreta applicazione dal piano noumenico alla libertà considerata nel piano fenomenico della sua attuazione (2).

Se ne avrà una importante conseguenza cui accenna lucidamente il Sertillanges nel suo *Saint Thomas d'Aquin* (vol. II, pag. 283), contrappo-

noi impenetrabile, perchè deve esserci essa stessa imputata e che, per conseguenza, questo principio fondamentale di tutte le massime esigerebbe, a sua volta, l'adozione di una massima cattiva » (*Relig.*, pag. 43).

(1) « Dire che l'uomo è cattivo per natura, è ritenere ciò che è stato detto come applicabile a tutte le opere umane: ciò che non vuole dire che la cattiveria sia una qualità che possa venire dedotta dal concetto di specie umana (dal concetto di uomo in generale), perchè essa sarebbe allora necessaria ma tale che, quale lo si conosce dalla esperienza, l'uomo non può venire giudicato in modo diverso, o che si può supporre la tendenza al male in ogni uomo, persino il migliore, come soggettivamente necessaria » (*Relig.*, pag. 32).

(2) Effettivamente si può osservare come Kant, anche nella *Religione*, si mantenga ostile ad una libertà intesa nel senso di una contingenza dell'azione, di un indeterminismo, ma asserisca vigorosamente il carattere di spontaneità assoluto della Libertà.

This content downloaded from
93.44.208.252 on Fri, 29 Nov 2024 09:02:50 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

nendo alla dottrina kantiana quella dell'Aquinate: la mancanza di circostanze esplicative, concomitanti, attenuanti, specificanti negli atti umani. Il parallelismo tra gli atti posti nel mondo intellegibile e in quello sensibile, la formalità assoluta della legge morale giovano a spiegare il motivo profondo del carattere rigoristico inerente a tutto il sistema etico kantiano.

Questa concezione è nella *Religione* caratteristicamente posta in rilievo, per quanto riguarda il male, accentuando nel senso di un pessimismo teoretico e pratico, il rigorismo della filosofia pratica di Kant.

Da questa trattazione si può notare come le difficoltà e le contraddizioni non superate da Kant, pure ammettendo la possibilità di una larga, aperta, comprensiva interpretazione del suo pensiero, inducono a ricercare altrove che nei termini espressi dalla *Religione* il vero carattere della origine del male, la sua natura.

E cioè, scrutando in quello che è il substrato metafisico inerente al Kantismo che va ritenuto fondamentale e aggiunto a chiarire i dati di cui è ricco l'esame critico del problema.

Tenendo conto di quanto può rilevarsi nei rapporti che la filosofia kantiana ha e può avere col problema del male, si può asserire che lo sforzo di Kant per razionalizzare la realtà, perseguito attraverso la critica teoretica della ragion pura, non trova pieno svolgimento nella sua concezione etica, e ciò specialmente per quanto si riferisce al problema del male. Il quale può venire senza dubbio ritenuto un residuo, un irrazionale che sfugge alla indagine critica, anzi le si impone nel mondo morale.

Per cui in un sistema intenzionalmente tendente a razionalizzare tutta la realtà, mentre sussiste un residuo non riducibile nell'aspetto teoretico, fornito dalla molteplicità del dato e dalla supposta presenza della « cosa in sè », un altro irrazionale, vero irrazionale questo, si presenta pure nella etica, precisamente per il rilievo in essa dato e per il caratteristico modo di presentarsi, del problema del male. Si ha così un dualismo che non è soltanto quello del fenomeno e della Cosa in sè, un dualismo che si ripercuote praticamente, assumendo nel male la sua più notevole, caratteristica espressione.

Attenendoci a questo punto di vista sarebbe possibile una interpretazione di Kant, la quale non sarebbe più quella tradizionale data dalla corrente idealistica, ma si accosterebbe piuttosto ad una sintesi di questa con una forma, già del resto rilevata, di Platonismo dato il carattere dualistico fornito al mondo della esperienza, specialmente nel campo concreto della vita pratica dell'uomo, manifestazione di quel fatto di prima importanza che è nel sistema di Kant e in ogni sistema etico, la libertà.

È interessante ora notare a guisa di conclusione quale sia stato l'orientamento preso dal pensiero moderno nel valutare il problema del male, dopo Kant.

Due sono le principali correnti che si presentano.

La prima, quella idealistica, attraverso Fichte, Schelling, Hegel, giunge gradatamente ad una concezione dialettica del male. Così da Fichte esso viene concepito come facente parte della antitesi, del Non Io, nel cui superamento

This content downloaded from
93.44.208.252 on Fri, 29 Nov 2024 09:02:50 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

sta la realizzazione dell'Io assoluto che non è più l'Io empirico come Kant lo intendeva.

Nello Schelling il male rappresenta la contraddizione radicale che è presente nella natura e in essa deriva da Dio che ne è l'autore; ed in cui questa contraddizione è immanente.

In Hegel infine il male assume carattere di un momento del processo dialettico dello spirito e della realtà. Cessa perciò dall'avere una realtà sua astratta e autonoma. Una realtà acquista solo nello sviluppo dialettico. La posizione di Hegel è conforme alla sua dottrina di immanenza, una posizione ottimistica, risultante dal superamento di quella « coscienza infelice » di cui parla la Fenomenologia dello Spirito. Il problema del male in esso non può considerarsi posto a sè, ma viene superato nel suo stesso valore.

Contrapposta alla corrente idealistica e in particolare alla posizione di Hegel quella di Schopenhauer il quale ritrovando nella realtà — sia pure fenomenica della rappresentazione — il male, non lo supera, anzi ne fa la vera realtà profonda, l'intima essenza della Volontà, ponendo così il primato dello Irrazionale.

Conseguenze pratiche di questa dottrina l'ascesi, l'annullamento, il Nirvana, mezzi per liberarsi dal male, la cui esistenza viene empiricamente constatata, coerentemente col principio della dottrina dello Schopenhauer.

Osserviamo così come l'orientamento post Kantiano della filosofia abbia solo parzialmente mutato l'impostazione del problema del male, senza giungere a sopprimerne completamente i presupposti, nè tanto meno a risolverlo.

Ma l'indagine filosofica di questi orientamenti porterebbe ad una ampia e complessa questione, cui ho voluto semplicemente accennare.

RIASSUNTO

Il problema del male, come viene da Kant indagato nella *Religione nei limiti della ragione*, si presenta come una dottrina sistematicamente sviluppata, conforme alle premesse critiche del pensiero kantiano. Esso dà luogo ad una critica del suo valore. Questa critica, ponendosi da un punto di vista interno, giunge a ritrovare, nella risoluzione data da Kant al problema, numerose difficoltà. Che si esprimono soprattutto nel metodo da lui usato per risolvere il problema del male, e nei mezzi da lui adoperati per assicurare insieme al male i due caratteri di universalità e di libertà. Caratteri questi essenziale al male, quale viene da Kant affermato. Ma che scoprono, nella risoluzione del problema, una contraddizione non risolvibile che con l'esclusione di uno di essi.

La conclusione più profonda dello studio del pensiero kantiano sul male induce a ritrovare in esso l'espressione di un dualismo che è conclusivo ed essenziale alla filosofia pratica di Kant ed ha profonde radici nel suo pensiero teoretico. Dualismo tra legge morale e sensibilità non risolto, appunto perchè il male si afferma nell'uomo, secondo Kant, in modo che la sensibilità viene a soverchiare la legge morale, anzichè esserle normalmente subordinata. E che fa pensare a quel platonismo che è stato già ripetutamente attribuito a Kant, per altri motivi.

This content downloaded from
93.44.208.252 on Fri, 29 Nov 2024 09:02:50 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms