



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA**

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA  
APPLICATA

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN SCIENZE FILOSOFICHE

**IL CONCEPTUS COSMICUS DI FILOSOFIA COME CHIAVE DI  
LETTURA DEL SISTEMA DELLA RAGION PURA: UNITÀ DI  
RAGIONE TEORETICA E RAGIONE PRATICA SUL FONDAMENTO  
DELLA REALTÀ OGGETTIVA DELLA LIBERTÀ**

Relatrice:

Ch.ma prof.ssa Barbara Santini

Laureanda: Agata Vesentini

Matricola: 2071933

ANNO ACCADEMICO 2023-24



*A nonna Fedora e  
nonno Fausto*

*Molte cose ci sono nascoste sulla terra, ma in cambio ci è stata donata la misteriosa, segreta sensazione del nostro vivo legame con un altro mondo, con un mondo celeste e trascendente, e le radici dei nostri pensieri e sentimenti non sono qui, ma in quei mondi lassù.*

- Fëdor Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*



# INDICE

## Introduzione

### Capitolo 1

#### **Il concetto di *objective Realität* nella *Critica della ragion pura* e la caratterizzazione della libertà trascendentale alla luce della risoluzione della terza antinomia**

- 1.1 Il legame dell'espressione *objective Realität* con i concetti puri dell'intelletto
  - 1.1.1 Il significato dell'espressione *objective Realität* all'interno della *Critica della ragion pura*
  - 1.1.2 La *Deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto*
- 1.2 L'impossibilità dell'attribuzione dell'espressione *objective Realität* alle idee trascendentali
- 1.3 La libertà trascendentale
  - 1.3.1 Il terzo conflitto dell'*Antitetica della ragion pura*
  - 1.3.2 La risoluzione della terza antinomia: l'idealismo trascendentale come chiave per la risoluzione della dialettica cosmologica
- 1.4 Conclusione: La problematicità della libertà trascendentale come chiave di accesso al *Canone della ragion pura* e al versante pratico della filosofia kantiana

### Capitolo 2

#### **La realtà oggettiva della libertà**

- 2.1 Il principio della morale: tra *Fondazione della metafisica dei costumi* e *Critica della ragion pratica*
  - 2.1.1 Il tentativo di deduzione del principio della morale svolto nella *Fondazione della metafisica dei costumi*

2.1.2 Dalla *Fondazione della metafisica dei costumi* alla *Critica della ragion pratica*

2.2 I risultati dell'*Analitica della Critica della ragion pratica*

2.2.1 Il fatto della ragione

2.2.2 Confronto tra *Analitica* della ragion pura speculativa e *Analitica* della ragion pratica

2.2.3 La dimostrazione della realtà oggettiva della libertà trascendentale

## **Capitolo 3**

### **L'unità della ragione: la libertà come chiave di volta dell'intero sistema della ragione pura**

3.1 Il rapporto tra ragione pratica e ragione teoretica

3.1.1 Il primato della ragione pura pratica

3.1.2 L'estensione della ragion pura nel rispetto pratico: il sommo bene e i postulati della ragion pura pratica

3.2 L'*Architettonica* della *Critica della ragion pura*: il concetto di "sistema" e il *conceptus cosmicus* di filosofia

## **Conclusione**

## **Bibliografia**

## Avvertenza

Nel testo le opere di Kant sono citate con le seguenti abbreviazioni, seguite dal numero del volume e dal numero della pagina della *Akademie Ausgabe* (AA) (Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften* a cura di: Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin 1900ff.) e dall'indicazione del numero di pagina della traduzione italiana adottata.

- KrV        *Kritik der reinen Vernunft* (*Critica della ragion pura*, tr. it., a cura di Esposito C., Bompiani, Milano, 2019).
- GMS        *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (*Fondazione della metafisica dei costumi*, tr. it., a cura di Gonnelli F., Laterza, 2022).
- KpV        *Kritik der praktischen Vernunft* (*Critica della ragion pratica*, tr. it., a cura di Capra F., Laterza, 2020).
- KU         *Kritik der Urteilskraft* (*Critica del giudizio*, tr. it., a cura di Amoroso L., BUR Rizzoli, 2020).
- RGV        *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (*La religione entro i limiti della sola ragione*, tr. it. a cura di Poggi A., Laterza, 2019).
- MS         *Die Metaphysik der Sitten* (*Metafisica dei costumi*, tr. it. a cura di Vidari G., Laterza, 2009).





## Introduzione

L'indagine proposta all'interno del presente lavoro ha come suo scopo quello di analizzare alcuni luoghi della filosofia kantiana considerati fondamentali nella formulazione del concetto di libertà come chiave di volta del sistema della ragione. A tal fine verrà proposta, in particolare, un'analisi di luoghi scelti della *Critica della ragion pura*, della *Fondazione della metafisica dei costumi* e della *Critica della ragion pratica*.

La scelta di tali luoghi kantiani sarà guidata dalla volontà di porre in luce come l'attribuzione di *objective Realität* alla libertà trascendentale permetta a Kant di mostrare quale sia il legame che tiene assieme l'uso teoretico e l'uso pratico della ragione all'interno dell'edificio della ragione. L'interrogarsi su tale legame permetterà infatti di riflettere su concetti fondamentali, come quello di *objective Realität*, di unità della ragione e di primato della ragione pratica nella sua unione con la speculativa, che si riveleranno essenziali nel tentativo di comprendere l'uso teoretico e l'uso pratico della ragione come usi di un'unica e medesima ragione.

Mediante l'analisi di tali concetti ci si proporrà dunque di mostrare come sia proprio in virtù del ruolo di chiave di volta di cui la libertà è investita, che Kant potrà concludere all'armonia tra l'uso pratico e l'uso teoretico della ragione e dunque concludere all'unità del sistema in cui la ragione consiste. L'attribuzione di *objective Realität* alla libertà trascendentale, guadagnata all'interno della *Critica della ragion pratica*, permetterà infine di leggere l'*Architettonica della ragion pura* con uno sguardo volto a riconoscere nel *conceptus cosmicus* di filosofia quel senso più proprio e profondo di filosofia, del quale sarà possibile fornire una riconfigurazione alla luce dei risultati guadagnati all'interno della seconda *Critica*.

Il presente lavoro si divide in tre capitoli, i quali propongono un'analisi che prende forma e si articola mediante il costante riferimento alle opere kantiane. Nello specifico ciò sarà fatto cercando di ricostruire il percorso, interno alla produzione kantiana, che mira all'attribuzione di *objective Realität*, seppur solo da un punto di vista pratico, alla libertà trascendentale. In tal senso, la *Critica della*

*ragion pratica* assumerà un ruolo cruciale in quanto metterà in crisi l'esclusività del metodo della dimostrabilità mediante deduzione, presentato all'interno della *Critica della ragion pura*.

Il primo capitolo sarà caratterizzato da un costante confronto con la *Critica della ragion pura*, il secondo capitolo si rivolgerà invece alla *Fondazione della metafisica dei costumi* e alla *Analitica della Critica della ragion pratica*, mentre invece il terzo capitolo si confronterà con la *Dialettica della Critica della ragion pratica* e tornerà infine all'*Architettonica della ragion pura*.

Al fine di raggiungere gli scopi proposti, si ritiene essenziale operare, nella prima parte del primo capitolo, un'analisi dell'espressione *objective Realität* per come essa viene intesa all'interno della *Critica della ragion pura*. Ciò con lo scopo di evidenziare i motivi per i quali tale espressione, in tale luogo, non venga attribuita alla libertà trascendentale. Verrà dunque proposta una panoramica sul concetto di libertà trascendentale facendo riferimento alla terza antinomia dell'*Antitetica della ragion pura*, e alla sua risoluzione.

Il secondo capitolo avrà come scopo fondamentale quello di introdurre un nuovo senso del concetto di *objective Realität*, ovvero quello di una realtà oggettiva sotto un rispetto pratico. La dottrina del fatto della ragione sarà un punto fondamentale dell'indagine proposta in quanto, in virtù di essa, la legge morale acquisirà *objective Realität* e, di conseguenza, essendo la libertà trascendentale *ratio essendi* della legge morale, anche ad essa verrà attribuita realtà oggettiva sotto un rispetto pratico. In tale analisi si porrà costante attenzione al legame tra *Critica della ragion pura* e *Critica della ragion pratica* in quanto solamente in questo modo sarà possibile comprendere a pieno i limiti posti dalla prima *Critica* e la possibile estensione della ragion pura nel rispetto pratico.

Infine, l'ultimo capitolo vuole concludere il presente lavoro mostrando anzitutto in che cosa consista il primato della ragione pura pratica e quali siano i prodotti di questa estensione. Ciò sarà fatto con il fine di mostrare come i risultati di tale estensione siano risultato di una ragione che, mediante il concetto di libertà trascendentale, riuscirà a tenere insieme e ad armonizzare i suoi usi. In questo

capitolo verranno analizzati alcuni concetti, quali i postulati della ragione pratica e il concetto di sommo bene, sempre sulla base del fine che ci si è proposti come guida di questo lavoro: non verrà dunque fornita una ricostruzione completa di essi, ma piuttosto verranno posti in evidenza quelle caratteristiche che permettono a tali concetti di essere considerati come essenziali, qualora si guardi alla ragione come ad una unità architettonica. Il presente lavoro si concluderà infatti con un ritorno alla prima *Critica* al fine di fornire un'analisi *dell'Architettonica della ragion pura* e del concetto cosmico di filosofia (*Weltbegriff*) che verrà condotta sulla base dei risultati della seconda *Critica*: ciò porrà in luce come, guadagnata la realtà oggettiva della libertà trascendentale, il *conceptus cosmicus* di filosofia guadagnerà forza e realizzabilità, permettendo quindi di cogliere la vera struttura del sistema della ragione.



## Capitolo 1

### **Il concetto di *objective Realität* nella *Critica della ragion pura* e la caratterizzazione della libertà trascendentale alla luce della risoluzione della terza antinomia**

#### **1.1 Il legame dell'espressione *objective Realität* con i concetti puri dell'intelletto**

Il primo paragrafo del presente lavoro è finalizzato ad una analisi dei luoghi kantiani volti sia a definire direttamente l'espressione *objective Realität*, sia a fornire elementi considerati fondamentali per una comprensione complessiva della suddetta espressione. Tale analisi sarà a sua volta finalizzata a far emergere il significato della *Deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto* (paragrafo 1.1.2) e, alla luce dei risultati raggiunti, ad evidenziare le motivazioni fondamentali che non permettono l'attribuzione di *objective Realität* (nel senso fino a qui definito) alle idee della ragione (paragrafo 1.1.3).

##### **1.1.1 Il significato dell'espressione *objective Realität* all'interno della prima *Critica***

Prima di procedere con l'analisi di quei luoghi kantiani reputati fondamentali nel definire l'espressione *objective Realität*, si reputa essenziale proporre una precisazione terminologica in riferimento all'uso, da parte di Kant, delle espressioni *objektive Realität* e *objective Gültigkeit*.

Henry Allison, nella prima edizione del testo *Kant's transcendental Idealism*, vede la necessità di distinguere le due espressioni sopra riportate al fine di raggiungere una piena comprensione della *Deduzione trascendentale*. Da un lato, dunque, l'espressione *objective Gültigkeit* sarebbe legata ad una concezione

logica dell'oggetto; indicherebbe infatti la capacità di un giudizio di essere vero o falso. La validità oggettiva delle categorie, ad esempio, secondo tale concezione, mostrerebbe la legittimità di una sintesi oggettivamente valida delle rappresentazioni e sarebbe dunque la condizione necessaria per la rappresentazione di oggetti. Dall'altro lato, l'espressione *objective Realität* avrebbe un senso ontologico, un senso "reale": affermare che un concetto ha realtà oggettiva significherebbe dunque che esso si riferisce o si applica ad un oggetto reale. Di conseguenza, la realtà oggettiva delle categorie consiste nel loro riferimento o nella loro applicazione ad un oggetto dato nell'intuizione.<sup>1</sup>

Lo stesso Allison ammette però che tale distinzione non è del tutto chiara e Kant non sempre vi si attiene. Vi sarebbero infatti anche dei luoghi in cui l'espressione *objective Gültigkeit* sembrerebbe fare riferimento non tanto ad una concezione logica, quanto piuttosto ad una concezione reale dell'oggetto; ciò si può dedurre dalla nota contenuta nella prefazione alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*, dove Kant afferma la possibilità di poter pensare gli oggetti come cose in sé stesse, anche se, in questo senso, non possono essere conosciuti: per conoscere gli oggetti è infatti necessario dimostrarne la possibilità a priori per mezzo della ragione, ma è altrettanto fondamentale dimostrarne la possibilità sulla base dell'esperienza. Stabilito ciò, Kant conclude che:

---

<sup>1</sup> Cfr. Allison H., *Kant's transcendental idealism*, Yale University Press, 1983, pp. 134-135. La scelta di fare riferimento alla prima edizione della suddetta opera è dettata dal maggior spazio dedicato dall'autore a tale tema nell'edizione del 1983. A tale questione, infatti, Henry Allison dedica il primo paragrafo del terzo capitolo, intitolato: *Objective Validity and Objective Reality: the Transcendental Deduction of the Categories*, dove viene posto l'accento sulla centralità della distinzione e sul rapporto tra le espressioni *objective Gültigkeit* e *objective Realität* al fine di comprendere nel suo significato profondo la *Deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto*.

Per attribuire a un tale concetto una **validità oggettiva** (vale a dire una **possibilità reale**, dato che la prima era solo logica), si richiede qualcosa di più. E questo qualcosa di più non c'è bisogno di cercarlo proprio nelle fonti teoretiche della conoscenza, poiché può trovarsi anche nelle fonti pratiche.<sup>2</sup>

Al di là dell'importanza fondamentale di una tale affermazione per quanto riguarda la filosofia pratica kantiana (di cui si discuterà nei capitoli successivi), si noti come qui Kant leghi l'espressione *objective Gültigkeit* ad una possibilità che è definita essere reale.

Non vi è luogo nella *Critica* nel quale vengano chiaramente distinte le due espressioni e anzi, spesso queste sembrano essere utilizzate in modo apparentemente intercambiabile. Ciò può essere dedotto da alcuni luoghi fondamentali in cui Kant cerca di definire l'espressione *objective Realität*:

Perché una conoscenza possa avere una **realtà oggettiva**, cioè possa rapportarsi a un oggetto, e in quest'ultimo possa avere un significato e un senso, l'oggetto in qualche modo deve poter essere dato.<sup>3</sup>

Poche righe avanti Kant, con il fine di specificare quanto appena affermato, scrive:

Anche lo spazio e il tempo, per quanto puri siano questi concetti da tutto ciò che è empirico, e per quanto certo sia che essi vengono rappresentati nell'animo totalmente a priori, non avrebbero tuttavia **validità oggettiva**, né un senso e un significato, se non venisse mostrata la necessità del loro uso per gli oggetti dell'esperienza.<sup>4</sup>

L'espressione *objective Gültigkeit* sembra quindi essere caratterizzata dal medesimo significato di cui gode l'espressione *objective Realität*, e che potrebbe essere inteso, in senso generico, come un necessario riferimento agli oggetti dati nell'esperienza.

---

<sup>2</sup> Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, citata secondo la paginazione originale A/B, tr. it., *Critica della ragion pura*, a cura di Esposito C., Bompiani, 2019; qui B XXVIII, tr. it., p. 47. Grassetto mio.

<sup>3</sup> Kant, KrV, A155/B195, tr. it., p. 323. Grassetto mio.

<sup>4</sup> Kant, KrV, A156/B 195, tr. it., p. 325. Grassetto mio.

Altri luoghi da cui tale commutabilità potrebbe essere dedotta possono essere ritrovati nell'*Estetica trascendentale*, là dove il termine *Realität* viene fatto coincidere con l'espressione *objective Gültigkeit*, affermando: «Le nostre esposizioni insegnano la **realtà** (cioè la **validità oggettiva**) dello spazio»<sup>5</sup> e, ancora, dove Kant afferma che «le nostre affermazioni insegnano quindi la **realtà empirica** del tempo, cioè la sua **validità oggettiva** rispetto a tutti gli oggetti che possono essere dati ai nostri sensi».<sup>6</sup>

Sulla base di questi passi, si conclude, da un lato l'indubitabile esistenza di una sfumatura che differenzia il livello di significato delle espressioni *objective Realität* e *objective Gültigkeit* (come evidenziato da Allison), ma, dall'altro un'apparente sovrapposizione dei significati delle espressioni in esame: la distinzione tra le due definizioni, infatti, non è presentata da Kant in modo chiaro e preciso e talvolta, come mostrato, non vi è una coerente attinenza ad una precisa distinzione.

Alla luce dei risultati che ci si propone di raggiungere all'interno di questo capitolo –in particolare volti a mostrare l'impossibilità, riscontrata nella prima *Critica*, di applicare l'espressione *objective Realität* alle idee trascendentali e in particolare alla libertà trascendentale– le due espressioni saranno intese come interscambiabili in quanto riferite entrambe alla necessità per la conoscenza, nel caso in cui volesse godere di *objective Realität*, di riferirsi o di applicarsi ad un oggetto dato.

Di seguito verrà proposta l'analisi di alcuni passi considerati essenziali al fine di raggiungere una comprensione completa dell'espressione *objective Realität*, concentrandosi, anzitutto, sull'analisi del significato proposto all'interno dell'*Estetica trascendentale* e dell'*Analitica trascendentale*. Tale analisi sarà però finalizzata non tanto ad un resoconto delle molteplici accezioni che vengono legate all'espressione in questione, quanto piuttosto ad una selezione di luoghi che

---

<sup>5</sup> Kant, KrV, A28/B44, tr. it., p. 127. Grassetto mio.

<sup>6</sup> Kant, KrV, A35/B52, tr. it., p. 137. Grassetto mio.



permetteranno di comprendere le motivazioni per le quali le idee trascendentali non godano di *objective Realität*.

Il primo passo in questione è contenuto all'interno del capitolo conclusivo dell'*Analitica trascendentale*, luogo nel quale Kant fornisce uno sguardo complessivo sui risultati che ha fin qui ottenuto. Nel capitolo intitolato *Sul fondamento della distinzione di tutti gli oggetti in generale in Phaenomena e Noumena*, Kant afferma:

Per ogni concetto si richiede in prima istanza la forma logica di un concetto (del pensiero) in generale, e in seconda istanza anche la possibilità di dargli un oggetto a cui esso di riferisca. Senza tale oggetto esso non ha alcun senso ed è completamente vuoto quanto al contenuto, pur contenendo sempre la funzione logica di formare un concetto da eventuali *data*. Ora l'oggetto non può essere dato ad un concetto in nessun altro mondo che nell'intuizione, e se un'intuizione pura è possibile a priori ancor prima dell'oggetto, essa può tuttavia anche ricevere il suo oggetto, e con esso la **validità oggettiva** soltanto tramite l'intuizione empirica, di cui l'intuizione pura è la semplice forma.<sup>7</sup>

Si noti come in questo passo venga ribadita la necessità, più volte evidenziata da Kant in vari luoghi della critica, di un'unione delle due «sorgenti fondamentali dell'animo»: <sup>8</sup> la conoscenza, infatti, sorge unicamente là dove le intuizioni e i concetti riescono a completarsi reciprocamente. Da un lato, infatti, una conoscenza può riferirsi ad un oggetto unicamente attraverso l'intuizione, che a sua volta può darsi solamente nel caso in cui un oggetto venga dato (e ciò è reso possibile dalla nostra capacità di essere affetti da oggetti, ovvero la sensibilità);<sup>9</sup> dall'altro lato la conoscenza dipende dalla capacità di conoscere e pensare un oggetto per mezzo delle rappresentazioni ricevute, dunque:

---

<sup>7</sup> Kant, KrV, A239/B298, tr. it., p. 238. Grassetto mio.

<sup>8</sup> Kant, KrV, A50/B74, tr. it., p. 167.

<sup>9</sup> Cfr. Kant, KrV, A19/B33, tr. it., p. 113.

Né i concetti senza un'intuizione che in qualche modo corrisponda loro, né l'intuizione senza concetti possono fornirci una qualche conoscenza (...). I pensieri senza contenuto sono vuoti; le intuizioni, senza concetti, sono cieche.<sup>10</sup>

Ecco, dunque, che nel primo passo preso in esame Kant mostra come la natura della conoscenza, che si caratterizza per il fatto di sorgere da due sorgenti (sensibilità e intelletto), porti ad un'importante implicazione: l'*objective Gültigkeit* è raggiunta solo tramite l'intuizione empirica, che permette di fornire un oggetto al concetto. Tale tesi viene esposta in maniera chiara già all'interno del passo, riportato precedentemente, in cui Kant afferma:

Perché una conoscenza possa avere una realtà oggettiva, cioè possa rapportarsi a un oggetto, e in quest'ultimo possa avere un significato e un senso, l'oggetto in qualche modo deve poter essere dato. Senza di ciò i concetti sono vuoti, e se è pur vero che per mezzo loro si è pensato, in realtà mediante questo pensiero non si è conosciuto nulla, ma si è semplicemente giocato con delle rappresentazioni. (...) la possibilità dell'esperienza, dunque, è ciò che fornisce **realtà oggettiva** a tutte le nostre conoscenze a priori.<sup>11</sup>

Viene qui ribadito il concetto fondamentale che caratterizza il significato dell'espressione *objective Realität*, ovvero la necessità di una conoscenza di riferirsi ad un oggetto, riaffermando quindi la centralità dell'esperienza per la possibilità di conoscenza. Vi è però un ulteriore elemento che deve essere considerato e che coincide con l'ultima affermazione contenuta nel passaggio in questione: l'esperienza è ciò che fornisce *objective Realität* anche alle nostre conoscenze a priori. La nostra conoscenza, come precedentemente mostrato, è costituita da intuizioni e concetti, i quali possono essere empirici, e in tal caso saranno possibili unicamente a posteriori e presupporranno che l'oggetto sia dato (la loro realtà oggettiva sarà infatti dimostrata dall'esperienza), o possono essere puri e, in tal caso, saranno possibili a priori e la loro origine non sarà empirica ma interna al soggetto.

---

<sup>10</sup> Kant, KrV, A50/B74-A51/B75, tr. it., p. 167.

<sup>11</sup> Kant, KrV, A155/B195-A156/B196, tr. it., p. 323-324. Grassetto mio.

Le forme pure della prima sorgente della conoscenza (dell'intuizione sensibile) vengono esposte all'interno dell'*Estetica trascendentale* separando dall'intuizione empirica tutto ciò che appartiene alla sensazione; il fine di tale procedimento sarà quello di giungere all'affermazione della *objective Gültigkeit* dello spazio e del tempo nonostante non vi sia nulla in essi che appartenga alla sensazione, questi sono infatti definiti come «la semplice forma di ciò che ci appare».<sup>12</sup>

Data dunque la mancanza di un oggetto corrispondente a tali intuizioni pure, come è possibile che venga attribuita loro *objective Realität*? La strategia kantiana consiste nell'attribuire allo spazio e al tempo sia *objective Realität* (o *empirische Realität*) sia *transzendetale Idealität*.<sup>13</sup> Ciò significa che lo spazio e il tempo possono essere considerati empiricamente reali solamente nella misura in cui svolgono una funzione trascendentale, ovvero nella misura in cui vengono considerati come condizioni necessarie affinché il mondo esterno venga rappresentato. Kant afferma infatti:

Noi sosteniamo dunque la realtà empirica dello spazio (in riferimento ad ogni possibile esperienza esterna), e nondimeno la sua idealità trascendentale, ossia il fatto che, non appena tralasciamo la condizione di possibilità di ogni esperienza e assumiamo lo spazio come qualcosa che stia a fondamento delle cose in sé stesse, esso non è più niente.<sup>14</sup>

La validità oggettiva di spazio e tempo viene ad essere quindi indubitabile, data la necessità del loro uso per gli oggetti dell'esperienza.

Per dimostrare ciò Kant utilizza vari argomenti:<sup>15</sup> tra questi ve ne è uno che espone da un lato l'impossibilità di non rappresentarsi lo spazio e il tempo,

---

<sup>12</sup> Kant, KrV, A22/B36, tr. it., p. 117.

<sup>13</sup> Cfr. Kant, KrV, A28/B44-A35-B52, tr. it., p. 127-137.

<sup>14</sup> Ibidem.

<sup>15</sup> Per un approfondimento relativo agli argomenti presentati da Kant per la dimostrazione della necessità di spazio e tempo: si veda Allison H., *Kant's transcendental idealism*, Yale University Press, 2004, p. 99-108. Qui l'autore, dopo aver fatto riferimento

dall'altro la possibilità di togliere i fenomeni dallo spazio e dal tempo: ciò significherebbe quindi che senza spazio e tempo non vi sarebbero i fenomeni, mentre senza fenomeni spazio e tempo sussisterebbero. Ciò mostra come non sia possibile rappresentarsi i fenomeni esterni senza rappresentarli al tempo stesso come spaziali e temporali, ed è per questo che le forme pure dell'intuizione vengono ad essere condizioni necessarie e priori delle apparenze. La dimostrazione della *objective Gültigkeit* di spazio e tempo si lega strettamente a ciò: data la necessità del loro uso per gli oggetti dell'esperienza ne risulta anche la loro validità oggettiva, e viene così mostrato come sia la possibilità dell'esperienza a fornire *objective Realität* a tutte le nostre conoscenze a priori.<sup>16</sup>

Compreso dunque come le forme pure dell'intuizione possano godere di *objective Realität*, si ritiene necessario guardare agli elementi puri propri della seconda sorgente della nostra conoscenza: i concetti puri a priori.

È stato precedentemente mostrato come la sensibilità (una delle due sorgenti della nostra conoscenza) sia quella facoltà che permette che gli oggetti ci siano dati e che contiene delle forme pure dell'intuizione sensibile, la cui *objective Gültigkeit* è stata mostrata nell'*Estetica trascendentale*. Ma affinché vi sia conoscenza non è sufficiente che un oggetto sia dato, esso dev'essere anche pensato e ciò avverrà mediante la seconda sorgente della nostra conoscenza: l'intelletto. Tale facoltà, applicandosi ai dati dell'intuizione sensibile, produrrà conoscenza mediante concetti puri che, come afferma Kant, risiedono nell'intelletto umano «dove stanno pronti, fino a quando non vengano sviluppati in occasione dell'esperienza».<sup>17</sup>

---

all'esposizione metafisica di spazio e tempo (il cui obiettivo è quello di stabilire l'origine a priori di una certa rappresentazione) e alla loro esposizione trascendentale (il cui obiettivo è quello di mostrare come la rappresentazione fondi la possibilità di un'altra conoscenza sintetica a priori) si concentra in modo particolare sui due argomenti a sostegno di una natura a priori della rappresentazione dello spazio, presentati da Kant all'interno del paragrafo dedicato all'esposizione metafisica dello spazio (Kant, KrV, A23/B38 -A24/B38/, tr. it., p. 117-119).

<sup>16</sup> Cfr. Kant, KrV, A156/B195, tr. it., p. 325.

<sup>17</sup> Kant, KrV, A66/B91, tr. it., p. 187.

Come accaduto nell'*Estetica trascendentale*, si presenta la necessità di mostrare l'*objective Gültigkeit* delle categorie. Queste, infatti, hanno la loro origine nel soggetto e senza di esse l'esperienza non sarebbe possibile. L'*objective Gültigkeit* delle categorie viene dunque dimostrata nel contesto della *Deduzione trascendentale* che porterà a concludere che:

La validità oggettiva delle categorie, come concetti a priori, si baserà sul fatto che l'esperienza è possibile (per quanto riguarda la forma del pensiero) solo per loro tramite. E difatti, le categorie si riferiscono agli oggetti dell'esperienza in modo necessario e a priori, perché è solo per mezzo di esse che, in generale, si può pensare un qualsiasi oggetto di esperienza.<sup>18</sup>

Risulta quindi necessario far riferimento all'argomentazione proposta da Kant all'interno dei paragrafi che compongono la *Deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto*, cercando di cogliere quelli che sono i punti fondamentali che permettono di concepire le categorie come condizioni a priori dell'esperienza.

### **1.1.2 La Deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto**

Alla luce dei risultati che Kant si propone di raggiungere attraverso i paragrafi che compongono la *Deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto*, tale luogo può essere considerato come il cuore della *Critica della ragion pura*. Qui, infatti, convivono da un lato la prova della possibilità della conoscenza sistematica dell'esperienza e, dall'altro la prova dell'impossibilità di una conoscenza al di là dei limiti dell'esperienza.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Kant, KrV, A93/B126, tr. it., p. 233.

<sup>19</sup> Cfr. Henrich D., *The Proof-Structure of Kant's Transcendental Deduction*, «The Review of Metaphysics», XXII (4), 1969, pp. 640-659, qui p. 640. Si analizzi questo testo per un'analisi più approfondita dei passaggi che caratterizzano la *Deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto*. L'obbiettivo centrale che qui l'autore

Il paragrafo 13 è il paragrafo nel quale viene introdotta la necessità di una dimostrazione della legittimità delle categorie ed è quindi il luogo in cui Kant, per adempiere a ciò, presenta il carattere inevitabilmente necessario di una deduzione trascendentale. Al fine di far comprendere al lettore la difficoltà di una tale questione, Kant richiama anzitutto quanto fatto nell'*Estetica trascendentale* rispetto ai concetti di spazio e tempo, dove senza difficoltà si è mostrato come questi, nonostante siano conoscenze a priori, rendano possibile la conoscenza sintetica degli oggetti a cui si riferiscono in modo indipendente da ogni conoscenza. Essi sono stati infatti definiti come forme pure della sensibilità che «contengono a priori la condizione di possibilità degli oggetti come fenomeni, e la sintesi in essi avrà validità oggettiva».<sup>20</sup>

Ma riguardo alle categorie, come affermato da Kant, si presenta una difficoltà ulteriore: se infatti spazio e tempo rappresentavano le condizioni sotto le quali gli oggetti venivano dati nell'intuizione, ciò non vale per le categorie che sono invece condizioni soggettive del pensiero. Sorge dunque un'inevitabile questione:

In che modo cioè le condizioni soggettive del pensiero debbano avere una validità oggettiva, vale a dire in che modo esse ci forniscano le condizioni di possibilità di ogni conoscenza degli oggetti.<sup>21</sup>

Si parlerà dunque di una *objective Gültigkeit* in riferimento a concetti, che sono puri a priori, nella misura in cui verrà mostrato «il principio per cui quei concetti devono essere conosciuti come condizioni a priori dell'esperienza (sia

---

cerca di conseguire consiste nell'evidenziare i motivi che porterebbe a sostenere che il pensiero kantiano sia espresso più opportunamente e in modo formalmente più corretto all'interno della seconda versione della deduzione: in tale versione, infatti, la deduzione sarebbe in pieno accordo con l'idea filosofica fondamentale di Kant sulla metodologia di un sistema filosofico.

<sup>20</sup> Kant, KrV, A89/B122, tr. it., p. 277.

<sup>21</sup> Ibidem.

dell'intuizione che si trova in essa, sia del pensiero)».<sup>22</sup> Per giungere ad un tale risultato sarà quindi necessario per Kant mostrare come tutti gli oggetti dei nostri sensi ricadano sotto alle categorie e dunque come l'esperienza sia possibile solo per loro tramite.

I paragrafi dal 12 al 27 sono i paragrafi all'interno dei quali Kant svolge la *Deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto*. Tale deduzione può però, come proposto da Henry Allison, essere suddivisa in due parti il cui punto di transizione tra queste può essere identificato nel paragrafo 21. L'obbiettivo di Kant nella "prima parte" della deduzione sarebbe quello di evidenziare il ruolo dell'unità necessaria dell'autocoscienza che l'intelletto, per mezzo delle categorie, aggiunge all'intuizione. La "seconda parte" della deduzione sarebbe quindi finalizzata a rendere conto della *objective Gültigkeit* delle categorie per tutti gli oggetti dei nostri sensi, andando così a raggiungere lo scopo della *Deduzione*.<sup>23</sup>

Verranno di seguito analizzati solamente alcuni dei passaggi ritenuti cruciali all'interno dei paragrafi dedicati alla *Deduzione*, ciò con il medesimo fine che ha condotto l'indagine del primo paragrafo del presente lavoro: comprendere le motivazioni per le quali, nella prima *Critica*, non risulta possibile applicare l'espressione *objective Realität* alle idee trascendentali.

La prima parte della *Deduzione trascendentale* si apre con il paragrafo 15: qui Kant introduce il concetto di *Verbindung*, che si rivela essere di importanza fondamentale in quanto permette a Kant di giungere al concetto di *Ich denke*. La caratterizzazione del concetto di *Verbindung* potrebbe essere riassunta in quattro punti fondamentali:

---

<sup>22</sup> Kant, KrV, A94/B126, tr. it., p. 233.

<sup>23</sup> Tale suddivisione della *Deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto* è proposta in: Allison H., *Kant's transcendental Deduction*, Oxford University Press, 2015. Qui l'autore fornisce un'analisi completa e puntuale di ciascun paragrafo che compone la *Deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto* dividendo il procedimento da Kant operato in due parti: la prima coincide con i paragrafi 12-21, la seconda con i paragrafi 21-27.

1. la *Verbindung* di un molteplice non può mai derivare dai sensi, è infatti un atto della spontaneità della capacità rappresentativa;
2. la *Verbindung* è un'operazione dell'intelletto che può essere denominata "sintesi";
3. la *Verbindung* è un'operazione originariamente unica e ogni atto di analisi la presuppone;
4. la *Verbindung* è rappresentazione dell'unità sintetica del molteplice

Tale unità, specifica Kant, non coincide con la categoria di unità ma va cercata più in alto, «proprio in ciò che contiene il fondamento della possibilità dell'intelletto».<sup>24</sup>

Il terreno più alto a cui si deve volgere lo sguardo è dunque quello dell'unità sintetica dell'appercezione, che Kant introduce con l'espressione *Ich denke*, ovvero quella forma che rappresenta la struttura della coscienza in quanto tale e che funge da sistema di riferimento comune grazie al quale le molteplici rappresentazioni possono essere raccolte sotto la medesima unità.

Aspetto fondamentale dell'*Ich denke* è anzitutto l'identità numerica: affinché diverse rappresentazioni possano essere combinate in un'unica autocoscienza è necessaria tanto una capacità di sintetizzare, quanto una coscienza della sintesi. Dunque, affinché l'io che pensa A si identifichi con l'io che pensa B, sarà necessario combinare A e B in una sola coscienza, e ciò richiede tanto una capacità di sintesi quanto una coscienza di tale sintesi.<sup>25</sup> Kant afferma infatti:

Le molteplici rappresentazioni che sono date in una certa intuizione non sarebbero tutte quante delle mie rappresentazioni, se tutte quante non appartenessero ad un'unica autocoscienza.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> Kant, KrV, B131, tr. it., p. 241.

<sup>25</sup> Cfr. Allison H., *Kant's transcendental Deduction*, cit., pp. 339-340.

<sup>26</sup> Kant, KrV, B131, tr. it., p. 241.



Inoltre, l'*Ich denke*, afferma Kant, «deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni»<sup>27</sup> o, sarebbe meglio specificare, deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni dalle quali deve derivare la conoscenza degli oggetti. Ciò significa che tali rappresentazioni, se si vuole che da esse derivi una conoscenza degli oggetti, devono essere accompagnate dal mio pensiero, consapevole di sé.<sup>28</sup>

Tale punto verrà meglio esplicitato da Kant nel paragrafo 17 affermando:

È solo l'unità della coscienza che costituisce il rapporto delle rappresentazioni con un oggetto, e quindi la loro oggettiva validità: di conseguenza, è solo essa che fa sì che quelle rappresentazioni divengano conoscenze, ed è su di essa, di conseguenza ancora, che si basa la stessa possibilità dell'intelletto.<sup>29</sup>

Sull'unità sintetica della coscienza si basano quindi sia *l'objective Gültigkeit* delle rappresentazioni, sia la possibilità delle rappresentazioni di divenire conoscenze, sia anche la possibilità stessa dell'intelletto. La forma dell'intuizione sensibile esterna fornirebbe infatti solo «il molteplice dell'intuizione a priori, in vista di una possibile conoscenza»,<sup>30</sup> ma affinché si possa conoscere qualcosa nello spazio, ogni intuizione deve necessariamente sottostare all'unità sintetica della coscienza. È per questo che all'inizio del paragrafo 17 Kant specifica che le rappresentazioni dell'intuizione sottostanno certamente alle condizioni formali di spazio e tempo, in quanto ci sono date, ma sottostanno alle condizioni dell'unità sintetica originaria dell'appercezione «in quanto devono essere congiunte in un'unica coscienza». <sup>31</sup> Ogni intuizione dovrà dunque sottostare all'unità sintetica della coscienza per poter diventare per me un oggetto.

---

<sup>27</sup> Kant, KrV, B132, tr. it., p. 241.

<sup>28</sup> Cfr. Baum M., *Apperzeption und Natur. Zur transzendentalen Deduktion der Kategorien bei Kant*, in Motta G., Schulting D., Thiel U., (a cura di) *Kant's transcendental deduction and the theory of apperception*, De Gruyter, 2022, pp. 321-339, qui p. 325.

<sup>29</sup> Kant, KrV, B137, tr. it., p. 249.

<sup>30</sup> Ibidem.

<sup>31</sup> Ibidem.

Con il paragrafo 20 della *Deduzione trascendentale* terminerebbe la “prima parte” dell’argomentazione kantiana. Questa parte porterebbe a concludere che i concetti puri dell’intelletto debbano essere considerati necessari al fine di fornire unità tanto ad un molteplice puro quanto ad un molteplice empirico nello spazio e nel tempo.<sup>32</sup> Allo stesso modo però, con gli elementi fino a qui considerati, le categorie potrebbero ancora rivelarsi vuote: non sarebbe stata infatti dimostrata la validità oggettiva delle categorie, ovvero il loro riferimento ad oggetti determinati.

Con l’obbiettivo di dimostrare ciò sarà necessario per Kant mostrare come tutti gli oggetti dei nostri sensi ricadano necessariamente sotto le categorie, stabilendo al tempo stesso che l’unità propria dell’intuizione empirica è la medesima unità propria delle categorie (ciò verrà dimostrato nel paragrafo 26).

Ai fini del presente lavoro si reputano fondamentali alcuni degli elementi che Kant introduce all’interno del paragrafo 22: con l’obbiettivo di collegare le categorie all’intuizione empirica, qui Kant pone in maniera esplicita la differenza tra *Denken* ed *Erkennen*.

Per la conoscenza sono richiesti due elementi: in primo luogo il concetto con cui in generale un oggetto viene pensato (la categoria), e in secondo luogo l’intuizione, con cui l’oggetto viene dato.<sup>33</sup>

Come già mostrato da Kant in molteplici luoghi della critica, già analizzati nel paragrafo 1.1.1, solamente la cooperazione tra concetti e intuizioni permette la conoscenza. È dunque fondamentale che sia dato un oggetto a cui poter applicare il pensiero, ovvero che sia data un’intuizione corrispondente al concetto; se infatti il pensiero non avesse alcuna intuizione a cui applicarsi, tale pensiero risulterebbe essere vuoto, privo di un oggetto corrispondente e, di conseguenza, non sarebbe prodotto alcun tipo di conoscenza. Ecco allora che il pensiero diviene conoscenza

---

<sup>32</sup> Cfr. Gava G., *Kant’s Critique of Pure Reason and the Method of Metaphysics*, Cambridge University Press, 2023, p. 146.

<sup>33</sup> Kant, KrV, B146, tr. it., p. 261.

solo se riferito ad oggetti dei sensi, unicamente nella misura in cui le categorie vengano applicate ad intuizione empiriche.

In che cosa consiste allora il *denken*? Si tratterebbe solamente di un pensiero vuoto? In questo luogo Kant non specifica in maniera approfondita quale sia, e se vi sia, uno scopo di questo uso non cognitivo delle categorie. Allo stesso tempo però, introducendo la distinzione tra *Denken* ed *Erkennen*, Kant sta ponendo le basi per considerare quello che sarà l'uso pratico morale, di cui tratterà tanto nel *Canone della ragion pura*, quanto in opere successive, prima tra tutte la *Critica della ragion pratica*.<sup>34</sup>

La distinzione tra *Denken* ed *Erkennen* risulta fondamentale all'interno del sistema kantiano andando infatti a determinare «i confini entro cui vanno usati i concetti puri dell'intelletto»,<sup>35</sup> al di là di questi confini, infatti, i concetti puri dell'intelletto possono estendersi, ma tale estensione porterà semplicemente a concetti vuoti senza realtà oggettiva.

Facendo però un breve salto avanti, alla nota contenuta nel paragrafo 27, vediamo come Kant cerchi di specificare meglio tale situazione al fine di preparare il campo alla trattazione pratica della sua filosofia. In questa nota, fondamentale nella costruzione del presente lavoro, Kant specifica che nel pensiero le categorie possiedono un campo sconfinato e che, se anche venisse meno l'intuizione (necessaria unicamente per la conoscenza di ciò che pensiamo) «il pensiero dell'oggetto potrebbe pur sempre avere delle conseguenze vere e utili per l'uso della ragione».<sup>36</sup> Tali conseguenze a cui Kant fa qui riferimento non saranno quindi

---

<sup>34</sup> Cfr. Allison H., *Kant's transcendental Deduction*, cit., p. 377. Qui l'autore specifica che tale distinzione, che è tema centrale del paragrafo 22, permetta a Kant di osservare ancora una volta come la conoscenza contenga due componenti: un concetto attraverso il quale viene pensato un oggetto, che egli chiama "categoria", e un'intuizione attraverso la quale esso viene dato. Sottolinea inoltre che, in mancanza di un'intuizione corrispondente, il concetto avrebbe la forma di un pensiero ma sarebbe privo di oggetto, il che significa che non potrebbe equivalere a una conoscenza, dal momento che «per quanto ne so non sarebbe dato né potrebbe essere dato nulla a cui il mio pensiero potrebbe essere applicato» (Kant, KrV, B146, tr. it., p. 261).

<sup>35</sup> Kant, KrV, B148, tr. it., p. 263.

<sup>36</sup> Kant, KrV, B167, tr. it., p. 287.

dirette all'esperienza, ma alla determinazione del soggetto e del suo volere, ovvero avranno un'importante peso all'interno dell'ambito pratico. Ciò, come specificato da Kant, «non può essere esposto in questa sede»,<sup>37</sup> ma sarà luogo centrale della filosofia kantiana che si svilupperà proprio a partire dai confini e dai risultati posti all'interno della prima *Critica*.

Tornando dunque agli scopi fondamentali della seconda parte della *Deduzione trascendentale*, risulta necessario il riferimento al paragrafo 26: mostrata, nella prima parte della *Deduzione*, la possibilità delle categorie quali conoscenze a priori, lo scopo di questo e dell'ultimo paragrafo sarà quello di spiegare la possibilità di conoscere a priori attraverso le categorie quegli oggetti che si presentano ai nostri sensi, ovvero di spiegare «come si possa prescrivere, per così dire, la legge alla natura».<sup>38</sup> In altre parole, se il primo passo della *Deduzione* si è occupato di dimostrare come le categorie siano necessarie per fornire unità ad un molteplice nello spazio e nel tempo, il secondo passo cerca di escludere l'ipotesi per la quale le categorie unifichino una molteplicità empirica in assenza di una sintesi corrispondente di una molteplicità pura nello spazio e nel tempo. Di conseguenza lo scopo centrale sarà quello di stabilire una necessaria connessione tra la sintesi di ogni molteplice empirico e la sintesi corrispondente di un molteplice puro nello spazio e nel tempo.<sup>39</sup>

Tale dimostrazione viene operata da Kant evidenziando come la sintesi dell'apprensione, che è empirica e viene definita come «composizione del molteplice in un'intuizione empirica, per cui diviene possibile la percezione»,<sup>40</sup> deve necessariamente essere conforme alla sintesi trascendentale,<sup>41</sup> ovvero alle

---

<sup>37</sup> Ibidem.

<sup>38</sup> Kant, KrV, B159, tr. it., p. 279.

<sup>39</sup> Cfr. Gava G., *Kant's Critique of Pure Reason and the Method of Metaphysics*, cit., p. 146.

<sup>40</sup> Kant, KrV, B160, tr. it., p. 279.

<sup>41</sup> Con «sintesi trascendentale» si intende una sintesi a priori che «fonda a priori la possibilità di un'ulteriore conoscenza» (Kant, KrV, B151, tr. it., p. 267) e quindi il suo verificarsi è una condizione per l'esistenza della conoscenza a priori. La «sintesi

categorie, le quali sintetizzeranno non tanto ciò che è empiricamente dato, quanto piuttosto lo spazio e il tempo stessi e il molteplice puro che questi contengono.<sup>42</sup>

Le categorie vengono dunque definite come «concetti che prescrivono delle leggi a priori ai fenomeni, e quindi alla natura (*materialiter spectata*)». <sup>43</sup> Quest'ultimo punto va analizzato tenendo sempre in considerazione la concezione kantiana di fenomeno: le leggi (categorie) ineriscono al soggetto in quanto quest'ultimo possiede l'intelletto, così come anche i fenomeni esistono solo relativamente al soggetto che possiede i sensi. Qui, dunque, non si tratta di cose in sé, che esisterebbero quindi a prescindere dall'intelletto che le conosce, ma di fenomeni intesi come «rappresentazioni di cose che rimangono sconosciute riguardo a ciò che potrebbero essere in se stesse». <sup>44</sup>

Se ne conclude che: se ogni percezione dipende dalla sintesi dell'apprensione, che dipende a sua volta, come mostrato, dalla sintesi trascendentale (ovvero dalle categorie), allora tutto ciò che giunge alla coscienza empirica deve sottostare alle categorie.

Kant conclude la *Deduzione trascendentale* con il paragrafo 27, affermando:

---

trascendentale” è inoltre definita come quella sintesi del molteplice che «senza distinzione fra le intuizioni, non si riferisce ad altro che alla semplice congiunzione del molteplice a priori» (Kant, KrV, A118, tr. it., p. 1231). La connessione di rappresentazioni è dunque trascendentale se il suo verificarsi è una condizione necessaria per l'esistenza della conoscenza, sia essa conoscenza a priori o conoscenza empirica.

<sup>42</sup> Gava G., *Kant's Critique of Pure Reason and the Method of Metaphysics*, cit., p. 147. L'autore specifica qui, inoltre, che questo è l'unico modo nel quale le categorie possono servire come regole che limitano l'esperienza possibile essendo infatti, anzitutto, regole che vincolano l'aspetto delle relazioni nello spazio e nel tempo.

<sup>43</sup> Kant, KrV, B163, tr. it., p. 283.

<sup>44</sup> Kant, KrV, B146, tr. it., p. 261.

Noi non possiamo pensare alcun oggetto se non per mezzo di categorie, e non possiamo conoscere alcun oggetto pensato se non per mezzo di intuizioni che corrispondano a quei concetti. Ora, tutte le nostre intuizioni sono sensibili e questa conoscenza è empirica, poiché il suo oggetto è dato. Ma la conoscenza empirica è l'esperienza. Per noi, dunque, non è possibile alcuna conoscenza a priori, se non unicamente quella che riguarda gli oggetti di un'esperienza possibile.<sup>45</sup>

Con tale conclusione Kant:

1. arriva ad affermare la validità oggettiva delle categorie per tutti gli oggetti che possono essere dati nelle forme di spazio e tempo;
2. di conseguenza, mostra come tale validità oggettiva delle categorie riposi sul fatto che l'esperienza è possibile solo per loro tramite (solo attraverso le categorie si può pensare un qualsiasi oggetto di esperienza).

Ecco, dunque, che la questione posta all'inizio del paragrafo 1.1.2, ovvero se e come le condizioni soggettive del pensiero (categorie) potessero avere *objective Gültigkeit*, ha ricevuto risposta ed è stata approfondita tramite l'esposizione dei punti fondamentali della *Deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto*.

## **1.2 L'impossibilità dell'attribuzione dell'espressione *objective Realität* alle idee trascendentali**

Se nei paragrafi precedenti lo scopo che ha guidato il percorso dell'analisi era quello di dimostrare in che modo Kant attribuisca *objective Realität* alle forme pure della nostra conoscenza, lo scopo del presente paragrafo sarà quello di evidenziare il ruolo della ragione e delle idee all'interno della prima *Critica* e di mostrare quindi i motivi per i quali l'espressione *objective Realität* non possa essere attribuita alle idee trascendentali.

---

<sup>45</sup> Kant, KrV, B166, tr. it., p. 287.

Kant apre il secondo paragrafo dell'introduzione alla *Dialettica trascendentale* affermando:

Ogni nostra conoscenza comincia dai sensi, di qui muove verso l'intelletto e si conclude nella ragione, al di sopra della quale non si incontra nulla di più elevato in noi per elaborare la materia dell'intuizione e per sussumerlo sotto la suprema unità del pensiero.<sup>46</sup>

Protagonista di quest'ultima parte della *Logica trascendentale* è dunque la ragione, intesa come punto in cui il processo della nostra conoscenza si conclude, e gli strumenti con cui questa opera: le idee.<sup>47</sup> Kant afferma però di trovarsi in un certo imbarazzo dovendo caratterizzare una tale facoltà in quanto questa (la ragione) non sarebbe diretta verso alcun oggetto dell'esperienza, ma si rivolgerebbe invece all'intelletto con lo scopo di fornire ad esso unità. La ragione opera, infatti, sulla base di un principio particolare per il quale «se è dato il condizionato è data anche l'intera serie delle condizioni subordinate le une alle altre». <sup>48</sup> Sarà infatti proprio sulla base di questo principio che la ragione si distinguerà nettamente rispetto all'intelletto, che opera invece attraverso principi immanenti.<sup>49</sup>

La principale funzione della ragione è quella di interrogarsi su qualsiasi giudizio empirico dato, domandando spiegazioni sempre più complete, ricercando

---

<sup>46</sup> Kant, KrV, A298/B355, tr. it., p. 533.

<sup>47</sup> Kant definisce il termine "idea" come un «concetto necessario della ragione, al quale non può esser dato alcun oggetto corrispondente nei sensi» (Kant, KrV, A327/B383, tr. it., p. 569).

<sup>48</sup> Kant, KrV, A308/B364, tr. it., p. 545.

<sup>49</sup> Con "principi immanenti" ci si riferisce a quei principi limitati nella loro applicazione all'ambito dell'esperienza possibile, a tal propositivo Kant afferma infatti: «Chiameremo immanenti quei principi la cui applicazione rimane interamente entro i limiti dell'esperienza possibile, ma trascendenti quelli che sono destinati a trascendere questi limiti» (Kant, KrV, A295/B352, tr. it., p. 529). Inoltre, anche la validità dei principi nell'avanzare pretese di conoscenza è solo immanente: «Ora [...] ogni conoscenza sintetica è possibile a priori solo in quanto esprime le condizioni formali di un'esperienza possibile, e tutti i principi hanno quindi solo una validità immanente, cioè si riferiscono solo a oggetti di conoscenza empirica o a fenomeni» (Kant, KrV, A638/B666, tr. it. p., 919).

dunque l'incondizionato, il quale però sempre sfugge continuando ad attirare la ragione.<sup>50</sup> Tale tendenza della ragione viene presentata da Kant sin dalle prime parole della *Prefazione* alla prima edizione delle *Critica della ragion pura*, dove Kant mostra il destino particolare della ragione umana:

Quello di essere gravata da questioni che essa non può evitare, poiché le sono assegnate dalla sua stessa natura di ragione, ma a cui non può nemmeno dare risposta, poiché tali questioni oltrepassano ogni potere della ragione umana.<sup>51</sup>

Tale destino è dettato dalla natura stessa della nostra ragione che, come facoltà della conoscenza umana, si compone di regole fondamentali e massime che «hanno tutto l'aspetto di principi oggettivi»<sup>52</sup> e che quindi portano a considerare la necessità soggettiva come se fosse una «necessità oggettiva della determinazione delle cose in se stesse»,<sup>53</sup> producendo così la parvenza trascendentale. Nell'introduzione alla *Dialettica trascendentale* Kant definisce la parvenza trascendentale (distinguendola da quella empirica) come parvenza che «influisce su principi il cui uso non è basato sull'esperienza».<sup>54</sup> Tale parvenza, spiega Kant, conduce al di là di ogni uso empirico delle categorie e «ci blocca con il miraggio di un ampliamento dell'intelletto puro».<sup>55</sup> Essa, in quanto tale, sarà dunque «un'illusione assolutamente inevitabile»<sup>56</sup> e, di conseguenza, il compito della dialettica trascendentale sarà quello di non permettere che tale parvenza ci inganni, senza però poterla eliminare: si tratta infatti di un'illusione naturale che «si fonda su principi soggettivi, scambiandoli per oggettivi»<sup>57</sup> e dunque, in quanto

---

<sup>50</sup> Cfr. Rohlf M., *The Ideas of Pure Reason*, in Guyer P., (a cura di) *Kant's Critique of Pure Reason*, Cambridge University Press, 2010, pp. 190-209, qui pp. 195-196.

<sup>51</sup> Kant, KrV, AVII, tr. it., p. 7.

<sup>52</sup> Kant, KrV, A297/B353, tr. it., p. 531.

<sup>53</sup> Ibidem.

<sup>54</sup> Kant, KrV, A295/B352, tr. it., p. 529.

<sup>55</sup> Ibidem.

<sup>56</sup> Kant, KrV, A297/B353, tr. it., p. 531.

<sup>57</sup> Kant, KrV, A298/B355, tr. it., p. 533.



inevitabile, continuerà a trarre la ragione in «errori momentanei che richiederanno sempre di essere nuovamente eliminati».<sup>58</sup>

Tale operare della ragione è caratterizzato dall'uso di principi incondizionati, ovvero le idee: mentre dunque i concetti dell'intelletto, pensati a priori, contengono l'unità della riflessione riguardo ai fenomeni e godono di realtà oggettiva in quanto la loro applicazione è sempre mostrata nell'esperienza, i principi della ragione non si lasciano invece delimitare all'interno dell'esperienza e «riguardano qualcosa in cui rientra ogni esperienza, ma che in quanto tale non sarà mai oggetto di esperienza».<sup>59</sup> Per questo motivo, i principi della ragione non godranno di *objective Realität*, nel senso in cui tale espressione era invece attribuita ai concetti puri dell'intelletto sulla base dei ragionamenti esposti nel paragrafo 1.1.1.

Caratterizzati dunque i concetti di ragione, nella sezione III del libro I, Kant divide le nostre rappresentazioni in tre classi e, conseguentemente, alla luce dell'estrema unificazione cui mira la ragione sulla base del principio sopra esposto, disporrà tre classi di idee trascendentali:

1. le rappresentazioni che si riferiscono al soggetto conoscente condurranno all'unità assoluta del soggetto pensante: Anima;
2. le rappresentazioni che si riferiscono agli oggetti conosciuti condurranno all'unità assoluta della serie delle condizioni del fenomeno: Mondo;

---

<sup>58</sup> Ibidem. Per un approfondimento riguardante il tema dell'illusione della ragione si guardi a: Allison H., *Kant's transcendental idealism*, cit., pp. 322-332. Qui l'autore distingue anzitutto ciò che viene definito "errore metafisico" dalla naturale ed inevitabile illusione della ragione, ciò per mostrare come l'illusione derivi dalla natura stessa dei principi coinvolti, mentre l'errore di giudizio derivi da un uso errato di principi che, nel loro ambito, sono perfettamente legittimi. Henry Allison mostra inoltre come, nella comprensione di tali espressioni, sia fondamentale distinguere tra l'evitare l'illusione e la necessità di evitare l'inganno di questa illusione: mentre infatti la prima non è evitabile, la seconda può essere invece evitata. In particolare, il modo in cui l'illusione verrà privata del suo potere di inganno sarà quello di «rimuovere il cancro del realismo trascendentale», elemento che sarà approfondito nei paragrafi successivi.

<sup>59</sup> Kant, KrV, A311/B367, tr. it., p. 594.

3. le rappresentazioni che si riferiscono ad entrambi questi termini condurranno all'unità assoluta delle condizioni di tutti gli oggetti del pensiero in generale: Dio.

Per queste idee trascendentali dunque:

Non è possibile propriamente alcuna deduzione oggettiva, come quella che abbiamo potuto fornire delle categorie: e di fatto quelle idee non hanno alcun riferimento a un qualsivoglia oggetto che gli possa essere dato in maniera corrispondente, e questo proprio per il motivo che esse sono solo idee. <sup>60</sup>

Delle idee trascendentali di Anima, Mondo e Dio non può dunque essere fornita una deduzione che garantisca loro *objective Realität*, queste infatti non si applicano all'esperienza e ai fenomeni contenuti in essa ma serviranno unicamente ad ascendere la serie delle condizioni sino all'incondizionato.

Sorge dunque una domanda: vi è un uso "corretto" delle idee della ragione pura, ovvero vi sarebbe una loro destinazione legittima? Per rispondere ad una tale questione è necessario rivolgersi all'*Appendice della Dialettica trascendentale*, là dove Kant afferma:

Esse (le idee della ragione) ci sono fornite dalla natura della nostra ragione, ed è impossibile che questo supremo tribunale di tutti i diritti e di tutte le pretese della nostra speculazione contenga esso stesso all'origine illusioni e inganni. Presumibilmente, quindi, esse hanno una loro buona destinazione, conforme ad uno scopo nella disposizione naturale della nostra ragione. <sup>61</sup>

È dunque fondamentale non considerare le idee della ragione come dialettiche in se stesse, sarebbe infatti solamente il loro uso indebito a far sorgere illusioni e parvenze ingannevoli. La funzione della ragione teoretica, in tal caso, è quindi una funzione regolativa delle conoscenze dell'intelletto, funzione che

---

<sup>60</sup> Kant, KrV, A336/B393, tr. it., p. 581.

<sup>61</sup> Kant, KrV, A669/B697, tr. it., p. 959.

consiste, in base agli interessi architettonici della ragione, nell' "aiutare" l'intelletto a sistematizzare i concetti e le leggi sue proprie.<sup>62</sup>

In tal senso, le idee della ragione sarebbero fondamentali al fine di dirigere l'intelletto verso un'estensione che sia il più ampia possibile e, nel fare ciò, lo scopo non sarebbe tanto quello di creare concetti di oggetti, ma piuttosto quello di ordinare e fornire unità ai concetti dell'intelletto. Questo uso regolativo delle idee della ragione gioca un ruolo fondamentale nel processo conoscitivo in quanto l'unità sistematica cui la ragione tende «serve a trovare un principio per l'uso molteplice e particolare dell'intelletto; quindi, a guidarlo anche verso quei casi che non sono dati, rendendolo coerente».<sup>63</sup>

Ecco dunque che, a partire da questo uso regolativo delle idee della ragione pura, viene re-introdotta il tema, fondamentale per il presente lavoro, della *objective Realität* delle idee della ragione pura. È stato infatti mostrato come le idee della ragione pura non godano di *objective Realität*, al contrario invece dei concetti puri dell'intelletto, come mostrato nel paragrafo 1.1.2.

Kant però, all'interno dell'ultimo paragrafo dell'*Appendice alla dialettica trascendentale*, intitolato *Lo scopo finale della dialettica naturale della ragione*, in riferimento alle idee della ragione pura parla di una loro «pur minima validità oggettiva, anche soltanto indeterminata».<sup>64</sup> Tale punto richiede dunque di essere

---

<sup>62</sup> Cfr. Rauscher F., *The Appendix to the Dialectic and the Canon of Pure Reason*, in Guyer P., (a cura di) *Kant's Critique of Pure Reason*, Cambridge University Press, 2010, pp. 290- 310, qui pp. 291-292. In questo contributo volto ad una analisi dell'*Appendice alla Dialettica* e del *Canone della ragione pura*, l'autore specifica che, in base a quanto affermato nell'*Appendice*, il modo corretto di utilizzare un'idea della ragione non sarebbe quello di applicarla direttamente ad un qualche oggetto empirico o trascendente, ma piuttosto di impiegarla indirettamente mediante l'uso dell'intelletto nelle sue cognizioni degli oggetti empirici. In tal senso l'uso teoretico legittimo della ragione sarebbe quello di sistematizzare i concetti e le leggi dell'intelletto, sistematizzazione che però, come, evidenziato dall'autore, può essere compresa solo rivolgendosi *all'Architettonica della ragione pura* dove, come sarà mostrato nel capitolo terzo del presente lavoro, la definizione di sistema coinciderà con l'unità di una molteplicità di conoscenze sotto un'unica idea.

<sup>63</sup> Kant, KrV, A647/B675, tr. it., p. 931.

<sup>64</sup> Kant, KrV, A669/B697, tr. it., p. 961.

specificato, dal momento che Kant è al tempo stesso molto chiaro nell'affermare l'impossibilità di una deduzione della stessa tipologia di quella operata per le categorie, per le idee della ragione.

Che natura avrebbe dunque la *objective Realität* di cui Kant tratta all'interno dell'*Appendice*? In cosa diverge tale accezione rispetto all'accezione di *objective Realität* esposto nel paragrafo 1.1 e sostenuto da Kant in molteplici luoghi della Critica della ragion pura?

Come messo in luce da Silvestro Marcucci nel saggio *La deduzione trascendentale delle idee*, tali domande possono trovare risposta distinguendo due diversi tipi di "oggettività" che possono essere rintracciati all'interno del testo kantiano:<sup>65</sup>

1. da un lato, un concetto di oggettività puramente teoretico di cui godrebbero le categorie dell'intelletto: in tal senso quindi le idee della ragione non godrebbero di oggettività;
2. dall'altro lato, un concetto epistemologico di oggettività che riguarderebbe i concetti che stanno alla base delle diverse scienze: in tal senso allora le idee regolative avrebbero un valore oggettivo.

Si può dunque avanzare l'ipotesi per la quale Kant, in questo luogo dell'*Appendice*, non starebbe operando né su di un livello scientifico (come quello delle categorie) né su di un livello metafisico (che porta alla formazione di oggetti immaginari), ma si collocherebbe invece su di un livello intermedio di carattere

---

<sup>65</sup> Tale interpretazione che si basa su differenti tipi di "oggettività" riscontranti nel testo kantiano è proposta in: Marcucci S., *La deduzione trascendentale delle idee*, «Studi kantiani», XVIII, 2005, pp. 61-74. Qui l'autore pone l'accento sulla necessità sentita da Kant di affermare la possibilità di una deduzione (seppur differente da quella intrapresa per le categorie) anche per le idee della ragion pura, le quali devono avere una certa validità oggettiva. L'autore propone allora una lettura volta a scorgere due diversi livelli di oggettività nel testo kantiano, che si incontrano senza trovare unitarietà, e tre diversi livelli di ricerca su cui Kant opererebbe. Ne conclude che il compito di una tale deduzione delle idee è quello di mostrare la legittimità della derivazione dell'unità sistematica del molteplice della conoscenza empirica dalle idee trascendentali della ragione vista nel suo uso empirico, riportando così al centro l'importanza dell'unità sistematica della conoscenza.

metodologico, all'interno del quale gli oggetti (in questo caso le idee regolative) non raggiungerebbero una realtà oggettiva teoretica, quale quella dei concetti puri dell'intelletto, ma non sarebbero nemmeno da definirsi immaginari in quanto il ruolo che rivestono sarebbe fondamentale per la ricerca scientifica. Di conseguenza, in virtù del fatto che le idee nel loro uso regolativo risultano essere imprescindibili per l'avanzamento nella conoscenza fenomenica, allora saranno investite di una validità oggettiva *sui generis*,<sup>66</sup> diversa dunque da quella attribuita alle categorie dell'intelletto. Le idee pure non dovranno quindi essere considerate come principi costitutivi ma piuttosto come principi regolativi che, agendo sulla base di un'unità sistematica, ci permettono di riscontrare nell'esperienza la connessione delle cose secondo leggi universali di natura.<sup>67</sup>

Se ne può concludere che le intuizioni, i concetti dell'intelletto, e le idee attingono da una sorgente a priori che rischia di oltrepassare il campo di un'esperienza possibile: soltanto una critica completa, dunque, può dimostrare che la ragione nel suo uso speculativo non può mai oltrepassare il campo dell'esperienza possibile ma, allo stesso tempo, mostrerà anche che:

L'autentica destinazione di questa suprema facoltà di conoscenza è solo quella di servirsi di tutti i metodi e dei principi razionali per indagare la natura fin nella sua più intima

---

<sup>66</sup> Tale validità oggettiva *sui generis* è definita in: Gava G., *Kant's Critique of Pure Reason and the Method of Metaphysics*, cit., p.156 come una validità oggettiva indiretta, in quanto le idee sarebbero mezzi necessari per ottenere cognizioni empiriche effettive che non avremmo ottenuto senza la loro guida.

<sup>67</sup> Se le idee, dunque, vorranno godere di una «seppur minima validità oggettiva» (Kant, KrV, A669-B697, tr. it., p. 959), allora dovrà essere possibile una loro deduzione, che divergerà però notevolmente da quella operata per le categorie. L'analisi di questa deduzione non rientra negli scopi del presente lavoro ma è considerata questione di fondamentale importanza all'interno della filosofia kantiana: il fine di una tale deduzione sarà quello di legittimare l'unità sistematica a cui la ragione tende e sotto la cui guida noi connettiamo gli oggetti che ci sono dati nell'esperienza. Per un approfondimento della deduzione delle idee della ragion pura si veda: Gava G., *Kant's Critique of Pure Reason and the Method of Metaphysics*, cit. e Marcucci S., *La deduzione trascendentale delle idee*, cit..

costituzione, secondi tutti i possibili principi dell'unità, senza però mai trasgredire i confini della natura, al di fuori dei quali per noi non vi è nient'altro che spazio vuoto.<sup>68</sup>

Lo scopo centrale del paragrafo 1.1 e del paragrafo 1.2 era quello di mostrare che cosa si intenda con l'espressione *objective Realität* nel suo senso teoretico.

Se ne conclude che: l'*objective Realität* applicata ad un concetto, all'interno della *Critica della ragion pura*, indica lo stretto legame tra il concetto in questione e l'esperienza. È stato esposto come la *objective Realität* delle forme pure della nostra conoscenza sia dimostrata, da un lato evidenziando la necessità dell'uso di spazio e tempo per l'esperienza, dall'altro tramite la deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto (paragrafo 1.1.2).

Infine, per quanto riguarda le idee trascendentali, è stato mostrato come queste non godano di *objective Realität*, per lo meno in un senso puramente teoretico: esse non derivano in alcun modo dai sensi e oltrepassano del tutto i concetti dell'intelletto non trovando nulla nell'esperienza che le possa delimitare. Tali idee tendono alla totalità delle condizioni per ogni condizionato dato e dunque solamente il concetto di *Unbedingt* (ideale regolativo che regola i nostri pensieri ma che rimane inconoscibile) può caratterizzarle attribuendo loro un ruolo regolativo fondamentale nel nostro processo cognitivo, ma senza poter attribuire loro un'*objective Realität* in senso puramente teoretico.

### 1.3 La libertà trascendentale

Lo scopo che ci si propone nei paragrafi seguenti consiste nell'offrire una panoramica su uno dei concetti chiave della filosofia kantiana: la libertà trascendentale. Tale concetto si rivelerà essere cruciale non solo all'interno della prima *Critica*, e quindi per scopi prettamente teoretici, ma anche e soprattutto per

---

<sup>68</sup> Kant, KrV, A702/B730, tr. it., p. 1001.

scopi pratici, essendo infatti fondamentale per la possibilità stessa della ragione pratica.

Al fine di svolgere una tale indagine si cercherà anzitutto di fornire una panoramica generale relativa al concetto di “libertà trascendentale”, in seguito verrà analizzato il terzo conflitto delle idee trascendentali, luogo cruciale per la caratterizzazione del concetto in esame, e infine sarà presentata la modalità mediante la quale Kant, attraverso la dottrina dell’idealismo trascendentale, raggiunge la risoluzione della terza antinomia. L’analisi di questi luoghi sarà condotta con l’intento di evidenziare il ruolo fondamentale della libertà all’interno della filosofia kantiana, dimostrando come sia proprio questo concetto, e la sua problematicità, che permetteranno il passaggio al versante pratico della filosofia kantiana.

La libertà trascendentale, annoverata tra le idee cosmologiche della ragione, è definita da Kant come:

La facoltà di cominciare spontaneamente uno stato, la cui causalità dunque non soggiace a sua volta – in conformità alla legge di natura – a un’altra causa che l’abbia determinata nel tempo.<sup>69</sup>

Franco Chiereghin, nel celebre testo *Il problema della libertà in Kant*,<sup>70</sup> costruisce un interessante legame tra ragione e libertà mostrando come tra queste vi sia una stretta parentela: se si guarda infatti alla natura della ragione essa apparirà anarchica nei confronti dell’intelletto in quanto sembrerà sovvertire ogni limite; tale forza sovversiva si rivelerà però indispensabile per l’accesso al campo della morale. Allo stesso modo, la libertà viene definita da Kant come ciò che

---

<sup>69</sup> Kant, KrV, A533/B561, tr. it., p. 787.

<sup>70</sup> Cfr. Chiereghin F., *Il problema della libertà in Kant*, Verifiche, 1991. Quest’opera, centrale ai fini del presente lavoro, è stata presa come punto di riferimento per quanto concerne la caratterizzazione della libertà all’interno della filosofia kantiana. Qui, infatti, l’autore sostiene che il problema della libertà sta all’origine della filosofia kantiana in quanto filosofia critica e, dunque, sia essenziale un’analisi di tale concetto nella sua progressiva specificazione sistematica.

supera ogni limite che le si voglia assegnare, e dunque all'interno della dialettica cosmologica, quando la ragione comincia a trattare della libertà, «non parla in fondo d'altro che di se stessa e della propria radice più riposta».<sup>71</sup>

Alla luce di tale parentela tra ragione e libertà, viene a caratterizzarsi anche il ruolo proprio della ragione: trasformare le categorie dell'intelletto in principi in modo che, tale trasformazione, possa essere considerata come un "processo di liberazione". Le idee sorgono dunque là dove l'intelletto venga liberato dalle limitazioni di un'esperienza possibile e, in particolare, l'idea di libertà risulterà dalla categoria di causa "liberata" dalle limitazioni dell'esperienza, anche se con essa verrà mantenuto un rapporto essenziale.<sup>72</sup>

Nell'ambito speculativo, dunque, la libertà viene concepita come sciolta da ogni legge, come assoluta spontaneità delle cause; il termine "spontaneità" infatti si configura come sinonimo di "libertà trascendentale" nella misura in cui tale spontaneità sia però assoluta (lo sia dunque sotto ogni aspetto e rapporto): ecco dunque che la libertà trascendentale (o spontaneità assoluta) si ha quando il cominciare da sé si caratterizza per essere del tutto indipendente da qualsiasi condizionamento, sia questo sensibile o intelligibile.

La terza antinomia, luogo in cui la libertà trascendentale è da Kant introdotta, e la sua risoluzione, possibile tramite l'applicazione dell'idealismo trascendentale, saranno luoghi fondamentali che permetteranno di stabilire la compatibilità della libertà trascendentale con la causalità meccanica della natura. Tali luoghi permetteranno inoltre di porre in evidenza come il concetto di libertà trascendentale, che all'interno della prima *Critica* risulta ancora fortemente problematico, sia fondamentale per una comprensione completa e profonda della *Critica della ragion pratica* e, più in generale, dell'intera filosofia morale kantiana.

---

<sup>71</sup> Chiereghin F., *Il problema della libertà in Kant*, cit., p. 18.

<sup>72</sup> Ivi, pp. 39-40.



### 1.3.1 Il terzo conflitto dell'*Antitetica della ragion pura*

Come già anticipato, l'attività della ragione non consiste tanto nella produzione di concetti, quanto piuttosto nella liberazione dei concetti dell'intelletto dalle possibili limitazioni di un'esperienza possibile. Tale liberazione viene operata dalla ragione secondo il principio: «se è dato il condizionato, è data anche l'intera somma delle condizioni, quindi è dato pure l'assolutamente incondizionato, tramite il quale soltanto il condizionato era possibile».<sup>73</sup>

All'interno del secondo capitolo della *Dialettica trascendentale*, la ragione è applicata alla sintesi oggettiva delle apparenze e cerca di far valere il suo principio di unità incondizionata, producendo così le idee cosmologiche, ovvero idee trascendentali che concernono l'assoluta totalità nella sintesi dei fenomeni.<sup>74</sup>

La domanda centrale che porterà al generarsi delle idee cosmologiche sarà dunque quella che chiede se la serie condizionati-condizioni, mediante la quale viene concepito il mondo come un intero, termini in un primo elemento assolutamente diverso dagli altri membri, o se invece tale serie proceda all'infinito.

Sarà dunque il tentativo di rispondere ad una tale questione che porterà al generarsi di due interpretazioni tra loro incompatibili che andranno incontro a obiezioni insuperabili.<sup>75</sup>

Tali idee cosmologiche sono dunque prodotte nel momento in cui la ragione applica il suo principio generale non a tutte le categorie, ma solo a quelle «la cui sintesi costituisce una serie delle condizioni subordinate fra loro per un condizionato».<sup>76</sup> La tavola delle idee sarà quindi costruita da Kant in conformità con quella delle categorie: viene dunque riportato uno schema nel quale vengono

---

<sup>73</sup> Kant, KrV, A409/B436, tr. it., p. 633.

<sup>74</sup> Cfr. Kant, KrV, A408/B434, tr. it., p. 631.

<sup>75</sup> Cfr. Wood A., *The Antinomies of Pure Reason*, in Guyer P., (a cura di) *Kant's Critique of Pure Reason*, Cambridge University Press, 2010, pp. 245-265, qui p. 248.

<sup>76</sup> Kant, KrV, A409/B436, tr. it., p. 633.

riassunti i quattro tipi di idee cosmologiche che si generano a partire dai “*quanti originari*” di ogni nostra intuizione, ovvero spazio e tempo, dalla materia, dalla causalità e dalla coppia possibilità/necessità.

Infine, Kant suddivide le antinomie in antinomie matematiche e antinomie dinamiche. Le antinomie matematiche, che coincidono con le prime due antinomie, considerano le apparenze e la totalità della loro sintesi da un punto di vista quantitativo, mentre le antinomie dinamiche, che coincidono con la terza e la quarta antinomia, guardano non tanto all’aggregazione nello spazio e nel tempo in vista della sua costituzione come una quantità, «bensì all’unità nell’esistenza dei fenomeni».<sup>77</sup>

Nel presente paragrafo verrà fornita un’analisi della terza antinomia dell’*Antitetica della ragion pura* con il fine di presentare, nel paragrafo successivo, la sua risoluzione. Tali luoghi testuali ricoprono infatti un ruolo fondamentale all’interno della *Critica della ragion pura* e di tutta la filosofia kantiana in quanto è solo grazie alla risoluzione della terza antinomia che sarà possibile «dare ascolto alle richieste della ragione pratica».<sup>78</sup>

L’antinomia in esame scaturisce da una categoria di relazione, la categoria di causa, e pone la questione se sia necessario, o almeno permesso, appellarsi ad un’altra concezione di causalità che viene definita come “potere di iniziare uno stato spontaneamente”. Tale questione porta al prodursi di una tesi e di una antitesi che danno luogo a contraddizione in quanto presentano due risposte complementari ma incompatibili, in particolare:

1. La tesi afferma che i fenomeni del mondo, nel loro insieme, non derivino dalla sola causalità secondo leggi della natura. È necessario per questo

---

<sup>77</sup> Kant, KrV, A419/B447, tr. it., p. 645.

<sup>78</sup> Allison H., *Kant’s theory of freedom*, Cambridge University Press, 1990, p. 11.

ammettere, oltre alla causalità secondo leggi della natura, una causalità mediante libertà.

2. L'antitesi afferma invece che tutto nel mondo accadrebbe secondo leggi di natura e dunque non vi sarebbe alcuna libertà.

Alla formulazione di tesi e antitesi seguono le rispettive dimostrazioni: come accade anche per le altre antinomie, Kant cerca di mostrare come da un punto di vista puramente logico, senza ricorso alle intuizioni, tanto la tesi quanto l'antitesi siano sostenibili, evidenziando dunque la mancanza di una pietra di paragone per sostenere la veridicità delle nostre affermazioni nel momento in cui si superi il piano dell'esperienza. Il ragionamento si svolgerà per assurdo, assumendo dunque l'ipotesi contraria a quella sostenuta:

1. La dimostrazione della tesi suppone che non vi sia altra causalità se non quella secondo le leggi della natura, di conseguenza tutto ciò che accade presuppone uno stato precedente. Dunque, se tutto accade secondo leggi di natura «si darà sempre e solo un inizio subordinato (...) e quindi non sarà assolutamente possibile una compiutezza della serie dal lato delle cause che derivano le une dalle altre»<sup>79</sup>. Ma tale regresso causale contraddice se stesso se non si assume un termine primo della serie e dunque «una tale causalità non può essere assunta come l'unica».<sup>80</sup> Ecco, dunque, che Kant giunge alla conclusione di tale dimostrazione affermando che «si deve ammettere (...) un'assoluta spontaneità delle cause (...) quindi una libertà trascendentale, senza la quale la serie dei fenomeni in successione dal lato delle cause non sarebbe mai compiuta».<sup>81</sup>
2. La dimostrazione dell'antitesi suppone invece che vi sia una libertà in senso trascendentale, ovvero una facoltà che dia inizio assoluto ad uno stato. In

---

<sup>79</sup> Kant, KrV, A445/473, tr. it., p. 677.

<sup>80</sup> Kant, KrV, A445/473, tr. it., p. 679.

<sup>81</sup> Ibidem.

tal modo però la libertà trascendentale si opporrebbe alla legge causale e andrebbe quindi ad incrinare l'unità dell'esperienza. «L'illusione della libertà (...) spezza il filo conduttore delle regole in base a cui soltanto è possibile un'esperienza completamente coerente». <sup>82</sup> La capacità di rappresentarsi un fenomeno in generale riposa sulla possibilità che la sua intuizione sia soggetta alla coppia categoriale causa/effetto; introducendo una spontaneità assoluta all'interno di tale nesso causale, di conseguenza, il concetto di natura non sarebbe più rappresentabile.<sup>83</sup>

La causalità mediante libertà, qui introdotta attraverso la tesi della terza antinomia, consiste dunque in una assoluta spontaneità delle cause, in una libertà sciolta da ogni legge. In virtù di ciò allora la libertà sarà classificata come un'idea cosmologica in virtù della relazione che essa esprime tra il carattere intelligibile di una causa e il mondo fenomenico e, inoltre, sarà classificata come “trascendentale” in virtù del suo riferimento al fondamento a priori della possibilità dell'esperienza.

Usando le parole di Franco Chiereghin, se ne conclude che il compito della terza antinomia sarà quello di «chiarire in che senso la libertà è necessaria per la comprensione del “mondo” e di mostrare i limiti entro cui risulta legittimo l'uso della libertà nel suo carattere trascendentale».<sup>84</sup>

### **1.3.2 La risoluzione della terza antinomia: l'idealismo trascendentale come chiave per la risoluzione della dialettica cosmologica**

---

<sup>82</sup> Ibidem.

<sup>83</sup> Per un approfondimento ulteriore riguardo alla terza antinomia si faccia riferimento a: Gava G., *Kant, the Third Antinomy and Transcendental Arguments*, «Pacific Philosophical Quarterly», C (2), 2019, pp. 453-481. Qui l'autore cerca di portare alla luce il legame tra l'argomento della deduzione trascendentale e il problema discusso nella terza antinomia: sostiene infatti che ciò che la deduzione trascendentale procura per la soluzione della terza antinomia è uno strumento per limitare lo scopo legittimo dell'applicazione del principio della causalità naturale agli oggetti dell'esperienza possibile, legittimando quindi all'applicazione della causalità all'interno dell'esperienza ma, allo stesso tempo, restringendo l'applicazione legittima della causalità a tale dominio.

<sup>84</sup> Chiereghin F., *Il problema della libertà in Kant*, cit., p. 44.

Al termine dell'esposizione dell'*Antitetica della ragion pura* Kant vede la necessità di aprire alla possibilità di una risoluzione delle «questioni relative ad un oggetto dato alla ragion pura». <sup>85</sup> Se infatti per quanto concerne la spiegazione che possiamo dare dei fenomeni della natura molto resterà incerto e irrisolto, <sup>86</sup> per quanto riguarda invece la filosofia trascendentale essa sarà caratterizzata da una peculiarità: «nessun pretesto di una inevitabile ignoranza e di un'insondabile profondità del problema può esimere dall'obbligo di rispondervi in maniera fondata e compiuta». <sup>87</sup> Ovvio che, come specifica Kant in una nota interna alla sezione IV del capitolo II, non si potrà affermare nulla riguardo a ciò che l'oggetto trascendentale in questione è, dunque riguardo alla sua natura. <sup>88</sup> Ma ciò che invece va ricercato è una soluzione critica a tali questioni che quindi consideri la questione secondo il fondamento della conoscenza su cui essa si basa, infatti:

se su questo [la totalità incondizionata della sintesi dei fenomeni] non possiamo dire né decidere nulla di certo a partire dai nostri propri pensieri, non possiamo farne cadere la colpa sulla cosa che ci si nasconde (...) ma dobbiamo cercare la causa appunto nella nostra idea, la quale costituisce essa stessa un problema che non ammette alcuna soluzione, per quanto noi ci ostiniamo ad ammettere che a quell'idea corrisponda un oggetto reale. <sup>89</sup>

Alla luce di ciò dovrà dunque essere abbandonato ogni tentativo di rispondere dogmaticamente alle questioni cosmologiche, in quanto tale tentativo non farebbe che «aumentare la nostra ignoranza», <sup>90</sup> facendoci cadere in contraddizione, come è stato mostrato all'interno dell'*Antitetica della ragion pura*.

---

<sup>85</sup> Kant, KrV, A477/B505, tr. it., p. 717.

<sup>86</sup> Questo poiché, come afferma Kant «ciò che sappiamo della natura è ben lungi dall'essere sufficiente in tutti i casi rispetto a ciò che dobbiamo spiegare» (Kant, KrV, A477/B505, tr. it., p. 717).

<sup>87</sup> Kant, KrV, A477/B505, tr. it., p. 717.

<sup>88</sup> Kant, infatti, afferma che una domanda relativa alla natura di qualcosa che non può essere pensato tramite alcun predicato (essendo questo qualcosa posto al di fuori della sfera degli oggetti che ci possono essere dati) è una domanda vuota e, in tal caso, afferma Kant, «nessuna risposta è pure una risposta» (Kant, KrV, A479/B507, tr. it., p. 719).

<sup>89</sup> Kant, KrV, A482/B510, tr. it., p. 723.

<sup>90</sup> Kant, KrV, A485/B513, tr. it., p. 727.

Ciò a cui Kant fa invece affidamento per risolvere la dialettica cosmologica è la dottrina dell'idealismo trascendentale.

Al fine di comprendere come l'idealismo trascendentale possa essere l'effettiva chiave per la risoluzione delle questioni cosmologiche, viene ad essere fondamentale l'analisi della sezione VI e della sezione VII dell'*Antinomia della ragion pura*. Tali sezioni, ai fini del presente lavoro, saranno decisive per la comprensione della dottrina kantiana dell'idealismo trascendentale (definito nei suoi caratteri generali nella sezione VI),<sup>91</sup> la quale permetterà di comprendere a fondo la soluzione dell'intera dialettica cosmologica e, più nello specifico, la soluzione della terza antinomia. Sarà infatti proprio la risoluzione della terza antinomia che ci consentirà di concludere alla non impossibilità della libertà trascendentale, mostrando come essa non entri in contrasto con la natura.

La sezione VI, intitolata *L'idealismo trascendentale come chiave per la soluzione della dialettica cosmologica*, ha inizio con la considerazione dei risultati raggiunti tramite l'*Estetica trascendentale*, in quanto sono proprio questi stessi risultati che consentono di formulare la definizione di idealismo trascendentale che viene da Kant così esposta:

Tutto ciò che viene intuito nello spazio o nel tempo, e quindi tutti gli oggetti di un'esperienza per noi possibile, non sono nient'altro che fenomeni, cioè sono semplici rappresentazioni che, così come vengono rappresentate - in quanto esseri estesi o serie di mutamenti- non hanno al di fuori dei nostri pensieri alcuna esistenza in sé fondata.<sup>92</sup>

A tale dottrina Kant oppone quella del realismo trascendentale per la quale le modificazioni della nostra sensibilità (semplici rappresentazioni) sarebbero confuse con cose in sé sussistenti. Il realismo trascendentale conduce inevitabilmente a quello che Kant definisce "idealismo empirico", dottrina per la

---

<sup>91</sup> Della dottrina dell'idealismo trascendentale Kant fornisce due definizioni entrambe collocate all'interno della *Dialettica trascendentale*, in particolare nel *Quarto paralogismo* della prima edizione della *Critica della ragion pura* e nella sezione sesta dell'*Antinomia della ragion pura*, che sarà di seguito analizzata.

<sup>92</sup> Kant, KrV, A491/B519, tr. it., p. 733.

quale la mente può avere accesso diretto solamente alle sue proprie rappresentazioni.<sup>93</sup> Come Kant espone anche all'interno del *Quarto paralogismo* della prima edizione della *Critica della ragion pura*, il realista trascendentale considera gli oggetti esterni totalmente indipendenti dalla sensibilità; poiché le nostre rappresentazioni per lui risulteranno insufficienti a rendere la realtà di quegli oggetti, cadrà in un forma di idealismo empirico: in tal caso, infatti, «si è ben lungi dall'esser certi che se esiste la rappresentazione, esiste anche l'oggetto ad essa corrispondente».<sup>94</sup>

Se il realismo trascendentale conduce all'idealismo empirico, l'idealismo trascendentale sarà invece presupposto fondamentale per il realismo empirico che, al contrario dell'idealismo empirico, «concederà alla materia, come fenomeno, una realtà che non ha bisogno di essere inferita, ma che viene percepita immediatamente».<sup>95</sup> Kant, sempre sulle basi dell'*Estetica trascendentale*, ricorda infatti che lo spazio e il tempo, in quanto determinazioni della nostra sensibilità «non sono affatto in se stessi delle cose, bensì nient'altro che rappresentazioni e non possono esistere per nulla al di fuori del nostro animo».<sup>96</sup> Specifica dunque che i fenomeni, che si trovano nello spazio e nel tempo, in quanto tali saranno semplici rappresentazioni che «se non ci sono date (nella percezione) non si incontrano da nessuna parte».<sup>97</sup> Secondo l'idealismo trascendentale però, nello spazio e nel tempo, viene garantita a sufficienza la verità empirica dei fenomeni, saranno infatti reali nella misura in cui saranno in una connessione empirica con

---

<sup>93</sup> Cfr. Allison H., *Kant's transcendental idealism*, cit., p. 21. Qui l'autore, nel paragrafo intitolato *The nature of transcendental realism*, si riferisce al realismo trascendentale come al punto di vista che sistematicamente identifica le apparenze con le cose in se stesse; ad esso viene assegnato lo stesso ruolo, nella filosofia teoretica di Kant, che viene assegnato all'eteronimia della filosofia morale. Andrebbe quindi a consistere, più in generale, nell'assunzione, nel pregiudizio e nella confusione condivisa da tutti i filosofi che non aderiscono alla visione critica.

<sup>94</sup> Kant, KrV, A371, tr. it., p. 1275.

<sup>95</sup> Ibidem.

<sup>96</sup> Kant, KrV, A492/B520, tr. it., p. 735.

<sup>97</sup> Kant, KrV, A494/B522, tr. it., p. 737.

la mia coscienza reale «sebbene non per questo siano reali in se stessi, cioè al di fuori di questo progresso dell'esperienza». <sup>98</sup>

Kant, in vista della trattazione della dialettica cosmologica, considera poi la possibilità di rappresentarsi tutti gli oggetti dei sensi esistenti in ogni tempo e in tutti gli spazi senza però che questo significhi porli prima dell'esperienza; a tal proposito si tratterebbe infatti del «pensiero di un'esperienza possibile nella sua compiutezza assoluta». <sup>99</sup> Nel caso però in cui si assuma che tale totalità degli oggetti sia posta prima di ogni mia esperienza, allora ciò significherebbe che «la causa delle condizioni di questo progresso sarà trascendentale, e quindi a noi sconosciuta». <sup>100</sup> Ciò significa dunque che, nel momento in cui un oggetto sia dato in se stesso senza riferimento ad una esperienza possibile, allora non sarà nulla per noi in quanto non contenuto nella serie del regresso empirico. Questo punto si rivela essere fondamentale nella risoluzione della dialettica cosmologica e mostra come l'idealismo trascendentale sia la vera chiave per la risoluzione di illusioni che si generano nel momento in cui i confini di un'esperienza possibile vengano superati. <sup>101</sup>

---

<sup>98</sup> Kant, KrV, A493/B521, tr. it., p. 737.

<sup>99</sup> Kant, KrV, A459/B524, tr. it., p. 691.

<sup>100</sup> Kant, KrV, A496/B524, tr. it., p. 741.

<sup>101</sup> Centrale nel dibattito contemporaneo è la questione legata alla corretta interpretazione dell'idealismo trascendentale. La consapevolezza della presenza di un tale dibattito e dunque delle diverse prospettive attraverso le quali tale dottrina venga considerata, è fondamentale al fine di comprendere come l'idealismo trascendentale possa, in base a interpretazioni diverse, portare ad esiti del tutto differenti. Il lavoro: Allais L., *Kant's One World: Interpreting 'Transcendental Idealism'*, Routledge, 2010, viene ad essere, a tal proposito, un punto di riferimento fondamentale. Come riportato da Lucy Allais, vi sarebbero due interpretazioni tradizionali dell'idealismo trascendentale che divergono tra loro per il modo di considerare il rapporto tra apparenze e cose in sé:

1. "Two world view": secondo tale interpretazione, la distinzione kantiana tra apparenze e cose in sé viene interpretata come una distinzione tra due differenti tipi di entità che, in qualche modo, sarebbero tra loro in relazione. Gli esiti estremi a cui una tale visione può condurre è una forma di fenomenalismo per il quale le apparenze sarebbero delle mere entità mentali, mentre invece le cose in sé sarebbero del tutto indipendenti dal soggetto e per lui inconoscibili.



---

2. “One world view”: opponendosi alla “Two world view”, tale interpretazione ritiene che la distinzione tra apparenze e cose in sé sia interna ad un unico mondo; di conseguenza gli oggetti che ci appaiono possono essere considerati o dal punto di vista fenomenico o dal punto di vista noumenico.

Lucy Allais prende del tutto le distanze da ogni interpretazione di tipo fenomenalista dell’idealismo trascendentale in quanto tali interpretazioni rischierebbero di essere fortemente idealiste. Le critiche rivolte dagli interpreti fenomenalisti, come sottolinea Allais, vengono però ad essere fondamentali al fine di evidenziare alcuni dei limiti della “One world view”.

Con l’opera: *Kant’s transcendental idealism*, Henry Allison viene ad essere uno dei maggiori e più rilevanti interpreti dell’idealismo trascendentale kantiano. Lucy Allais considera infatti la visione di Allison, da un lato, come la principale visione in grado di esemplificare la “One world view”, dall’altro come interpretazione non priva di problematicità, riscontrate da molti critici.

Allison afferma esplicitamente, in apertura della sua opera *Kant’s transcendental idealism*, di sostenere una versione dell’idealismo trascendentale che può essere esemplificata con l’espressione “two aspects”. Secondo tale visione la base epistemologica di comprensione dell’idealismo trascendentale richiede che la distinzione tra apparenze e cose in sé sia intesa come una differenza tra due modi di considerare le stesse cose. Tale visione si basa però su di un presupposto fondamentale: l’interpretazione dell’idealismo trascendentale fornita da Allison è di tipo epistemologico. Ciò significa che l’idealismo trascendentale non costituirebbe una riflessione di tipo metafisico sulla natura degli oggetti della nostra conoscenza ma, piuttosto, la sua tesi centrale riguarderebbe esclusivamente le condizioni di possibilità della conoscenza umana.

Tale considerazione dell’idealismo trascendentale viene ad essere fondamentale anche nella interpretazione che Henry Allison propone riguardo al tema della compatibilità tra causalità empirica e causalità intelligibile e, di conseguenza, riguardo al tema della libertà. In particolare, l’interpretazione dell’idealismo trascendentale proposta da Allison permetterebbe di interpretare il contrasto tra carattere empirico e carattere intelligibile considerandoli come modelli o concezioni diverse dell’azione razionale. Inteso in questo senso l’idealismo trascendentale, secondo Allison, gode di una forza critica che limita le nostre legittime pretese di conoscenza agli oggetti dell’esperienza possibile: il soggetto, quindi, apparirà a se stesso come causalmente determinato in quando si considera dal punto di vista di un essere spazio-temporale, e, in tal senso, sarà realmente determinato causalmente, come sarà realmente un essere spazio-temporale. Tuttavia, data la necessità di attribuire spontaneità assoluta ad un soggetto al fine di considerarlo un agente razionale, e data l’intelligibilità della spontaneità assoluta, l’idealismo trascendentale aprirà anche uno “spazio concettuale” per il pensiero non empirico (anche se non per la conoscenza) degli oggetti, compresi gli agenti razionali. Ciò, però, solo nella misura in cui lo spazio, il tempo e le categorie siano considerati come condizioni epistemiche, e non ontologiche.

Per un approfondimento dei critici che si sono opposti alla visione sostenuta da Henry Allison, considerata fortemente antimetafisica, si veda ad esempio: Guyer P., *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge University Press, 1987. Qui dove l’autore cerca di mettere in luce il carattere metafisico dell’idealismo trascendentale. Si veda inoltre:

Al fine di comprendere a pieno come sia possibile la risoluzione dell'antinomia presentata è necessario fare un breve riferimento non solo alla sezione VI dell'*Antinomia della ragion pura*, ma anche alla sezione VII del medesimo capitolo, intitolata *Soluzione critica del conflitto cosmologico della ragione con se stessa*. Qui Kant fornisce delle puntualizzazioni generali, applicabili a tutte le antinomie, al fine di sciogliere il conflitto della ragione con se stessa, sempre sulla base della dottrina dell'idealismo trascendentale. Viene dunque riportato il principio che porta alla formazione di tutte le antinomie: «se è dato il condizionato, è data anche l'intera somma delle condizioni, quindi è dato pure l'assolutamente incondizionato, tramite il quale soltanto il condizionato era possibile».<sup>102</sup> Kant fornisce un'analisi di tale principio con il fine di far emergere l'illusorietà in esso contenuta: viene dunque anzitutto mostrato come tale principio assuma il condizionato, nella premessa maggiore, nel senso trascendentale di una categoria pura, mentre invece, nella premessa minore, nel senso empirico di un concetto dell'intelletto applicato a fenomeni. Da ciò ne segue che se qualcosa è dato, vengano presupposte anche tutte sue le condizioni sulla base di un'esigenza logica. Ma nel momento in cui si ha a che fare con fenomeni, i quali sono “dati” solo nel momento in cui sono conosciuti (ovvero quando i concetti si applicano a intuizioni), e non tanto con cose in sé come nella premessa maggiore, allora la serie delle condizioni non potrà essere presupposta e dunque «non potrò concludere in alcun modo alla totalità assoluta della loro serie».<sup>103</sup> Kant afferma dunque che le pretese tanto delle tesi quanto delle antitesi non si baseranno su alcun solido titolo e dunque:

---

Ameriks K., *On Reconciling the Transcendental Turn with Kant's Idealism*, in Gardner S., and Grist M., (a cura di) *The transcendental turn*, Oxford University Press, 2015. Qui l'autore propone un'interpretazione moderata dell'idealismo trascendentale che sia in grado di apprezzare gli elementi della lettura non-metafisica, senza insistere però sulla visione antimetafisica che renderebbe necessaria l'eliminazione di ogni residuo impegno metafisico.

<sup>102</sup> Kant, KrV, A409 /B436, tr. it., p. 633.

<sup>103</sup> Kant, KrV, A499/B527, tr. it., p. 743.

non rimane altro mezzo (...) se non quello di convincerle che combattono intorno a un niente, e che una certa parvenza trascendentale ha proiettato dinnanzi a loro una realtà, dove invece non se ne può trovare alcuna.<sup>104</sup>

Alla luce di ciò, anche la terza antinomia sarà risolta sulla base dell'idealismo trascendentale: a tal proposito dunque si consideri come, nella misura in cui l'oggetto venga considerato come fenomeno, in relazione quindi alle condizioni soggettive della sensibilità umana, non sembra esservi bisogno di alcun ricorso alla libertà: la serie dei fenomeni infatti è del tutto spiegata sulla base di leggi di natura e dunque i fenomeni «hanno una loro piena e esauriente intelligibilità in base alle leggi della causalità empirica».<sup>105</sup> Ma se il fenomeno si riducesse a questo allora sarebbe considerato come una cosa in sé, andando infatti ad esaurire la totalità dell'oggetto.

Al contrario il fenomeno, sulla base della dottrina dell'idealismo trascendentale, è una semplice rappresentazione che «al di fuori dei nostri pensieri non ha alcuna esistenza in sé fondata».<sup>106</sup> Il medesimo oggetto, quindi, può essere conosciuto come fenomeno, ma deve anche essere pensato come cosa in sé «altrimenti vi sarebbe un'apparenza senza qualcosa che in essa appaia».<sup>107</sup> Di conseguenza, là dove i fenomeni vengano considerati come cose in se stesse, la libertà non potrà essere salvata, ma se i fenomeni vengono considerati per quello che sono, ovvero semplici rappresentazioni, allora essi stessi devono avere a loro volta dei fondamenti che non sono fenomeni.

Questo punto fondamentale riesce dunque a rispondere alla domanda: come può la medesima azione essere concepita sia come causalmente determinata sia come prodotto della spontaneità dell'agente?

La risposta a tale quesito si basa infatti sulla distinzione operata da Kant tra carattere intelligibile e carattere fenomenico e, in particolare, sulla connessione

---

<sup>104</sup> Kant, KrV, A502/B530, tr. it., p. 747.

<sup>105</sup> Chiereghin F. *Il problema della libertà in Kant*, cit., p. 46.

<sup>106</sup> Kant, KrV, A491/B519, tr. it., p. 733.

<sup>107</sup> Chiereghin F. *Il problema della libertà in Kant*, cit., p. 47.

che tra questi può essere instaurata. Come insegna la tesi centrale dell'idealismo trascendentale, il fenomeno, e in tal caso il soggetto, assunto nella sua interezza è sempre composto di due lati:

1. un carattere empirico: «in virtù del quale le sue azioni, come fenomeni, sarebbero completamente connesse con altri fenomeni secondo leggi di natura costanti»;<sup>108</sup>
2. un carattere intelligibile: «tramite cui esso è sì la causa di quelle azioni in quanto fenomeni, ma non sottostà a sua volta ad alcuna condizione della sensibilità, e non è esso stesso un fenomeno».<sup>109</sup>

Una volta evidenziata la differenza tra questi due caratteri che appartengono al soggetto, il punto fondamentale nell'argomentazione kantiana al fine di risolvere la terza antinomia alla luce dell'idealismo trascendentale, sarà quello di mostrare a quali condizioni sia possibile pensare senza contraddizione la «sintesi dell'eterogeneo»,<sup>110</sup> ovvero il rapporto tra causalità della libertà e causalità della natura, rispondendo quindi alla domanda che chiede come questi due tipi di causalità possano essere concepiti nella stessa azione.

Considerando quindi il carattere empirico del soggetto questo dovrebbe essere considerato come sottomesso alle leggi causali, risultando così parte integrante della natura «i cui effetti, come ogni altro fenomeno, deriverebbero inevitabilmente dalla natura». <sup>111</sup> Ma se guardiamo allo stesso soggetto considerandolo però in base al suo carattere intelligibile allora si potrà dire che

---

<sup>108</sup> Kant, KrV, A539/B567, tr. it., p. 793.

<sup>109</sup> ibidem.

<sup>110</sup> Chiereghin F., *Il problema della libertà in Kant*, cit., p. 48. L'autore specifica che se nella serie delle cause fenomeniche si dà rimando da una cosa all'altra senza che però tra i termini del rimando sussista un'alterità (la sintesi avviene sempre nell'omogeneo), nel fenomeno inteso come apparire di qualcosa che non sarà mai apparente al modo del fenomeno stesso, il rimando avviene tra eterogenei che rimangono tali grazie al tipo di relazione che li collega.

<sup>111</sup> Kant, KrV, A540/B568, tr. it., p. 795.

esso è libero da ogni influsso della sensibilità, ed è dunque in grado di cominciare spontaneamente i suoi effetti nel mondo sensibile.

Al fine però di operare una “sintesi dell’eterogeneo” sarà necessario porre in luce come la causalità empirica debba essere concepita come effetto di quella intelligibile, andando quindi a mostrare come non vi sia contraddizione nel pensare che la medesima serie di accadimenti sia prodotta come mezzo di manifestazione di una causa libera. Tale tentativo finalizzato a connettere il carattere empirico e quello intelligibile dell’agente razionale viene svolto da Kant nel paragrafo intitolato *Spiegazione dell’idea cosmologica di una libertà in connessione con la necessità universale della natura*. Qui Kant riassume quelle che sono le tappe fondamentali che la ragione compie nella sua soluzione e, in particolare, vi sono qui dei passaggi che possono essere considerati tentativi di Kant di riconciliare il determinismo causale a livello fenomenico con la concezione della libertà. Come fa notare Henry Allison, tali luoghi sarebbero volti a evidenziare come la possibilità di una spiegazione empirica di un’azione non precluda la possibilità di assumere che l’agente avrebbe potuto agire altrimenti, considerando così l’agente come responsabile dell’azione.<sup>112</sup> Si guardi, a tal proposito, il passo in cui Kant afferma:

Tutte le azioni dell’uomo sono determinate nel fenomeno dal suo carattere empirico e dalle altre cause concomitanti secondo l’ordine della natura, (...) se potessimo indagare a fondo tutti i fenomeni del suo arbitrio, non vi sarebbe alcuna azione umana che non potremmo prevedere con certezza. (...) Ma se esaminiamo le stesse azioni in riferimento alla ragione (...) come la causa che le produce (...) troviamo una regola e un ordine del tutto diversi dall’ordine della natura.<sup>113</sup>

Inoltre, Kant fornisce un esempio volto a chiarire il modo in cui la causalità empirica e quella intelligibile possano essere riconciliate: il caso della menzogna

---

<sup>112</sup> Cfr. Allison H., *Kant’s theory of freedom*, cit., pp. 41-42.

<sup>113</sup> Kant, KrV, A549/B577-A550/B578, tr. it., pp. 807-809.

malvagia.<sup>114</sup> Tale esempio consiste nel mostrare come l'azione di un uomo che mediante una menzogna malvagia produca un certo scompiglio viene considerata da un lato sulla base dei moventi e del carattere empirico dell'uomo (educazione, cattive compagnie ecc.), dall'altro lato verrà considerata sulla base del carattere intelligibile dell'uomo e, di conseguenza, nonostante i fattori empirici, si proverà un certo biasimo nei confronti dell'autore.

Tale biasimo:

si fonda su una legge della ragione, per cui si considera la ragione una causa che, a prescindere da tutte le condizioni empiriche suddette, avrebbe potuto e dovuto determinare diversamente il comportamento dell'uomo (...) l'azione viene attribuita al carattere intelligibile di quell'uomo, che ora, nell'atto in cui mente è interamente colpevole.<sup>115</sup>

L'esempio della menzogna malvagia mostra come la prima serie di considerazioni (quelle relative al carattere empirico dell'uomo) servano per spiegare l'azione, la seconda serie di considerazioni invece (che guardano al carattere intelligibile dell'uomo) avrebbe a che fare con l'imputazione dell'azione.

Ecco, dunque, come la possibilità di spiegare un'azione empiricamente non precluda allo stesso tempo la possibilità di assumere che l'agente avrebbe potuto agire diversamente, considerando così l'agente come responsabile. Ciò che da ciò emerge è il ruolo centrale del dovere, che si pone in contrasto con la considerazione

---

<sup>114</sup> Kant, KrV, A554/B582, tr. it., p. 813. Kant, a questo livello, sceglie di porre al centro della sua argomentazione, volta a chiarire il rapporto tra causalità empirica e intelligibile, un esempio, piuttosto che fornire una vera e propria argomentazione relativa alla sintesi dell'eterogeneo. L'esempio introdotto, non a caso, è un esempio di un'azione umana connotata dal punto di vista morale; ciò porta ad una forte anticipazione di questioni morali all'interno della discussione della compatibilità tra causalità naturale e spontaneità assoluta. Tale esempio condurrà infatti all'introduzione del ruolo centrale del dovere e dunque, forse, la necessità di fornire un'esemplificazione della tesi sostenuta senza approfondire ulteriormente la questione è dettata dal fatto che tale problema, e in generale l'intera tematica del dovere, troverà il suo sviluppo in sede pratica: per la ragione speculativa, infatti, è sufficiente giungere alla non impossibilità della libertà, mostrando come essa non entri in contrasto con le leggi di natura.

<sup>115</sup> Kant, KrV, A555/B583, tr. it., p. 815.

che l'intelletto può avere della natura; se infatti l'intelletto conosce ciò che è presente prendendo in considerazione il corso della natura e le sue proprietà, al contrario il dovere «esprime una specie di necessità e connessione con dei fondamenti, che non si presenta altrove in tutta la natura».<sup>116</sup>

Il dovere, quindi, esprimerà un'azione possibile entro le condizioni naturali, le quali però saranno solamente l'effetto del dovere nel fenomeno. L'ambito in cui la ragione manifesterà una spontaneità assoluta sarà infatti l'ambito pratico, attraverso gli imperativi,

costruendo con piena spontaneità un proprio ordine secondo idee, alle quali essa adatta le condizioni empiriche, e in base a quelle idee dichiara come necessarie persino le azioni che pure sono accadute e forse non accadranno mai.<sup>117</sup>

È dunque necessario assumere un terreno noumenico dell'azione che ci permetterà anzitutto di distinguere la spiegazione di un evento dalla sua giustificazione, e quindi ci consentirà di giudicare un evento naturale non solo sulla base della causalità naturale, ma anche da un punto di vista pratico, rendendo così l'agente pienamente responsabile.<sup>118</sup>

La risoluzione della terza antinomia, possibile grazie all'idealismo trascendentale, si lega, come fa notare Gabriele Gava, con i risultati della deduzione trascendentale (esposti nel paragrafo 1.1.2.): la deduzione, infatti, andrebbe a legittimare l'uso delle categorie all'interno del dominio dell'esperienza, ma legittimando tale uso, al tempo stesso, andrebbe a restringere

---

<sup>116</sup> Kant, KrV, A547/B575, tr. it., p. 805.

<sup>117</sup> Kant, KrV, A548/B576, tr. it., p. 807.

<sup>118</sup> Cfr. Pollok K., *Naturalism and Kant's Resolution of the Third Antinomy*, in Bacin S., Ferrarin A., La Rocca C., Ruffing M., (a cura di) *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht: Akten des XI. Kant-Kongresses*, De Gruyter, 2010, pp. 731-742, qui p. 741. In questo saggio l'autore si interroga sulla questione metafisica riguardante lo spazio della ragione. In particolare, sulla base della dottrina dell'idealismo trascendentale, afferma che solamente dal punto di vista pratico noi possiamo avere cognizione dell'idea trascendentale di Dio e della libertà, tale cognizione pratica non riguarda però l'esistenza spazio-temporale ma riguarda la nostra azione razionale.

l'applicazione legittima delle categorie solamente a quello specifico dominio. Da ciò ne consegue quindi l'impossibilità di applicare la categoria di causalità agli oggetti considerati indipendentemente dalle nostre forme di intuizione (quando dunque vengano considerati indipendentemente dalla forma del tempo).<sup>119</sup> Guardando quindi alla libertà trascendentale, essa è concepibile come propria di un soggetto che «incomincia spontaneamente i suoi effetti nel mondo sensibile, senza che l'azione cominci in lui stesso».<sup>120</sup> Questo viene ad essere «il tratto metafisico più importante della libertà trascendentale»<sup>121</sup> in quanto mostra come la libertà non sottostia a nessuna condizione della sensibilità e, di conseguenza, non sia sottoposta a nessuna condizione temporale (essendo il tempo la sola condizione dei fenomeni).

Se ne conclude che, anche alla luce dei risultati raggiunti tramite la deduzione trascendentale, la categoria di causalità potrà essere applicata agli oggetti considerati nel loro carattere empirico e non in quanto considerati nel loro carattere intelligibile; di conseguenza il soggetto agente, considerato nel suo carattere intelligibile, non sarà determinato dalla legge causale di natura. Sulla base di tale argomento viene quindi creato uno spazio concettuale esterno al dominio dell'esperienza possibile che permette la formulazione di una tesi che sembra contraddire il principio di causalità naturale: questo sarebbe il ruolo dell'idealismo trascendentale nella sua funzione di circoscrivere uno specifico dominio.<sup>122</sup>

Al termine della risoluzione della terza antinomia Kant specifica quindi che l'obbiettivo fondamentale, conseguito mediante le considerazioni presentate, è quello di stabilire come la libertà non entri in contraddizione con la necessità di natura, specificando anche che tale obbiettivo non voglia né mostrare la realtà della libertà, né mostrarne la possibilità. Il problema, infatti, troverà il suo sviluppo in

---

<sup>119</sup> Cfr. Gava G., *Kant, the Third Antinomy and Transcendental Arguments*, cit., pp. 469-470.

<sup>120</sup> Kant, KrV, A541/B569, tr. it., p. 797.

<sup>121</sup> Chierighin F., *Il problema della libertà in Kant*, cit., p. 61.

<sup>122</sup> Cfr. Gava G., *Kant, the Third Antinomy and Transcendental Arguments*, cit., pp. 469-470.



sede pratica mentre invece «per la ragione speculativa è sufficiente aver precisato il carattere di assoluta spontaneità che deve essere pensato come appartenente a un atto puramente intelligibile». <sup>123</sup>

#### **1.4 Conclusione: La problematicità della libertà trascendentale come chiave di accesso al *Canone della ragion pura* e al versante pratico della filosofia kantiana**

Come mostrato nell'ultimo paragrafo, il risultato del terzo conflitto delle idee trascendentali permette di stabilire la possibilità puramente logica della libertà trascendentale e, tale traguardo, viene raggiunto mostrando come l'idea trascendentale di libertà non entri in contrasto con la legge di natura.

Come è possibile però passare da una mera possibilità logica della libertà trascendentale all'attribuzione ad essa di *objective Realität*? Il percorso che consentirà di operare una tale attribuzione prende avvio all'interno della *Critica della ragion pura*, ma troverà il suo traguardo solo all'interno della *Critica della ragion pratica*.

Già all'interno del conflitto delle idee trascendentali è evidente la stretta connessione tra la libertà trascendentale e l'ambito pratico; tale connessione diviene esplicita nel momento in cui Kant avanza importanti tesi che riguardano il rapporto tra libertà pratica e libertà trascendentale.

Il concetto di libertà pratica è introdotto da Kant all'interno della *Dialettica trascendentale*, nel paragrafo intitolato *Soluzione della terza antinomia*. Essa viene definita come «indipendenza dell'arbitrio dalla costrizione esercitata dagli impulsi della sensibilità», <sup>124</sup> ma, nello specifico, implica una indipendenza dalla determinazione di un particolare desiderio o inclinazione, e non invece una indipendenza assoluta (che caratterizza invece la libertà trascendentale). Tra questi

---

<sup>123</sup> Chiereghin F., *Il problema della libertà in Kant*, cit., p. 58.

<sup>124</sup> Kant, KrV, A533/B561, tr. it., p. 787.

due concetti di libertà sembrerebbe però emergere un conflitto che riguarda non tanto le due definizioni di libertà prese singolarmente, quanto piuttosto il modo in cui la relazione tra questi due concetti viene concepita.

All'interno del paragrafo dedicato alla soluzione della terza antinomia, infatti, Kant afferma che: «È importante notare come su questa idea trascendentale della libertà si fondi il concetto pratico di essa».<sup>125</sup> Poche righe più avanti Kant sosterrà inoltre che «la soppressione della libertà trascendentale cancellerebbe al tempo stesso ogni libertà pratica».<sup>126</sup> Tali affermazioni diventano dunque problematiche e rendono difficile la comprensione del rapporto che si instaura tra la libertà pratica e la libertà trascendentale, dal momento che, stando a tali affermazioni, se non venisse procurata realtà all'idea trascendentale di libertà, allora la libertà pratica avrebbe il suo fondamento in qualcosa di indeterminato. La soppressione della libertà trascendentale risulta comunque essere impossibile data la necessità di un fondamento non fenomenico della libertà pratica, ma, nonostante questo, la semplice possibilità logica di cui gode la libertà trascendentale non risulterà essere sufficiente per il mondo morale in quanto essa non potrebbe eliminare il dubbio che la libertà pratica sia effetto di altre cause.<sup>127</sup> La possibilità logica della libertà trascendentale infatti «può limitare le pretese del fenomeno, che vengono dal basso, ma non può nulla contro l'ipotesi altrettanto logicamente possibile, di una determinazione che proviene dall'alto».<sup>128</sup> Avendo quindi una libertà pratica che si fonda su una libertà trascendentale solo logicamente possibile, le azioni dell'uomo potranno essere considerate come provenienti dal suo interno ma il loro principio determinate potrebbe essere posto fuori dal suo potere.

Ecco, dunque, emergere la necessità di dimostrare la realtà della libertà trascendentale, ma se ciò non risulta possibile (per lo meno a questo livello) allora la soluzione sarà quella di «spingere nella direzione di una relativa indipendenza

---

<sup>125</sup> Ibidem.

<sup>126</sup> Kant, KrV, A534/B562, tr. it., p. 789.

<sup>127</sup> Chierighin F., *Il problema della libertà in Kant*, cit., pp. 64-65.

<sup>128</sup> Ivi, p. 66.

della libertà pratica da quella trascendentale»,<sup>129</sup> e ciò verrà proposto all'interno del *Canone della ragion pura*.

Il riferimento ad alcune tesi sostenute nel *Canone della ragion pura* diviene quindi, a questo punto, determinate. Sembrerebbe infatti emergere un conflitto tra ciò che Kant afferma all'interno della *Dialettica trascendentale*, dove viene negato che la libertà pratica sia possibile senza quella trascendentale, e il *Canone*, dove invece Kant si preoccupa della sola libertà pratica sostenendo che questa «possa essere provata tramite l'esperienza»<sup>130</sup> e dove sembrerebbe sostenere che la libertà pratica possa sussistere anche senza libertà trascendentale.<sup>131</sup>

È importante notare inoltre come i contenuti sviluppati da Kant all'interno del *Canone* divergano, in alcuni punti, con le sue opere successive quali la *Fondazione della metafisica dei costumi* e la *Critica della ragion pratica*. Comprendere perché ciò accada e come, talvolta, tali incongruenze possano essere sanate, permetterà anche di formulare varie ipotesi su come sia inteso da Kant il rapporto tra libertà trascendentale e libertà pratica. Tale rapporto, infatti, ad una prima lettura, appare come problematico a causa delle diverse concezioni sostenute da Kant all'interno della *Dialettica trascendentale* e del *Canone della ragion pura* che, come visto, possono sembrare divergenti.

È anzitutto fondamentale comprendere quale sia lo scopo e il tema centrale del *Canone della ragion pura*. Alla luce di ciò, si può notare come quelle tesi che appaiono contrastanti rispetto ad altri luoghi della prima *Critica* o ad opere successive, come sostiene Franco Chiereghin, «devono trovare la loro giustificazione in una diversa configurazione dei rispettivi ambiti, all'interno dei quali viene fatto agire un apparato concettuale e terminologico sostanzialmente affine».<sup>132</sup>

---

<sup>129</sup> Ivi, p. 67.

<sup>130</sup> Kant, KrV, A802/B830, tr. it., p. 1131.

<sup>131</sup> Cfr. Allison H., *Kant's theory of freedom*, cit., p. 56.

<sup>132</sup> Chiereghin F., *Il problema della libertà in Kant*, cit., p. 69.

La ricerca che Kant conduce all'interno sia della *Fondazione della metafisica dei costumi*, sia della *Critica della ragion pratica* ha a che fare con i principi supremi della moralità in quanto validi per ogni essere ragionevole in generale. Per quanto riguarda il *Canone*, invece, Kant lo definisce come «l'insieme dei principi a priori dell'uso corretto di certe facoltà conoscitive in generale»<sup>133</sup> e ne conclude, in virtù di tale definizione, che «se dovrà esistere un canone della ragion pura, esso riguarderà non l'uso speculativo, ma l'uso pratico della ragione»,<sup>134</sup> essendo la ragione speculativa sempre dialettica. Ecco, dunque, che il *Canone* conterrà «il modo trascendentale di considerare un oggetto non trascendentale»<sup>135</sup> in quanto porrà a tema l'arbitrio umano (e non la ragion pratica in generale come accade nella *Fondazione* e nella *Critica della ragion pratica*) avente la capacità di determinarsi da sé in modo indipendente dagli stimoli sensibili, dotato quindi di libertà pratica. Ponendo a tema l'arbitrio umano il *Canone* non si occuperà dunque di un sistema morale ma piuttosto della domanda: «che cosa posso sperare?», avendo come obiettivo quello di determinare lo scopo finale a cui mira la ragione: il sommo bene. Sarà dunque proprio a partire da tale distinzione di ambiti che diverrà possibile riportare le asserzioni che paiono contrastanti «al contesto problematico a cui intendono offrire una risposta».<sup>136</sup>

Per quanto riguarda invece il rapporto tra libertà pratica e libertà trascendentale, Kant, nelle prime pagine del *Canone*, afferma di voler occuparsi anzitutto del concetto di libertà pratica, lasciando quindi da parte la libertà trascendentale. In tale contesto afferma inoltre che «la libertà pratica può essere dimostrata tramite l'esperienza».<sup>137</sup> L'esperienza sarebbe dunque in grado di dimostrare la realtà della libertà pratica, ma non la realtà della libertà trascendentale: ciò che può essere provato è infatti la possibilità di poter resistere

---

<sup>133</sup> Kant, KrV, A795/B823, tr. it., p. 1121.

<sup>134</sup> Kant, KrV, A797/B825, tr. it., p. 1123.

<sup>135</sup> Chierighin F., *Il problema della libertà in Kant*, cit., p. 71.

<sup>136</sup> Ivi, p. 70.

<sup>137</sup> Kant, KrV, A802/B830, tr. it., p. 1131.

e vincere gli stimoli della sensibilità. Questo elemento andrebbe però solamente a dimostrare una spontaneità che è limitata (l'indipendenza da un particolare desiderio o da una particolare inclinazione) e non il carattere assoluto della spontaneità propria della libertà trascendentale.

Secondo Allen Wood, tale affermazione che mostra come la libertà pratica possa essere dimostrata mediante l'esperienza, indicherebbe unicamente il fatto che, nel momento in cui si considera la libertà pratica, non dovrebbero sorgere questioni speculative: se le condizioni contingenti empiriche della libera azione vengono soddisfatte, allora siamo autorizzati a concludere che gli uomini sono praticamente liberi.<sup>138</sup>

Henry Allison sembra concordare con tale ipotesi, afferma infatti che la prova speculativa della libertà trascendentale verrebbe ad essere praticamente irrilevante: da un punto di vista pratico, la preoccupazione è solo ciò che si deve fare avendo la ragione come fonte del dovere e dunque «le questioni speculative riguardo lo status trascendentale delle nostre azioni praticamente libere non emergono».<sup>139</sup>

Karl Ameriks si discosta invece da tale visione avanzando l'ipotesi per la quale, con tali affermazioni, Kant mostrerebbe come la realtà della libertà trascendentale sia richiesta ma, allo stesso tempo, la prova che noi possiamo fornire non può consistere in un resoconto teorico completo della libertà; per questo motivo, dovremmo accontentarci di una prova che sia solo praticamente sufficiente. Nonostante ciò, però, nel momento in cui l'idealismo trascendentale venga accettato, allora la libertà trascendentale verrebbe ad essere necessaria, essendo necessario un terreno incondizionato per le apparenze.<sup>140</sup>

---

<sup>138</sup> Cfr. Wood A., *Freedom Within Nature*, in Filieri L., Møller S., (a cura di) *Kant on Freedom and Human Nature*, Routledge, 2024, pp. 13-29, qui p. 14.

<sup>139</sup> Allison H., *Kant's theory of freedom*, cit., p. 64.

<sup>140</sup> Cfr. Ameriks K., *Kant's Deduction of Freedom and Morality*, in Ameriks K., (a cura di) *Interpreting Kant's Critiques*, Oxford University Press, 2003, pp. 161-193, qui pp. 164-167.

In ogni caso, la prova che l'esperienza fornisce della libertà dell'arbitrio (che permette di considerare le azioni imputabili) lascia irrisolta la questione relativa al principio costitutivo della ragion pratica di ogni essere razionale e, di conseguenza, la stessa imputabilità delle azioni può risultare pienamente fondata solo dopo aver raggiunto la dimostrazione della realtà oggettiva della libertà trascendentale.<sup>141</sup> Tale dimostrazione però, come indicato all'interno dei paragrafi 1.1 e 1.2, non può essere operata all'interno della *Critica della ragion pura* data l'impossibilità in essa presente di applicare *objective Realität* alle idee trascendentali.

---

<sup>141</sup>Chiereghin F., *Il problema della libertà in Kant*, cit., p. 76.

## Capitolo 2

### La realtà oggettiva della libertà

#### 2.1 Il principio della morale: tra *Fondazione della metafisica dei costumi* e *Critica della ragion pratica*

Il percorso interno alla filosofia kantiana volto al raggiungimento dell'attribuzione di *objective Realität* alla libertà trascendentale, come mostrato negli ultimi paragrafi del primo capitolo, prende avvio all'interno della prima *Critica*, in particolare con la trattazione della terza antinomia e del *Canone della ragion pura*. Questi luoghi sono però solamente il punto di avvio di un complesso percorso che Kant intraprenderà al fine di fornire una trattazione completa della ragione pura pratica e che avrà appunto, tra i suoi scopi fondamentali, il raggiungimento dell'attribuzione di *objective Realität* alla libertà trascendentale, seppur solo dal punto di vista pratico. Tale percorso è spesso considerato luogo di incongruenze legate ad alcune tra le più importanti tematiche della filosofia morale kantiana, quali la deduzione del fondamento della morale operata nella *Fondazione della metafisica dei costumi* e la teoria della legge morale come fatto della ragione esposta invece nella *Critica della ragion pratica*. Questi luoghi, spesso considerati problematici, sono dunque fonte di diverse interpretazioni e dibattiti<sup>1</sup> ancora aperti che cercano di caratterizzare e comprendere quale sia il ruolo della libertà all'interno della filosofia kantiana.

---

<sup>1</sup> Di tali dibattiti e interpretazioni verrà fornita un'analisi all'interno del paragrafo 2.1.1 (in particolare verranno qui riportate alcune osservazioni presenti nella letteratura critica volte ad evidenziare i limiti della metodologia utilizzata da Kant all'interno della *Fondazione della metafisica dei costumi*) e all'interno del paragrafo 2.1.2 (qui, in particolare, verrà proposta una panoramica sul dibattito che si interroga sulla presenza o meno di un legame tra il procedimento utilizzato da Kant all'interno della *Fondazione della metafisica dei costumi* e quello utilizzato all'interno della seconda *Critica*)

Forse, però, sono proprio tali incongruenze e tensioni (talvolta solo apparenti), che vanno a costellare il concetto di libertà, ad essere segno del fatto che Kant, meglio di chiunque altro, abbia compreso in modo profondo la centralità di un tale problema e di tutte le conseguenze che da esso derivano.<sup>2</sup> Sarà proprio dunque questa profonda comprensione che porterà Kant a considerare il concetto di libertà come una delle componenti fondamentali non solo della sua filosofia pratica ma anche di quella teoretica.

In questo capitolo si cercherà dunque di mostrare il ruolo della *Fondazione della metafisica dei costumi* (in particolare della sezione III) e della *Critica della ragion pratica* all'interno di quel percorso che mira al raggiungimento dell'attribuzione di *objective Realität* alla libertà trascendentale. A tal fine sarà fondamentale comprendere la relazione che viene ad instaurarsi tra la *Fondazione della metafisica dei costumi* e la *Critica della ragion pratica* e, più in particolare, sarà fondamentale definire quali siano gli obiettivi e i cambiamenti che caratterizzano il passaggio tra queste due opere.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Cfr. Wood A., *Kantian Ethics*, Cambridge University Press, 2008, p. 124

<sup>3</sup> Nel presente lavoro si farà riferimento unicamente al rapporto tra *Fondazione della metafisica dei costumi* e *Critica della ragion pratica* analizzando, in particolare, i cambiamenti metodologici che caratterizzano il passaggio tra queste due opere. Con il fine di restituire un quadro generale dei rapporti tra le pubblicazioni delle opere analizzate all'interno di questo lavoro (*Critica della ragion pura*, *Fondazione della metafisica dei costumi* e *Critica della ragion pratica*) vengono però qui di seguito fornite alcune informazioni riguardo la ricostruzione genetica delle suddette opere. Tali informazioni sono state tratte sia dall'analisi fornita da Klemme H., *The origin and aim of Kant's Critique of Practical Reason*, in Reath A., Timmerman J., (a cura di) *Kant's Critique of Practical Reason, A Critical Guide*, Cambridge University Press, 2010, pp. 11-31, sia da alcuni riferimenti alle lettere di Kant, che verranno citate dall'edizione tedesca dell'*Akademie Ausgabe*.

In particolare si noti come, nella primavera del 1786, Kant si preparasse a pubblicare una seconda edizione della *Critica della ragion pura* con il fine di rispondere a diverse obiezioni che erano sorte contro la prima edizione: ciò viene espresso chiaramente da Kant nella lettera a Ludwig Heinrich Jakob del 26 Maggio 1786, dove Kant afferma: «Ich bin eben jetzt damit beschäftigt, auf Ansuchen meines Verlegers eine zweyte Auflage der Kritik, und mit ihr Aufhellung verschiedener Stücke derselben, deren Misdeutung alle bisherige Einwürfe hervorbrachte, zu veranstalten» (Kant, Br 273, 450-451.)



La prima parte del secondo capitolo sarà quindi così strutturata: nel paragrafo 2.1.1 verranno analizzati i passaggi della *Fondazione della metafisica dei costumi* ritenuti essenziali per gli obiettivi del presente lavoro, in particolare ponendo particolare attenzione agli elementi che sono terreno per un confronto con la *Critica della ragion pratica*. Tale analisi verrà condotta cercando di mettere in luce l'approccio metodologico da Kant adottato nell'opera dell'1785, mostrando come questo si differenzi da quello adottato nella *Critica della ragion pratica*. In seguito, nel paragrafo 2.1.2, si cercherà di comprendere a fondo quali siano i motivi che conducono Kant a pubblicare una *Critica della ragion pratica* dopo la *Fondazione della metafisica dei costumi*, ciò sarà fatto mediante un'analisi delle posizioni assunte all'interno del panorama critico contemporaneo. Tale analisi permetterà di comprendere quali siano i cambiamenti fondamentali che investono

---

Kant completa questa seconda edizione nell'Aprile del 1787. Tale edizione non conteneva però una "Critica della ragion pura pratica": Kant aveva infatti deciso di abbandonare tale progetto di una *Critica della ragion pura pratica* come appendice. Klemme fa notare infatti che Kant nell'annuncio per la nuova edizione della *Critica* pubblicato il 21 Novembre 1786 nell'*Allgemeine Literatur-Zeitung* di Jena aveva affermato di avere l'intenzione di estendere la *Critica della ragion pura* con una *Critica della ragion pura pratica* e di dedicarsi invece ad una monografia con il titolo *Critica della ragion pratica*. Nella lettera a Jakob dell'11 settembre afferma: «Attualmente la mia *Critica della ragion pratica* si trova da Grunert. Essa contiene alcune cose che possono correggere gli equivoci cui ha dato luogo quella teoretica» (Kant, Br 303, 494, tr. it., a cura di Meo O., *Epistolario filosofico: 1761-1800*, il melangolo, 1990, p. 156.). *La Critica della ragion pratica* fu pubblicata nel dicembre 1787.

Per quanto concerne invece la relazione tra la *Fondazione della metafisica dei costumi* e la *Critica della ragion pratica* si ricordi che: il 1785 fu l'anno di pubblicazione della *Fondazione della metafisica dei costumi*. In questo periodo però sembra non esservi ancora l'intenzione, da parte di Kant, di pubblicare la *Critica della ragion pratica*: ciò risulta evidente quando Kant nella *Fondazione della metafisica dei costumi* afferma: «In effetti, non c'è altro fondamento per una metafisica dei costumi che la critica della pura ragione pratica, così come quella della metafisica è la critica della pura ragione speculativa, già pubblicata» (Kant I., *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Akademie Ausgabe (AA 04), tr. it., *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di Gonnelli F., Laterza, 2022; qui AA 04, 391, tr. it., p. 11), distinguendo quindi tra una "critica della ragion pura speculativa" e una "critica della ragion pura pratica". Inoltre, come fa notare Heiner Klemme, l'opinione di Kant nel 1785 sembra essere che la *Fondazione della metafisica dei costumi* sia totalmente sufficiente come "lavoro preliminare" (Kant, GMS, AA 04, 391, tr. it., p. 11.) alla *Metafisica dei costumi* (che sarà pubblicata solo nel 1797).

il passaggio dalla seconda *Critica* alla *Fondazione della metafisica dei costumi*, ma consentirà anche di determinare alcuni elementi che, nonostante i radicali cambiamenti, metteranno in luce il legame tra queste due opere e permetteranno quindi di comprendere come i risultati raggiunti nella *Fondazione della metafisica dei costumi* vengano ad essere essenziali per la formulazione della *Critica della ragion pratica* e dunque per il raggiungimento della realtà oggettiva della libertà trascendentale.

Una comprensione profonda di quali siano le motivazioni che guidano il percorso tra queste due opere kantiane è infatti ciò che permetterà, nell'ultimo capitolo, di cogliere a pieno che cosa significhi attribuire alla libertà il ruolo di chiave di volta dell'intero sistema della ragion pura.

### **2.1.1 Il tentativo di deduzione del principio della morale svolto nella Fondazione della metafisica dei costumi**

Come mostrato nell'ultimo paragrafo del primo capitolo la ricerca svolta da Kant all'interno del *Canone della ragion pura* si differenzia da quella condotta nella *Fondazione della metafisica dei costumi* e nella *Critica della ragion pratica*. Il *Canone della ragion pura* infatti pone a tema l'arbitrio umano dotato di libertà pratica, mentre invece la *Fondazione della metafisica dei costumi* e la *Critica della ragion pratica* hanno il compito di indagare il valore assoluto della legge morale, operando quindi una considerazione che sia valevole per ogni essere ragionevole in generale.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Si veda ad esempio il passo: Kant, GMS, AA 04, 408, tr. it., p. 47. Qui Kant afferma che: «se non si vuole davvero contestare al concetto di moralità ogni verità e riferimento ad un oggetto possibile, non si può mettere in dubbio che la sua legge abbia un significato tanto ampio da dover valere non solo per gli uomini, ma per ogni *essere razionale in generale*, non semplicemente sotto condizioni contingenti e con eccezioni, ma in modo *assolutamente necessario*»

La *Fondazione della metafisica dei costumi*, in particolare, è un'opera fondamentale nella considerazione del problema della libertà e dello sviluppo della teoria morale kantiana. Il ruolo di quest'opera, scritta con l'intento di fondare quella che sarebbe stata una *Metafisica dei costumi*,<sup>5</sup> viene definito nella prefazione e consiste nel fornire una critica della ragione pura pratica che, se completa, deve riuscire a «mostrare la sua unità con la speculativa in un principio comune, perché infine può trattarsi solo di un'unica e medesima ragione, che deve essere distinta semplicemente nell'applicazione».<sup>6</sup>

Avendo dunque lo scopo di fondare una *Metafisica dei costumi*, ciò che ne risulta è una «ricerca e definizione del supremo principio della moralità»<sup>7</sup> che viene fatto coincidere con l'imperativo categorico. Ne consegue che lo scopo e la domanda fondamentale a cui tale opera cercherà di rispondere sarà quella riguardante la validità categorica della legge morale, mirando dunque ad una comprensione di come e del perché la legge morale sia per noi valida e vincolante.

Tale opera ha suscitato diversi dibattiti in particolare legati alla trattazione della sezione III,<sup>8</sup> intitolata *Passaggio dalla metafisica dei costumi alla critica della ragione pura pratica*, che si dedica, nello specifico, alla giustificazione del principio supremo della morale operata mediante una deduzione. Secondo alcuni interpreti, tra i quali Jens Timmermann, tale luogo, in cui Kant cerca di rivendicare l'autorità dell'imperativo categorico morale, indica uno dei rari casi in cui Kant

---

<sup>5</sup> La *Metafisica dei costumi* fu pubblicata nel 1797 e consiste nell'ultima opera maggiore, pubblicata da Kant, riguardante la filosofica pratica. Rappresenta il pensiero maturo di Kant riguardo una serie di problemi di filosofia politica e morale e va a rifinire alcune dottrine contenute nella *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785) e nella *Critica della ragion pratica* (1789). Per una analisi di quest'opera e dei temi ad essa correlati si guardi alla raccolta: Timmons M., *Kant's Metaphysics of Morals*, Oxford University Press, 2002.

<sup>6</sup> Kant, GMS, AA 04, 391, tr. it., p. 11.

<sup>7</sup> Ibidem.

<sup>8</sup> A tal proposito, alla fine del presente paragrafo, verranno riportate le posizioni a riguardo di Henry Allison, di Paul Guyer e di Franco Chiereghin.

sembrerebbe ammettere di aver cambiato idea:<sup>9</sup> nella *Critica della ragion pratica* Kant, infatti, rifiuterebbe (anche se non del tutto esplicitamente) tale deduzione, la cui problematicità sarà ora mostrata mediante l'analisi del testo in questione.<sup>10</sup>

In questo paragrafo si cercherà dunque di fornire una panoramica generale sulla *Fondazione della metafisica dei costumi*, con particolare attenzione all'argomentazione proposta da Kant all'interno della sezione III. Ciò permetterà, nei paragrafi successivi, di comprendere come il pensiero kantiano e in particolare la considerazione del concetto di libertà subiscano un notevole sviluppo nella *Critica della ragion pratica*, pur mantenendo inalterati alcuni punti fondamentali già presentati all'interno della *Fondazione della metafisica dei costumi*.

La *Fondazione della metafisica dei costumi* si suddivide in tre sezioni, di queste le prime due coinciderebbero con una "sezione analitica", il cui scopo è quello di fornire una precisa descrizione di ciò che è morale, mentre la terza coinciderebbe con una fase sintetica volta ad una giustificazione del supremo principio della morale esposto nelle prime due sezioni.

La sezione I dell'opera presa in esame è intitolata *Passaggio dalla comune conoscenza morale di ragione alla conoscenza filosofica*. Qui Kant si concentra sull'idea comune di "volontà buona" definendola «tale non per ciò che attua od ottiene (...) ma solo per il volere, ossia è buona in se stessa»,<sup>11</sup> ponendo dunque in luce il suo valore incondizionato. Il concetto di volontà buona richiede a sua volta, al fine di essere sviluppato, di prendere in esame il concetto di "dovere" definito sulla base di tre proposizioni fondamentali di cui l'ultima, che funge da corollario delle precedenti, definisce il dovere come «necessità di un'azione per rispetto della

---

<sup>9</sup> Cfr. Timmerman J., *Reversal or retreat? Kant's deductions of freedom and morality*, in Reath A., Timmerman J., (a cura di) *Kant's Critique of Practical Reason, A Critical Guide*, Cambridge University Press, 2010, pp. 55-73, qui p. 56.

<sup>10</sup> Non tutti gli interpreti concordano pienamente con una tesi che tende a vedere il passaggio dalla *Fondazione della metafisica dei costumi* alla *Critica della ragion pratica* come un passaggio segnato da un radicale cambiamento di prospettiva da parte di Kant, ma di ciò si tratterà in modo più approfondito nel paragrafo 1.2.1.

<sup>11</sup> Kant, GMS, AA 04, 394, tr. it., p. 17.

legge»<sup>12</sup>. Definiti dunque questi due fondamentali concetti, Kant si chiede quale sia quella legge tale da determinare la volontà così che questa possa essere chiamata buona: sarà proprio la risposta a questa domanda a produrre la prima formulazione dell'imperativo categorico che recita: «non devo comportarmi se non in modo che io possa anche volere che la mia massima debba diventare una legge universale». <sup>13</sup> In questo modo si è giunti, al termine della prima sezione, al principio della conoscenza morale della comune ragione umana, la quale però «è spinta ad uscire dal suo ambito e ad inoltrarsi nel campo di una filosofia pratica al fine di ottenere notizia e chiara indicazione sulla fonte del suo principio». <sup>14</sup>

La sezione II si intitola *Passaggio dalla filosofia morale popolare alla metafisica dei costumi*. L'obiettivo di questa sezione consiste nel derivare l'imperativo categorico da premesse filosofiche andando così a sostituire la filosofia morale popolare, rimanendo però allo stesso tempo coerente con la conoscenza comune della moralità, presentata nella sezione I. <sup>15</sup> Qui Kant mostra come i concetti morali originino interamente a priori nella ragione: non possono essere infatti dedotti mediante astrazione empirica in quanto è proprio in questa purezza della loro origine che risiede la loro dignità. <sup>16</sup> Solamente un essere razionale è però in grado di agire mediante la rappresentazione di questi principi morali e possiede in questo senso una volontà che è fatta coincidere da Kant con la ragione pratica. Non essendo però la volontà umana del tutto conforme alla legge morale ma soggetta anche a condizioni soggettive (al contrario invece di una volontà santa), allora per essa la rappresentazione di un principio oggettivo verrà ad essere costringitiva e, in tal senso, il principio oggettivo che la costringe prenderà

---

<sup>12</sup> Kant, GMS, AA 04, 400, tr. it., p. 29.

<sup>13</sup> Kant, GMS, AA 04, 402, tr. it., p. 33.

<sup>14</sup> Kant, GMS, AA 04, 405, tr. it., p. 41.

<sup>15</sup> Cfr. Guyer P., *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals, a Reader's Guide*, Continuum, 2007, p. 66.

<sup>16</sup> Kant, GMS, AA 04, 411, tr. it., p. 53.

il nome di *comando della ragione*, la cui formula sarà designata come “imperativo”.<sup>17</sup>

La sezione II è anche luogo della seconda formulazione dell'imperativo categorico la cui formulazione è raggiunta a seguito della seguente argomentazione: le leggi oggettivamente pratiche descrivono il comportamento di una volontà che si determina solo per mezzo della ragione e, dunque, tutto ciò che vi è di empirico viene a cadere dal momento che, se la ragione determina per sé sola la volontà, deve farlo necessariamente a priori. Alla volontà, come «facoltà di determinare se stessa all'agire in conformità alla rappresentazione di certe leggi»,<sup>18</sup> ciò che serve necessariamente come «fondamento oggettivo della sua autodeterminazione è il *fine*»,<sup>19</sup> il quale dovrà valere in egual modo per tutti gli esseri razionali. Tale fine non deve però essere considerato come effetto delle azioni di un essere razionale, ovvero come un fine materiale (questo sarebbe solamente un fine relativo e quindi fondamento per soli imperativi ipotetici). Al contrario Kant afferma:

Posto però che si desse qualcosa la cui esistenza in se stessa avesse un valore assoluto, qualcosa che, in quanto fine in se stesso, potesse essere un fondamento di determinate leggi, allora in esso, e in esso soltanto, starebbe il fondamento di un possibile imperativo categorico, ovvero di una legge pratica.<sup>20</sup>

Tale fine dovrà quindi essere un fine in se stesso, ovvero la sua esistenza dovrà godere in se stessa di un valore assoluto e, l'unico possibile destinatario di questo ruolo sarà l'uomo, e in generale ogni essere razionale. Sulla base di ciò, dunque, Kant presenta l'ulteriore formula dell'imperativo categorico che consisterà nell'agire «in modo da trattare l'umanità, così nella tua persona come

---

<sup>17</sup> Kant, GMS, AA 04, 413, tr. it., p. 57.

<sup>18</sup> Kant, GMS, AA 04, 427, tr. it., p. 87.

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> Kant, GMS, AA 04, 428, tr. it., p. 89.

nella persona di ogni altro, sempre insieme come fine, mai semplicemente come mezzo».<sup>21</sup>

Tale argomento viene ad essere di notevole importanza all'interno della dottrina morale kantiana: senza un tale fine in sé infatti «non si incontrerebbe mai assolutamente nulla che abbia valore assoluto; e se ogni valore fosse condizionato (...) non si potrebbe trovare in nessun caso alcun principio pratico supremo per la ragione».<sup>22</sup> Tale fine viene quindi ad essere necessario allo scopo di riconoscere nella legge un significato valido per ogni essere razionale in modo assolutamente necessario. L'uomo, in quanto fine in sé, è ciò che permette di incontrare il valore assoluto su cui ha fondamento l'imperativo categorico: senza tale valore assoluto, non vi sarebbe alcun principio pratico supremo (ogni fine sarebbe infatti condizionato) e, di conseguenza, il fondamento della morale e quindi la validità della morale stessa sarebbero messe a rischio.

Kant però già all'interno della sezione II specifica: «come sia possibile questo comando assoluto, anche se sappiamo già com'esso suoni, richiederà ancora particolari e difficili sforzi»<sup>23</sup> che saranno appunto operati nella sezione III.

In queste prime due sezioni, mediante un'argomentazione puramente analitica, è stato mostrato come la volontà buona contenga solo la forma del volere in generale e ciò sulla base dell'autonomia intesa come costituzione della volontà per cui essa è legge a se stessa. Ma «come sia possibile una tale proposizione pratica sintetica a priori e perché sia necessaria, è un problema la cui soluzione non sta più entro i confini della metafisica dei costumi».<sup>24</sup> La mera analisi, dunque, è sì in grado di determinare il contenuto del principio della morale, ma non dà alcuna prova del fatto che tale principio sia legato a noi in quanto esseri umani.<sup>25</sup>

---

<sup>21</sup> Kant, GMS, AA 04, 429, tr. it., p. 91.

<sup>22</sup> Kant, GMS, AA 04, 428, tr. it., p. 89.

<sup>23</sup> Kant, GMS, AA 04, 420, tr. it., p. 72-73.

<sup>24</sup> Kant, GMS, AA 04, 445, tr. it., p. 125.

<sup>25</sup> Sino a qui si è cercato di fornire panoramica generale sui concetti fondamentali contenuti nelle prime due sezioni della *Fondazione della metafisica dei costumi*. Per un'analisi più approfondita delle sezioni I e II della *Fondazione* si veda Guyer P., *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals, a Reader's Guide*, cit..

La sezione III è intitolata *Passaggio dalla metafisica dei costumi alla critica della ragione pura pratica*. Se dunque nella sezione II è stato mostrato come il principio della morale derivi dalla volontà pura razionale, ora, nell'ultima sezione dell'opera, sarà necessario provare che la legge morale effettivamente si applichi a noi in quanto agenti razionali, e quindi come tale principio sia davvero un imperativo categorico per noi.<sup>26</sup> La sezione III dunque ha come suo obbiettivo quello di provare come l'agire in accordo con l'imperativo categorico sia necessario per gli agenti razionali, andando quindi a fornire una dimostrazione del fondamento dell'obbligazione della legge morale.

La necessità di una tale dimostrazione emerge dal fatto che noi viviamo in un mondo regolato da una causalità efficiente di tipo deterministico, dove ci si chiede come possa essere possibile una moralità che ruota intorno ad un imperativo categorico come principio della libertà e dell'autodeterminazione.<sup>27</sup> Si rendere necessaria, dunque, una deduzione del principio della morale, la quale fornendo «un resoconto convincente di come la legge morale possa guidare l'azione umana andrebbe a silenziare le obiezioni scettiche».<sup>28</sup> Tali obiezioni, in particolare, consistono nel porre in dubbio che ciò che accade di conforme al dovere sia accaduto propriamente per dovere, e abbia dunque un valore morale, portando a credere che tutto dipenda dall'amore di sé e da una fragilità della natura umana.<sup>29</sup>

Ecco, dunque, che il ruolo di una deduzione del principio della morale viene ad essere fondamentale nel dimostrare come l'imperativo categorico, per come è stato analizzato nella prime due sezioni, sia davvero un imperativo categorico per noi in quanto agenti razionali e che quindi sia davvero possibile agire in accordo con questa norma.

---

<sup>26</sup> Cfr. Guyer P., *Problems with freedom: Kant's argument in Groundwork III and its subsequent emendations*, in Timmerman J., (a cura di) *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: a Critical Guide*, Cambridge University Press, 2009, pp. 176-203, qui p. 178.

<sup>27</sup> Cfr. Timmerman J., *Reversal or retreat? Kant's deductions of freedom and morality*, cit., p. 77.

<sup>28</sup> Ibidem

<sup>29</sup> Cfr. Kant, GMS, AA 04, 406, tr. it., p. 43.



All'inizio della sezione Kant è molto chiaro nel mostrare come il legame tra libertà e legge morale stia a fondamento dell'intero argomento della *Fondazione della metafisica dei costumi*. Il punto fondamentale sarà dunque comprendere come tale connessione possa essere provata.

La definizione negativa di libertà apre la sezione III. Essa viene definita come «proprietà di tale causalità [della volontà] per cui essa può essere efficiente indipendentemente da causa esterne che la determinino». <sup>30</sup> La volontà però essendo «una specie di causalità degli esseri viventi» <sup>31</sup> porta con sé necessariamente una legge, e, di conseguenza, sarà libera anche in un senso positivo. La definizione positiva di libertà coinciderà con quella di *autonomia* come «proprietà della volontà di essere legge a se stessa». <sup>32</sup> Da ciò Kant ne conclude che il concetto di volontà libera coincide con quello di una volontà sotto leggi morali.

Nel momento in cui la libertà viene presupposta «la moralità e il suo principio ne conseguono attraverso la semplice scomposizione del concetto di libertà». <sup>33</sup> In tal modo però è stata solo evidenziata la necessità di presupporre la libertà al fine di concepire un essere razionale dotato di una propria causalità nelle azioni, senza però aver dimostrato in alcun modo che essa sia qualcosa di reale nella natura umana e, per questo motivo, non si può ancora del tutto comprendere perché la legge morale ci obblighi. A questo livello del testo, dunque, sorge il cosiddetto “circolo” da cui sembrerebbe impossibile uscire: «Ci supponiamo liberi nell'ordine delle cause efficienti, per pensarci sotto leggi morali nell'ordine dei fini, e poi ci pensiamo come sottoposti a queste leggi, perché ci siamo attribuiti la libertà del volere». <sup>34</sup> Ciò accade perché, come spiegato da Kant, la libertà e la legislazione della libertà sarebbero concetti reciproci che quindi non possono

---

<sup>30</sup> Kant, GMS, AA 04, 446, tr. it., p. 127.

<sup>31</sup> Ibidem.

<sup>32</sup> Kant, GMS, AA 04, 447, tr. it., p. 129.

<sup>33</sup> Ibidem.

<sup>34</sup> Kant, GMS, AA 04, 450, tr. it., p. 135.

essere usati per indicare l'uno il fondamento dell'altro.<sup>35</sup> Se dunque da un lato Kant ha provato la validità della legge morale per gli esseri razionali, dall'altro non ha ancora provato che noi siamo esseri razionali, quindi liberi in un senso positivo e quindi legati alla legge morale.

Tale circolo si genera dunque dal momento in cui deduciamo dalla libertà l'autonomia della volontà e la legge morale e, allo stesso tempo, assumiamo la libertà perché già ci presupponiamo come agenti sotto la legge morale. Vi è però un modo per uscire da questo circolo ed è quello di tornare a rivolgersi alla dottrina dell'idealismo trascendentale presentata all'interno della prima *Critica*.

È proprio su questo punto che la metodologia presentata all'interno della *Fondazione della metafisica dei costumi* richiama fortemente quella della *Critica della ragion pura*. L'applicazione dell'idealismo trascendentale in particolare, in questo contesto, sarebbe finalizzata a richiamare la distinzione fondamentale tra il mondo per come gli esseri umani ne fanno esperienza e il mondo per come è in sé, segnando quindi una continuità evidente tra quest'opera e la prima *Critica*. Nella risoluzione della terza antinomia, infatti, come mostrato nel paragrafo 1.3.2, Kant fa chiaro riferimento all'opposizione tra carattere intelligibile e carattere sensibile al fine di mostrare come la libertà e la natura «si incontrerebbero simultaneamente e senza alcun conflitto proprio nelle medesime azioni, a seconda che le si riporti alla loro causa intelligibile o a quella sensibile».<sup>36</sup> Come precedentemente esposto, la terza antinomia non mostra la possibilità della libertà, ma si limita ad evidenziare come questa non stia in una relazione di contraddizione con la necessità causale

---

<sup>35</sup> Per approfondire questo aspetto di reciprocità tra la volontà libera e la legge morale, si guardi al testo: Allison H., *Morality and Freedom: Kant's Reciprocity Thesis*, «The Philosophical Review», XCV (3), 1986, pp. 393-425. Qui Allison sostiene che la cosiddetta “Reciprocity Thesis” risiede al cuore della filosofia pratica kantiana essendo il primo passo nella giustificazione della morale kantiana. Una piena comprensione della “Reciprocity Thesis” difficilmente restituisce la piena visione della morale kantiana, ma mostra come sia impossibile affermare la nostra libertà trascendentale e, al tempo stesso, rifiutare l'imperativo categorico.

<sup>36</sup> Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, citata secondo la paginazione originale A/B, tr. it., *Critica della ragion pura*, a cura di Esposito C., Bompiani, Milano, 2019; qui A541/B569, tr. it., p. 797.

delle leggi di natura. Ne segue che sarà possibile considerare l'esperienza umana come governata anche da leggi della ragione che vanno a creare un ordine differente che si aggiunge a quello naturale: tale ordine è quello che nella *Fondazione della metafisica dei costumi* sarà chiamato "mondo intelligibile".<sup>37</sup>

Kant, nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, propone di evitare il circolo sopra descritto completando la deduzione del principio della morale mediante la distinzione di due punti di vista, afferma dunque:

Ci resta però ancora un via d'uscita, ossia quella di cercare se noi, quando ci pensiamo come cause efficienti a priori per mezzo della libertà, non assumiamo un altro punto di vista rispetto a quello in base al quale rappresentiamo noi stessi, secondo le nostre azioni, come effetti che ci vediamo di fronte.<sup>38</sup>

Il fatto, dunque, derivante dalla prima *Critica*, che sia necessario ammettere che dietro i fenomeni vi siano delle cose in sé (e che dunque non conosciamo gli oggetti per come sono in se stessi, ma solo per come essi ci appaiono), porta alla distinzione fondamentale tra *mondo sensibile* (*Sinnenwelt*), all'interno del quale gli esseri razionali si considerano causalmente determinati dalla necessità delle leggi di natura, e *mondo intelligibile* (*Verstandeswelt*) che sta invece a fondamento del mondo sensibile. L'essere razionale finito, in quanto dotato di ragione quale facoltà che gli permette di distinguersi da tutte le altre cose, «deve guardare a se stesso, *in quanto intelligenza*, non già come appartenente al mondo sensibile, bensì al mondo intelligibile». <sup>39</sup> Da questo Kant ne conclude che, essendo l'uomo appartenente al mondo intelligibile, dovrà pensare alla causalità della sua volontà sotto l'idea di libertà ma «con l'idea della libertà è inscindibilmente connesso il concetto di *autonomia* e con questo però il principio universale della moralità»,<sup>40</sup>

---

<sup>37</sup> Cfr. Rauscher F., *Freedom and reason in Groundwork III*, in Timmerman J., (a cura di) *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: a Critical Guide*, Cambridge University Press, 2009, pp. 203-224, qui p. 211.

<sup>38</sup> Kant, GMS, AA 04, 450, tr. it., p. 135.

<sup>39</sup> Kant, GMS, AA 04, 452, tr. it., p. 139.

<sup>40</sup> Kant, GMS, AA 04, 453, tr. it., p. 141.

andando così a togliere il pericolo di cadere in un circolo. Mediante la dottrina dell'idealismo trascendentale, infatti, nel momento in cui ci pensiamo come liberi riconosciamo l'autonomia della volontà e quindi la moralità; quando invece ci pensiamo come obbligati ci consideriamo allora appartenenti al mondo sensibile, insieme però sempre anche a quello intelligibile.<sup>41</sup> L'essere razionale infatti si considera appartenente al mondo intelligibile ma, dall'altro lato è consapevole di sé anche come elemento del mondo sensibile le cui azioni dunque sono comprese come determinate da altri fenomeni. Nonostante ciò, afferma Kant:

poiché il mondo intelligibile contiene il fondamento del mondo sensibile e con ciò anche delle sue leggi, dunque riguardo alla mia volontà è immediatamente legislatore (...) allora in quanto intelligenza, seppure come essere appartenente da un altro lato al mondo sensibile, mi riconoscerà tuttavia sottoposto alla legge del primo, ossia della ragione.

L'applicazione dell'idealismo trascendentale all'interno della *Fondazione della metafisica dei costumi* emerge dunque nella misura in cui, mediante tale dottrina, Kant cerca di risolvere la "dialettica naturale" che, all'interno della sezione I, aveva definito come «tendenza a sofisticare contro quelle rigorose leggi del dovere e a mettere in dubbio la loro validità».<sup>42</sup> Tale dialettica sorge dunque in quanto la libertà consiste in un'idea della ragione «la cui realtà oggettiva è in sé incerta»<sup>43</sup> e sembra inoltre in contraddizione con la necessità naturale. Di fronte a tale bivio inevitabile tra causalità libera e necessità naturale,

sebbene la ragione trovi dal punto di vista speculativo la via della necessità naturale assai meglio costruita e percorribile di quella della libertà, tuttavia dal punto di vista pratico il sentiero della libertà è l'unico sul quale sia possibile far uso della propria ragione nel nostro fare ed omettere; (...) la ragione deve dunque ben presupporre che tra libertà e necessità naturale delle medesime azioni umane non si trovi alcuna vera contraddizione, perché essa non può rinunciare né al concetto della natura né a quello della libertà.<sup>44</sup>

---

<sup>41</sup> Cfr. Ibidem.

<sup>42</sup> Kant, GMS, AA 04, 405, tr. it., p. 41.

<sup>43</sup> Kant, GMS, AA 04, 455, tr. it., p. 145.

<sup>44</sup> Kant, GMS, AA 04, 456, tr. it., p. 147.

L'introduzione della dottrina dell'idealismo trascendentale nella *Fondazione della metafisica dei costumi* fa dunque emergere una continuità con la prima *Critica* e, dall'altro lato, un punto di discontinuità invece con la *Critica della ragion pratica*, per lo meno dal punto di vista metodologico. A questo livello del testo risulta infatti evidente come i sospetti di un circolo siano risolti, assieme anche alla dialettica naturale, in quanto è proprio la ragione speculativa, mediante la dottrina dell'idealismo trascendentale, a far sì che «la ragione pratica abbia pace e sicurezza da assalti esterni che potrebbero mettere in pericolo il terreno sul quale vuole edificarsi». <sup>45</sup>

La differenza metodologica tra la *Fondazione della metafisica dei costumi* e la seconda *Critica* emerge ancor più chiaramente nella misura in cui si ponga attenzione al procedimento svolto nella *Critica della ragion pratica*, che sarà analizzato nello specifico nei paragrafi successivi. In particolare, si noti già qui come, nella seconda *Critica*, al centro dell'argomentazione proposta da Kant, venga esposta la dottrina del “fatto della ragione”: se dunque nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, come precedentemente mostrato, Kant fa appello all'idealismo trascendentale con il fine di introdurre «un altro punto di vista rispetto a quello in base al quale rappresentiamo noi stessi», <sup>46</sup> il metodo adottato nella *Critica della ragion pratica* consisterà invece nel fare «appello direttamente al carattere della legge morale per stabilire il fatto della nostra razionalità e quindi la nostra libertà». <sup>47</sup> Tale differenza metodologica conduce inoltre ad una considerevole differenza tra la dialettica naturale, presentata nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, e la dialettica della *Critica della ragion pratica*: si può infatti affermare che nella *Critica della ragion pratica* «non vi sia più spazio

---

<sup>45</sup> Kant, GMS, AA 04, 457, tr. it., p. 151.

<sup>46</sup> Kant, GMS, AA 04, 450, tr. it., p. 137.

<sup>47</sup> Guyer P., *Problems with freedom: Kant's argument in Groundwork III and its subsequent emendations*, cit., p. 191.

per la “debole” dialettica naturale». <sup>48</sup> Come mostrato infatti, la domanda che chiedeva del fondamento dell’obbligazione morale viene risolta, nella seconda *Critica*, con il “fatto della ragione”, lasciando spazio quindi ad una dialettica che si chiede se sia il nostro desiderio di felicità a motivarci alla virtù, o se sia la virtù a causare la felicità. Come fa notare Klemme, cambia quindi l’oggetto del dubbio: se prima il dubbio riguardava la validità categorica della legge morale, nel 1787 il dubbio emerge riguardo all’oggetto della nostra volontà moralmente determinata. <sup>49</sup>

Tornando all’analisi della *Fondazione della metafisica dei costumi*, si noti come il procedimento qui presentato si componga dunque di due passaggi: un argomento che stabilisce il nostro diritto, da un certo punto di vista, a considerarci come membri del mondo intelligibile sulla base del nostro possesso della ragione, e un argomento che mostra come, in quanto membri del mondo intelligibile, siamo giustificati a considerarci agenti razionali con una volontà. <sup>50</sup>

Se ne conclude quindi che alla domanda “come sia possibile un imperativo categorico?” Kant risponde affermando che l’imperativo categorico è possibile nella misura in cui la libertà ci rende membri del mondo intelligibile cosicché:

Se io fossi soltanto tale, tutte le mie azioni *sarebbero* sempre conformi alla autonomia della volontà, ma poiché mi intuisco insieme come membro del mondo sensibile, *devono* esserle conformi; e questo dover essere categorico rappresenta una proposizione sintetica a priori, dato che alla mia volontà affetta da desideri sensibili si aggiunge ancora l’idea di questa stessa volontà, ma in quanto pura, appartenente al mondo intelligibile e per sé stessa pratica. <sup>51</sup>

---

<sup>48</sup> Klemme H., *The origin and aim of Kant’s Critique of Practical Reason*, in Reath A., Timmerman J., (a cura di) *Kant’s Critique of Practical Reason, A Critical Guide*, Cambridge University Press, 2010, pp. 11-31, qui p. 25.

<sup>49</sup> Cfr. Ivi, pp. 25-27

<sup>50</sup> Cfr. Allison H. *Kant’s theory of freedom*, Cambridge University Press, 1990, pp. 221-222

<sup>51</sup> Kant, GMS, AA 04, 454, tr. it., p. 145.

Tale argomentazione presentata da Kant è stata oggetto di molteplici critiche e osservazioni. Sono presenti infatti diversi problemi che, come molta della letteratura critica fa notare,<sup>52</sup> emergono dall'argomentazione kantiana. Verranno di seguito presentate solamente alcune di queste osservazioni; in particolare si è scelto di fare riferimento a quelle critiche che cercano di mettere in luce i limiti dell'applicazione della dottrina dell'idealismo trascendentale per la risoluzione del circolo generatosi all'interno della *Fondazione della metafisica dei costumi*. Ciò con lo scopo di rendere evidente la necessità di un cambiamento di metodo, che sarà poi operato da Kant all'interno della *Critica della ragion pratica*.

Vi sarebbe anzitutto una certa ambiguità, evidenziata da Henry Allison nell'opera *Kant's Theory of Freedom*, legata alla nozione di "mondo intelligibile": tale ambiguità verrebbe "sfruttata" da Kant al fine di mostrare come gli esseri razionali sono membri del mondo intelligibile (inteso in senso positivo, dunque come "*Intelligibele Welt*") e quindi sottoposti alle leggi morali. L'ambiguità legata al mondo intelligibile consiste infatti nell'utilizzo del termine *Verstandeswelt*, come mondo intelligibile da intendersi negativamente sulla base del concetto di noumeno in senso negativo, per poi passare, senza alcuna apparente giustificazione, all'utilizzo del termine "*intelligibele Welt*"<sup>53</sup> inteso invece positivamente come ciò che si riferisce ad un regno soprasensibile governato da leggi morali, basandosi dunque sul concetto di noumeno in senso positivo.<sup>54</sup> Solamente l'appartenenza all' "*intelligibele Welt*" comporterebbe che gli esseri

---

<sup>52</sup> Per un approfondimento delle diverse osservazioni volte a mostrare i limiti dell'argomentazione kantiana all'interno della *Fondazione della metafisica dei costumi* si veda: Düsing K., *Spontaneità e libertà nella filosofia pratica di Kant*, «Studi Kantiani», VI, 1993, pp. 23-46; Timmerman J., *Reversal or retreat? Kant's deductions of freedom and morality*, cit.; Guyer P., *Kant's System of Nature and Human Freedom*, Oxford University Press, 2005; Allison H., *Kant's theory of freedom*, cit..

<sup>53</sup> La formulazione "*intelligibele Welt*" è usata da Kant in: Kant, GMS, 452, tr. it., p. 139.

<sup>54</sup> La differenza tra *noumenon* in senso positivo e in senso negativo è esposta in: Kant, KrV, B307, tr. it., p. 473. In particolare, il *noumenon* in senso negativo consiste in «una cosa nella misura in cui non è oggetto della nostra intuizione sensibile», mentre invece il *noumenon* in senso positivo consiste nell' «oggetto di una intuizione non sensibile».

razionali siano sotto leggi morali, ma il possesso della ragione, al contrario, garantirebbe l'accesso al solo *Verstandeswelt*.<sup>55</sup>

Inoltre, come mostrato da Paul Guyer nell'opera *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals*, un'ulteriore considerevole problematica, che deriva da quella appena presentata, sarebbe quella per la quale Kant non avrebbe alcuna base reale che gli permetta di asserire qualcosa di positivo riguardante il soggetto sul piano noumenico. Nella *Critica della ragion pura* Kant si impegna infatti nella distinzione tra noumeno in senso negativo, di cui noi non possiamo conoscere nulla in quanto non è oggetto della nostra intuizione, e noumeno in senso positivo inteso come oggetto di un'intuizione non sensibile, negando chiaramente la possibilità di un noumeno in quest'ultimo senso.<sup>56</sup> Alla luce di ciò, come conclude Paul Guyer, Kant «non dovrebbe riuscire ad inferire dalla razionalità fenomenica alla razionalità noumenica»:<sup>57</sup> il noumeno infatti non dev'essere pensato come oggetto dei sensi ma piuttosto come cosa in se stessa, necessaria al fine di «delimitare la validità oggettiva della conoscenza sensibile».<sup>58</sup> Di conseguenza, Guyer afferma che «non si potrebbe avere alcuna informazione riguardante il nostro sé noumenico, che potrebbe essere allora tanto razionale, quanto irrazionale».<sup>59</sup>

Inoltre, continua Guyer, anche se l'argomento funzionasse e «fossimo davvero razionali a livello noumenico»,<sup>60</sup> allora ne conseguirebbe che tutte le nostre azioni fenomeniche sarebbero il prodotto del nostro carattere noumenico e dunque sarebbero in pieno accordo con la legge morale. Da ciò Guyer ne conclude

---

<sup>55</sup> Cfr., Allison H., *Kant's theory of freedom*, cit., pp. 227-228.

<sup>56</sup> Cfr. Kant, KrV, B307/B308-B309, tr. it., pp. 473- 475.

<sup>57</sup> Guyer P., *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals, a Reader's Guide*, cit., p. 161.

<sup>58</sup> Kant, KrV, A254/B310, tr. it., p. 477.

<sup>59</sup> Guyer P., *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals, a Reader's Guide*, cit., p. 161.

<sup>60</sup> Ibidem.



che noi potremmo essere considerati responsabili unicamente delle nostre azioni morali, e non invece di quelle immorali.<sup>61</sup>

È vero, dunque, che l'argomentazione avanzata da Kant presenta molte affinità con la prima *Critica* e in particolare con la risoluzione della terza antinomia ma, come fa notare Franco Chiereghin nell'opera *Il problema della libertà in Kant*, nella *Critica della ragion pura* la causalità libera della volontà veniva ammessa con «evidenti cautele limitative»,<sup>62</sup> mentre invece nella *Fondazione della metafisica dei costumi* l'appartenenza al mondo intelligibile è affermata «assertoriamente come unica via d'uscita dalle difficoltà inerenti al suo compito fondativo».<sup>63</sup> Nonostante ciò le limitazioni presentate nella *Critica della ragion pura* non cessano di avere il loro peso e infatti nell'ultimo paragrafo della *Fondazione della metafisica dei costumi*, intitolato *Del confine estremo di ogni filosofia pratica*, Kant specifica che «la libertà è solo un'idea della ragione, la cui realtà oggettiva è in sé incerta»<sup>64</sup> e che «il concetto di un mondo intelligibile è solo un punto di vista».<sup>65</sup>

Kant, dunque, è ben consapevole del fatto che la *Fondazione della metafisica dei costumi* non sia riuscita a procurare realtà oggettiva alla libertà, ma anzi ciò che le ha procurato è solamente la consistenza di una presupposizione. La libertà infatti «vale solo come presupposto necessario della ragione in un essere che ritiene di essere cosciente di una volontà»,<sup>66</sup> e, di conseguenza, la ragione umana non potrà rendere concepibile una legge pratica incondizionata nella sua necessità assoluta.<sup>67</sup>

---

<sup>61</sup> Cfr. Guyer P., *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals, a Reader's Guide*, cit., pp. 164-165.

<sup>62</sup> Chiereghin F., *Il problema della libertà in Kant*, Verifiche, 1991, p. 82. In particolare, tali "cautele limitative" possono essere segnalate al passo A545/B573 e A548/B576.

<sup>63</sup> Ibidem.

<sup>64</sup> Kant, GMS, AA 04, 455, tr. it., p. 147.

<sup>65</sup> Kant, GMS, AA 04, 458, tr. it., p. 153.

<sup>66</sup> Kant, GMS, AA 04, 459, tr. it., p. 155.

<sup>67</sup> Cfr. Kant, GMS, AA 04, 463, tr. it., p. 163.

Sulla base dell'analisi dei passi della *Fondazione della metafisica dei costumi* e delle osservazioni qui presentate volte a identificare i limiti presenti all'interno di quest'opera, se ne conclude che la *Fondazione della metafisica dei costumi*, resta nell'ottica di un uso speculativo della ragione. Tale uso speculativo della ragione, in particolare, conduce all'applicazione della dottrina dell'idealismo trascendentale come metodo alla luce del quale risolvere la dialettica naturale che si interroga sulla validità della legge morale, proprio come accadeva nell'*Antitetica della ragion pura*, dove il fine era quello di risolvere la dialettica cosmologica. Da ciò se ne conclude che la *Fondazione della metafisica dei costumi*

non ha ancora affondato lo sguardo in quel fondamento dell'esperienza pratica che è il solo a mostrare una via d'uscita dalle difficoltà che nella *Critica della ragion pura* costringono l'idea della libertà trascendentale all'interno della pura possibilità logica.<sup>68</sup>

È proprio a partire dalla considerazione di questi limiti che dunque diviene evidente il necessario passaggio alla *Critica della ragion pratica*.

### **2.1.2 Dalla *Fondazione della metafisica dei costumi* alla *Critica della ragion pratica***

L'argomentazione presentata da Kant all'interno della *Fondazione della metafisica dei costumi* è oggetto di molteplici dibattiti<sup>69</sup> che coinvolgono la relazione tra quest'opera e la *Critica della ragion pratica*. Spesso, infatti, tale argomentazione viene considerata come fallimentare<sup>70</sup> ma, talvolta, la dottrina del

---

<sup>68</sup> Chiereghin F., *Il problema della libertà in Kant*, cit., p. 84.

<sup>69</sup> Il dibattito che coinvolge il tema della relazione tra la *Fondazione della metafisica dei costumi* e la *Critica della ragion pratica* verrà presentato all'interno del presente paragrafo, in particolare facendo riferimento ad autori quali: Deryck Beyleveld, Marcus Düwell, Onora O'Neill, Pauline Kleingeld, Dieter Henrich e Karl Ameriks.

<sup>70</sup> Ciò anche alla luce delle ultime sezioni della *Fondazione della metafisica dei costumi* dove Kant sembra mitigare l'argomentazione appena presentata andando ad "indebolire"

fatto della ragione presentata all'interno della *Critica della ragion pratica* è accolta con ancor meno entusiasmo.<sup>71</sup> La *Fondazione della metafisica dei costumi*, infatti, come sostiene Henry Allison, nonostante il fallimento, avrebbe compiuto un passo nella giusta direzione. Al contrario, nella seconda *Critica*, abbandonando l'impegno di fornire una deduzione del principio della morale, Kant rischierebbe di ricadere in un dogmatismo precritico.<sup>72</sup>

La domanda fondamentale a cui buona parte della letteratura critica cerca di dare risposta potrebbe essere dunque così riassunta: il procedimento impiegato da Kant all'interno della *Fondazione della metafisica dei costumi* si discosta totalmente da quello adottato da Kant all'interno della seconda *Critica* o, al contrario, rimangono dei punti in comune e, di conseguenza, il pensiero kantiano non sarebbe caratterizzato da un così radicale cambiamento?

Lo scopo del presente paragrafo sarà quindi quello di fornire una panoramica generale su quelle che sono le posizioni assunte dalla letteratura critica, posizioni che permetteranno di comprendere a pieno il passaggio operato da Kant tra le due opere, portando in primo piano tanto i cambiamenti, che sicuramente caratterizzano tale passaggio, ma anche i punti in comune che possono essere individuati tra le due opere. Tale analisi sarà guidata dall'intento di mostrare come la *Fondazione della metafisica dei costumi* sia un'opera fondamentale

---

l'argomento presentato nella sezione III: ciò è evidente quando Kant, ai passi: Kant, GMS, AA 04, 458-459, tr. it., pp. 153-154 afferma che la ragione rischia di oltrepassare tutti i suoi confini nel momento in cui si impegna a spiegare come la ragione pura possa essere pratica e ciò «sarebbe tutt'uno col compito di spiegare *come la libertà sia possibile*. Infatti noi non possiamo spiegare nulla, se non ciò che possiamo ricondurre a leggi il cui oggetto possa essere dato in una qualche esperienza possibile. Ma la libertà è una semplice idea, la cui realtà oggettiva non può essere in alcun modo dimostrata secondo leggi di natura, quindi neppure in alcuna esperienza possibile».

<sup>71</sup> Si veda, ad esempio, la posizione di Karl Ameriks in: Ameriks K., *Interpreting Kant's Critiques*, Oxford University Press, 2003: qui l'autore sostiene non solo che la posizione kantiana cambi radicalmente tra la *Fondazione della metafisica dei costumi* e la *Critica della ragion pratica*, ma sostiene anche che, in ogni caso, la posizione kantiana sia intrinsecamente sospetta: rimarrebbe infatti una credenza insufficientemente giustificata nella connessione tra moralità e assoluta libertà.

<sup>72</sup> Cfr. Allison H., *Kant's theory of freedom*, cit., p. 230.

all'interno del percorso volto al raggiungimento dell'attribuzione di *objective Realität* alla libertà trascendentale. Nonostante tutti i cambiamenti che caratterizzano il passaggio tra le due opere, la *Fondazione della metafisica dei costumi* non dev'essere allora considerata unicamente come un tentativo fallito che Kant cercherebbe di sostituire completamente con la *Critica della ragion pratica*.

Si cerca ora anzitutto di richiamare il cambiamento fondamentale che caratterizza il passaggio tra *Fondazione della metafisica dei costumi* a *Critica della ragion pratica*. Nel paragrafo precedente è stato mostrato come sia inevitabile notare un cambiamento metodologico tra queste due opere: ciò viene fatto emergere in modo chiaro da Jens Timmermann nel contributo *Reversal or Retreat? Kant's deductions of freedom and morality*. Qui l'autore sostiene che uno dei maggiori cambiamenti che riguardano il passaggio dalla *Fondazione della metafisica dei costumi* alla *Critica della ragion pratica* sia la rinuncia di Kant ad assimilare quelli che sono gli obbiettivi teoretici con gli obbiettivi pratici. Così facendo, sarebbe quindi resa più nitida la differenza tra queste due tipologie di obbiettivi: da un lato, dunque, gli obbiettivi teoretici riguarderebbero la conoscenza di oggetti e la loro fondazione a priori, dall'altro gli obbiettivi pratici opererebbero in una sfera dove gli oggetti devono essere realizzati come risultato della determinazione della nostra volontà.<sup>73</sup> Tale cambiamento si riflette dunque nell'importante uso dell'idealismo trascendentale all'interno della *Fondazione della metafisica dei costumi* e, al contrario, nell'appello diretto, contenuto nella seconda *Critica*, al carattere della legge morale al fine di stabilire il fatto della nostra razionalità pratica incondizionata, e quindi della nostra libertà. Da ciò ne deriva che, se da un lato il tentativo di derivare la validità della legge morale dalla libertà fallisce dal momento che non può esservi una prova teoretica della libertà, dall'altro lato il tentativo di derivare il "fatto della libertà" dalla nostra consapevolezza di essere obbligati sotto alla legge morale avrà successo nella

---

<sup>73</sup> Cfr. Timmerman J., *Reversal or retreat? Kant's deductions of freedom and morality*, cit., pp. 79-80.

misura in cui la coscienza della legge morale verrà definita come fatto della ragione che non abbisogna di deduzione.<sup>74</sup>

Vengono ora esposti altri contributi di letteratura critica con il fine di far emergere invece quelli che possono essere considerati come elementi di contatto tra le due opere in questione, ovvero elementi che Kant sviluppa all'interno della *Fondazione della metafisica dei costumi* ma che rimarranno fondamentali anche all'interno della *Critica della ragion pratica*; ciò permetterà di mostrare come Kant non abbia del tutto rigettato ciò che era stato raggiunto con l'analisi svolta all'interno della *Fondazione delle metafisica dei costumi*. Infine, si potrà allora concludere che l'opera del 1785 riveste un importante ruolo nello sviluppo della filosofia morale kantiana e, in particolare, nel raggiungimento della realtà oggettiva della libertà trascendentale.

Fondamentale, per i fini proposti, è il riferimento al contributo *The Sole Fact of the Pure Reason*,<sup>75</sup> dove gli autori, Deryck Beyleveld e Marcus Düwell, cercano di restituire una panoramica generale delle posizioni assunte dai più autorevoli critici, prendendo però, allo stesso tempo, una posizione molto chiara che coincide con il contrapporsi alla WAV (widely accepted view). La WAV, formulata per lo più grazie ai contributi di Dieter Henrich<sup>76</sup> e Karl Ameriks,<sup>77</sup> sarebbe dunque la versione più influente di lettura del rapporto tra *Fondazione della metafisica dei costumi* e *Critica della ragion pratica* e consiste nel riconoscere un cambiamento radicale tra le due opere in esame. In particolare, tale cambiamento sarebbe messo in luce dal fatto che Kant prenda le distanze, nella

---

<sup>74</sup> Cfr. Guyer P., *Problems with freedom: Kant's argument in Groundwork III and its subsequent emendations*, cit., p. 190.

<sup>75</sup> Beyleveld D., Düwell M., *The Sole Fact of Pure Reason*, De Gruyter, 2020.

<sup>76</sup> Si veda il testo: Henrich D., *Il concetto di intuizione etica e la dottrina kantiana del fatto della ragione*, in Tognini G., (a cura di) *Introduzione alla morale di Kant*, La Nuova Italia Scientifica, 1993. Qui si afferma che, a seguito della dottrina del fatto della ragione, l'etica kantiana si avvicina ad uno scetticismo nei confronti di una fondazione teoretica dell'etica, concludendone che dal fallimento di una fondazione teoretica dell'intuizione etica si dovrebbe ripartire per istituire l'unità di etica e ontologia.

<sup>77</sup> Si veda il testo: Ameriks K., *Kant's Deduction of Freedom and Morality*, in Ameriks K., (a cura di) *Interpreting Kant's Critiques*, Oxford University Press, 2003, pp. 161-193.

seconda *Critica*, dall'argomentazione presentata nella *Fondazione della metafisica dei costumi*. Nella *Critica della ragion pratica*, infatti, Kant raffigura l'imperativo categorico come un fatto della ragione, andando così a rigettare la possibilità di una deduzione trascendentale per il principio della morale. I sostenitori della WAV ritengono inoltre (sulla base di questa ricostruzione) che l'argomento della *Fondazione della metafisica dei costumi* sia problematico, ma che quello presentato all'interno della seconda *Critica* lo sia ancor di più.<sup>78</sup>

Sulla base di contributi come quelli di Onora O'Neill<sup>79</sup> e di Pauline Kleingeld,<sup>80</sup> Deryck Beyleveld e Marcus Düwell sostengono invece che definire la legge morale come fatto della ragione non indica che la legge morale nella *Critica della ragion pratica* abbia un differente status epistemico da quello della *Fondazione della metafisica dei costumi*. Kant, dunque, non parlerebbe di "fatto della ragione" all'interno della *Fondazione della metafisica dei costumi* semplicemente perché spiegare le implicazioni della sua giustificazione dell'imperativo categorico sarebbe un obiettivo che sceglie di lasciare alla *Critica della ragion pratica*. Gli autori, dunque, non dubitano del fatto che Kant, nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, nonostante abbia utilizzato una

---

<sup>78</sup> Ciò ad eccezione di Allison: Allison H., *Kant's theory of freedom*, cit.: qui l'autore riconosce la presenza un cambiamento metodologico tra le due opere, ma riconosce un radicale miglioramento nell'argomentazione presentata da Kant all'interno della *Critica della ragion pratica*. Allison riconosce infatti che l'argomentazione presentata nella seconda *Critica* sia diametralmente opposta a quella presentata all'interno della *Fondazione*. Ritene però anche che sia proprio tale distanza tra le due argomentazioni a far evitare, nella seconda *Critica*, una delle più grandi difficoltà della *Fondazione*, ovvero il fatto di non raggiungere l'autonomia necessaria per stabilire la validità della legge morale.

<sup>79</sup> O'Neill O., *Autonomy and the Fact of Reason in the Kritik der praktischen Vernunft*, in *Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft: Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Verlag, 2011, pp 71-85.

<sup>80</sup> Kleingeld P., *Moral consciousness and the 'fact of reason'*, in Reath A., Timmerman J., (a cura di) *Kant's Critique of Practical Reason, A Critical Guide*, Cambridge University Press, 2010, pp. 31-55. In particolare, qui l'autrice sostiene che la visione comune della relazione tra *Fondazione della metafisica dei costumi* e seconda *Critica* richiede un aggiustamento: ritiene infatti che l'argomento della seconda *Critica* presenti più continuità di quanto si credi con la *Fondazione* anche se, la strategia argomentativa adottata risulta essere differente.

terminologia diversa, pensasse già alla coppia legge morale e volontà libera come fatto della pura ragione.<sup>81</sup> Per portare alla luce questo elemento, nell'opera *The Sole Fact of the Pure Reason*, gli autori mostrano come la struttura logica dell'argomento a sostegno dell'esistenza dell'imperativo categorico presentata nella *Fondazione della metafisica dei costumi* sia infatti identica a quella presentata nella *Critica della ragion pratica*.<sup>82</sup>

La WAV rimane quindi un contributo fondamentale in quanto risulta necessario comprendere quali siano le differenze metodologiche tra le due opere in questione: solo raggiunta la consapevolezza di tali cambiamenti può essere infatti apprezzato a pieno lo sviluppo del pensiero kantiano nella formulazione della sua filosofia morale. Dall'altro lato però la posizione assunta nell'opera *The Sole Fact of the Pure Reason* consente allo stesso tempo di apprezzare a fondo il tentativo operato da Kant nell'opera del 1785, mostrando come il pensiero kantiano sia caratterizzato da un inevitabile sviluppo, riuscendo però anche a tenere assieme (senza dunque rigettare del tutto) i risultati raggiunti durante questo percorso.

Anche altri critici, come ad esempio Klaus Düsing,<sup>83</sup> sembrano riscontare una qualche continuità tra la *Fondazione della metafisica dei costumi* e la seconda *Critica*, o, per lo meno, una sorta di percorso lineare che dalla *Fondazione della metafisica dei costumi* condurrebbe alla *Critica della ragion pratica*. Düsing afferma infatti che Kant, nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, cogliendo la necessità di presupporre la libertà, è già condotto verso la *Critica della ragion pratica*. Ciò risulta evidente nella misura in cui venga posto in luce come, nell'argomentazione compiuta nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, la coscienza della legge viene a fondarsi su quella libertà che le intelligenze si attribuiscono in quanto esseri che, dotati di una assoluta spontaneità di ragione, devono pensarsi come membri del mondo intelligibile, nel quale domina la

---

<sup>81</sup> Cfr. Beyleveld D., Düwell M., *The Sole Fact of Pure Reason*, cit., pp. 17-19.

<sup>82</sup> Cfr. Ivi, pp. 85-89.

<sup>83</sup> Düsing K., *Spontaneità e libertà nella filosofia pratica di Kant*, cit., pp. 23-46.

causalità della libertà. Tale conclusione si basa sul fatto che la conoscenza della legge morale è un dato della coscienza, «un'evidenza originaria che si autoimpone»<sup>84</sup> e questo, secondo l'autore condurrebbe già in prossimità alla dottrina del fatto della ragione.

Anche Jens Timmermann, nonostante affermi che Kant rifiuti il suo precedente tentativo giustificativo nel momento in cui compone la seconda *Critica*, si impegna nel mostrare quelli che potrebbero essere considerati elementi di «cauta approvazione»<sup>85</sup> presenti nella *Critica della ragion pratica* nei confronti dell'opera del 1785. Timmermann ipotizza che la seconda *Critica* non abbia come obiettivo quello di sostituire la *Fondazione della metafisica dei costumi*: nonostante la sezione III venga per lo più rigettata, l'autore mostra infatti che nella *Critica della ragion pratica* vi sarebbero particolari riferimenti alla sezione I e II della *Fondazione della metafisica dei costumi*.<sup>86</sup>

Dall'analisi e dalle considerazioni qui proposte si può concludere che: nella *Fondazione della metafisica dei costumi* vi sono molteplici difficoltà e problematiche che Kant cercherà di risolvere mediante un cambiamento metodologico operato nella *Critica della ragion pratica*. Nonostante ciò, però, si possono cogliere diversi indizi che mostrano come già all'interno della *Fondazione della metafisica dei costumi* Kant avesse a disposizione alcuni elementi che gli avrebbero poi consentito una diversa soluzione del problema (che verrà però portata a termine solamente all'interno della *Critica della ragion pratica*). Kant stesso, forse, era consapevole della necessità di operare un radicale capovolgimento al fine di raggiungere l'attribuzione della realtà oggettiva della libertà trascendentale: all'interno della *Fondazione della metafisica dei costumi* alla libertà è infatti garantita solamente la certezza della presupposizione e da ciò ne segue l'impossibilità di conoscere una legge pratica incondizionata nel suo

---

<sup>84</sup> Ivi, p. 41.

<sup>85</sup> Timmerman J., *Reversal or retreat? Kant's deductions of freedom and morality*, cit., p. 88.

<sup>86</sup> Ibidem.



valore assoluto. Come affermato da Franco Chiereghin, ciò può apparire sorprendente in quanto «sotto certi aspetti, gli elementi che consentono una diversa proposizione e soluzione del problema sono già tutti presenti in quest'opera [nella *Fondazione della metafisica dei costumi*]]». <sup>87</sup>

Nonostante, dunque, la *Fondazione della metafisica dei costumi* non porti a termine il compito che Kant si era proposto, il suo contributo rimane fondamentale nello sviluppo del pensiero kantiano che condurrà alla *Critica della ragion pratica*. La necessità di operare un radicale capovolgimento di metodo, che solo la *Critica della ragion pratica* presenterà nei confronti della *Critica della ragion pura*, è infatti intravista da Kant stesso già nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, e ciò può essere intravisto là dove afferma:

Qui, in effetti, vediamo la filosofia messa in una posizione difficile: una posizione che deve essere salda anche se non trova qualcosa cui aggrapparsi in cielo, o a cui appoggiarsi sulla terra. La filosofia, qui, deve dimostrare la sua purezza come custode delle proprie stesse leggi, e non come araldo di quelle che le suggerisce un senso innato o chissà quale natura tutelare. <sup>88</sup>

## 2.2 I risultati dell'Analitica della Critica della ragion pratica

Obbiettivo centrale della *Critica della ragion pratica*, esposto all'interno della *Prefazione*, è quello di «distinguere bene la via nuova dalla precedente, e nello stesso tempo far notare la connessione tra loro». <sup>89</sup> “La via precedente”, quella percorsa all'interno della *Critica della ragion pura* e della *Fondazione della metafisica dei costumi*, ha adottato infatti un metodo speculativo legato ad obbiettivi teoretici, permettendo di stabilire come la libertà non entri in

---

<sup>87</sup> Chiereghin F., *Il problema della libertà in Kant*, cit., p. 84.

<sup>88</sup> Kant, GMS, AA 04, 425, tr. it., p. 83.

<sup>89</sup> Kant I., *Kritik der praktischen Vernunft*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Akademie Ausgabe (AA 05), tr. it., *Critica della ragion pratica*, a cura di Capra F., Laterza, 2020; qui AA 05, 12, tr. it., p. 11.

contraddizione con la necessità di natura; dall'altro lato però, come mostrato nei precedenti paragrafi, non è riuscita a giungere sino all'attribuzione di *objective Realität* alla libertà. "La nuova via" vuole dunque mostrare come accada che la legge morale determini la volontà, ovvero come la ragione pura possa essere pratica, giungendo così all'attribuzione di *objective Realität* alla libertà, in quanto quest'ultima sarà mostrata essere condizione della legge morale.

Tale opera sarà dunque finalizzata a spiegare il cosiddetto «enigma della critica»:<sup>90</sup> ovvero come nella speculazione si debba negare la realtà oggettiva dell'uso soprasensibile delle categorie, ma tale realtà si possa invece concedere agli oggetti della ragione pura pratica.

Kant, sempre nella *Prefazione*, ammette che tale lavoro presupponga la *Fondazione della metafisica dei costumi* ma «solo in quanto [la *Fondazione della metafisica dei costumi*] dà la prima conoscenza del principio del dovere»,<sup>91</sup> andando dunque a richiamare le questioni trattate nella precedente opera senza però sollevarle nuovamente. L'obbiettivo, infatti, è quello di completare un progetto di critica della ragione mediante una critica della ragione pratica che risolva i problemi fondamentali di fronte a cui la *Fondazione della metafisica dei costumi* si era arrestata, mostrando quindi come la ragione pura possa essere pratica e come sia possibile parlare di realtà oggettiva della libertà.<sup>92</sup>

---

<sup>90</sup> Kant, KpV, AA 05, 8, tr. it., p. 7.

<sup>91</sup> Kant, KpV, AA 05, 14, tr. it., p. 13.

<sup>92</sup> Gli obbiettivi della *Critica della ragion pratica* vengono esplicitati in maniera sistematica in: Beck, L.W., *A Commentary on Kant's "Critique of Practical Reason"*, University of Chicago Press, 1960, pp. 46-47. In particolare, viene posto in evidenza come gli obbiettivi principali a cui Kant mira sarebbero: 1. Esaminare l'intera facoltà pratica 2. Stabilire la realtà di alcune idee della quali la ragione teoretica può mostrare solo la possibilità logica 3. Stabilire i principi di possibilità del dovere 4. Risolvere la dialettica della ragione pura pratica 5. Investigare e giustificare il fatto che la filosofia morale deve avere una forma sistematica 6. Determinare il modo in cui noi possiamo assicurare alla legge della ragione pratica l'accesso alla mente umana rendendola così in grado di influenzare le sue massime 7. Mostrare l'unità sistematica della ragione pratica e speculativa sotto un unico comune principio 8. Mostrare che un uso sintetico della ragione pura pratica è possibile e quindi mostrare come sia possibile una proposizione sintetica pratica a priori.

Nei successivi paragrafi si cercherà dunque di restituire quelli che sono gli elementi fondamentali esposti nell'*Analitica della ragion pura pratica*, consentendo così di comprendere e collocare la dottrina del fatto della ragione all'interno del pensiero kantiano. Lo scopo sarà quello di giungere ad una completa caratterizzazione della libertà come dotata di *objective Realität*, ciò mettendo a fuoco le motivazioni per le quali tale traguardo può essere qui totalmente raggiunto.

### 2.2.1 Il fatto della ragione

Il primo capitolo dell'*Analitica della ragion pura pratica* è intitolato *Dei principi della ragion pura pratica*. Come anticipato nell'*Introduzione*, infatti, l'indagine prenderà avvio dai principi, andando poi ai concetti e, se possibile, infine ai sensi.<sup>93</sup>

Le prime sei sezioni dell'*Analitica* sono finalizzate a stabilire la relazione tra la libertà della volontà e la legge pratica, muovendosi anzitutto su di un livello concettuale che fornisce molteplici elementi essenziali senza però giustificarli.<sup>94</sup>

Tali sezioni sarebbero volte a fornire la base per la trattazione della sezione settima intitolata *Legge fondamentale della ragione pura pratica* (dove è contenuta la formulazione della dottrina del fatto della ragione) e della sezione ottava.

In breve,<sup>95</sup> dunque, la sezione prima fornisce la distinzione tra massime (principi pratici soggettivi) e leggi pratiche (principi pratici oggettivi), stabilisce poi la definizione di imperativo quale regola che possiede un valore oggettivo ed è caratterizzata mediante un dovere esprimente la necessità oggettiva dell'azione,<sup>96</sup>

---

<sup>93</sup> Cfr. Kant, KpV, AA 05, 32, tr. it., p. 29.

<sup>94</sup> Tale metodo può essere considerato simile a quello che guida le prime due sezioni della *Fondazione della metafisica dei costumi*.

<sup>95</sup> Le prime sezioni dell'*Analitica* sono qui trattate esponendo unicamente i principali elementi finalizzati all'obbiettivo di ricerca qui proposto, per un'analisi più approfondita delle suddette sezioni si veda: Beck, L.W., *A Commentary on Kant's "Critique of Practical Reason"*, cit..

<sup>96</sup> Cfr. Kant, KpV, AA 05, 36, tr. it., p. 37.

e conclude affermando che la ragione può darsi delle leggi nella misura in cui essa presupponga solamente se stessa e ciò perché «la regola è oggettiva e universalmente valida solo quando vale senza condizioni accidentali e soggettive».<sup>97</sup>

Le sezioni seconda e terza sono finalizzate a mostrare come i principi pratici empirici, che presuppongono quindi un oggetto della facoltà di desiderare come motivo determinate della volontà, possano fornire massime ma non possano mai fornire leggi pratiche. Tutti i principi pratici empirici apparterebbero infatti al principio universale dell'amor proprio, ovvero della propria felicità, che non può essere considerato "legge pratica" in quanto non possiede «quella necessità che si concepisce in ogni legge, cioè la necessità oggettiva per principi a priori».<sup>98</sup>

Le sezioni quarta e quinta svolgono un ruolo fondamentale nel mostrare come venga determinata la volontà laddove questa non si basi su obbiettivi e desideri di un soggetto in particolare. Se dunque, per un essere razionale che vuole concepire le sue massime come leggi pratiche universali, l'oggetto della volontà (ovvero la materia di un principio pratico) non può essere motivo determinante della volontà, allora ciò che fungerà da motivo determinante potrà essere unicamente la forma della legislazione universale. Quale natura avrà dunque la volontà che sarà disponibile ad essere determinata unicamente dalla forma della massima? Kant risponde a tale domanda all'interno della sezione quinta, affermando che «una volontà, a cui la semplice forma legislativa delle massime può servir di legge, è una volontà libera»,<sup>99</sup> e quindi una volontà che sarà indipendente dalla legge naturale dei fenomeni e, in tal modo, sarà libera nel senso più stretto del termine, ovvero nel senso trascendentale.

Prima di passare alla vera e propria trattazione della dottrina del fatto della ragione, contenuta all'interno della sezione settima, è necessario soffermarsi brevemente sulla sezione a questa subito precedente. La sezione sesta infatti

---

<sup>97</sup> Kant, KpV, AA 05, 38, tr. it., p. 39.

<sup>98</sup> Kant, KpV, AA 05, 47, tr. it., p. 53.

<sup>99</sup> Kant, KpV, AA 05, 51, tr. it., p. 59.

introduce in maniera esplicita la questione del rapporto tra libertà e legge pratica.<sup>100</sup>

La domanda che Kant si pone, una volta mostrato come la forma legislativa sia la sola che possa fungere da motivo determinante della massima, è dunque «dove comincia la nostra conoscenza dell'incondizionato pratico, se dalla libertà, o dalla legge pratica».<sup>101</sup> Questa è la domanda che conduce Kant alla formulazione della dottrina del fatto della ragione. Si afferma infatti che la nostra conoscenza dell'incondizionato pratico non può cominciare dalla libertà in quanto questa non sarebbe né qualcosa di cui noi possiamo essere immediatamente consci, né qualcosa di deducibile dall'esperienza.<sup>102</sup> Ciò di cui invece diveniamo immediatamente consci nel momento stesso in cui formuliamo una massima della volontà è la legge morale e sarà dunque proprio la coscienza immediata di tale legge che ci condurrà alla libertà trascendentale. Essere coscienti della legge morale comporterà necessariamente anche la consapevolezza della natura normativa della nostra ragione, ovvero permetterà di riconoscere come la ragione stessa sia all'origine della propria capacità normativa.<sup>103</sup>

---

<sup>100</sup> I concetti di libertà della volontà e di legge pratica vengono definiti come reciproci, come accadeva anche nella *Fondazione della metafisica dei costumi*. Se nella *Fondazione della metafisica dei costumi* però tale reciprocità dei concetti conduceva in un circolo da cui sembrava impossibile uscire, qui invece tale circolo sarà evitato grazie alla dottrina del fatto della ragione.

<sup>101</sup> Ibidem.

<sup>102</sup> Nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, al contrario, Kant sostiene che presupponendo la libertà ne seguano la legge morale e il suo principio. Nel confronto tra *Fondazione della metafisica dei costumi* e *Critica della ragion pratica* si nota un rovesciamento dell'ordine degli elementi: se nella *Fondazione* Kant argomenta a partire dalla libertà sino alla legge morale, nella seconda *Critica* procede dalla coscienza della legge morale alla libertà.

<sup>103</sup> Si noti come, a questo livello del testo, Kant permetta già di intravedere ciò che sarà definito come "primato della ragione pura pratica". Sulla base della subordinazione dei concetti appena presentata, infatti, solo la moralità è in grado di rivelarci il concetto di libertà mettendo così in imbarazzo la ragione speculativa che è spinta invece, mediante il meccanismo naturale, a ricostruire una catena causale degli eventi, non riuscendo così mai a giungere alla libertà. Kant, infatti, al passo: Kant, KpV, AA 05, 54, tr. it., p. 63 conclude che «non si sarebbe mai venuti all'impresa pericolosa d'introdurre la libertà nella scienza, se la legge morale, e con essa la ragione pratica, non vi fossero pervenute e non ci avessero imposto questo concetto».

Il fatto stesso di essere coscienti della natura normativa della nostra ragione e ciò che ci fa, allo stesso tempo, riconoscere come liberi. Solamente nella misura in cui mi riconosco come libero in senso trascendentale, dunque, potrò essere capace di autodeterminazione e quindi essere sottoposto ad una prescrizione. Tale connessione instauratasi tra natura normativa della ragione e libertà della nostra volontà viene espressa in maniera chiara da Kant già all'interno di una nota contenuta nella *Prefazione*. Qui Kant mostrerebbe come la coscienza della legge (che è stata mostrata essere punto di partenza per la nostra conoscenza dell'incondizionato pratico) sia *ratio cognoscendi* della libertà, «poiché se la legge morale non fosse prima pensata chiaramente nella nostra ragione, noi non ci riterremmo mai autorizzati ad ammettere una cosa come la libertà».<sup>104</sup> Viceversa, la libertà viene definita *ratio essendi* della legge morale, ovvero fondamento ontologico della legge morale e della nostra coscienza di essa. È chiaro che tali nessi tra legge morale e libertà della volontà siano validi unicamente per la ragione pratica e, dunque, a ciò non si collega in alcun modo una conoscenza teoretica della libertà come causalità intelligibile.<sup>105</sup>

Sulla base di tale procedimento adottato da Kant, la libertà non sarà frutto di una deduzione, ma sarà invece considerata condizione necessaria della moralità, la quale, a sua volta, ci mostrerà la sua stessa condizione di possibilità, ovvero la libertà.

A questo punto, nella sezione settima, Kant introduce la cosiddetta “formula universale della legge” che viene definita come una regola pratica incondizionata «mediante la quale la volontà viene assolutamente e immediatamente determinata oggettivamente».<sup>106</sup> Tale regola pratica viene da Kant identificata con il principio supremo della morale, non può quindi essere derivata né da antecedenti dati della ragione, né da una qualche intuizione, sia essa pura o empirica. Sarà dunque una regola che determina a priori la volontà rispetto alla forma delle massime, una

---

<sup>104</sup> Kant, KpV, AA 05, 6, tr. it., p. 5.

<sup>105</sup> Cfr. Düsing K., *Spontaneità e libertà nella filosofia pratica di Kant*, cit., pp. 42-43.

<sup>106</sup> Kant, KpV, AA 05, 55, tr. it., p. 65.

legge fondamentale di cui noi avremo una coscienza immediata che sarà indicata con l'espressione "fatto della ragione". Kant, così facendo, descrive la nostra consapevolezza della legge con l'espressione "fatto della ragione" non intendendo dare, in tal modo, una giustificazione della ragione pratica ma, piuttosto, in modo più prudente, intendendo definire il ruolo della nostra consapevolezza della legge fondamentale.<sup>107</sup>

Come intendere il termine "*Factum*" all'interno del testo kantiano rimane però una questione legittima; in particolare ci si potrebbe chiedere se tale "*Factum*" debba essere inteso come "fatto" o come "atto". Il participio perfetto del verbo latino *facere* (fare) può infatti riferirsi tanto a "ciò che è fatto" (il fatto) quanto a "ciò che è stato fatto" (il prodotto). Kant sembrerebbe usare il termine "*Factum*" in entrambi i sensi: da un lato dunque intendendolo come "atto della ragione", dall'altro intendendolo come "risultato dell'atto della ragione", intendendolo però nella maggior parte dei casi nel senso di "fatto", ovvero di "ciò che è fatto".<sup>108</sup> Kant, infatti, si riferisce al fatto della ragione per otto volte, all'interno della *Critica della ragion pratica* e, tali riferimenti, non sempre coincidono nel loro

---

<sup>107</sup> Cfr. O'Neill O., *Autonomy and the Fact of Reason in the Kritik der praktischen Vernunft*, cit., pp- 88-89. L'autrice precisa che fatto della ragione non vada inteso come "sostituto" di una giustificazione della ragione pratica ma invece come tesi che riguarda la coscienza della legge. Tale osservazione dell'autrice sarebbe finalizzata a far cadere critiche, come quelle avanzata da Henrich e Ameriks, per le quali Kant, mediante il fatto della ragione, rinunciarebbe all'idea di poter giustificare qualsiasi legge fondamentale della ragione pura pratica.

<sup>108</sup> Cfr. Kleingeld P., *Moral consciousness and the 'fact of reason'*, cit., pp. 62-63. L'autrice sostiene che nel passaggio cruciale (sezione settima) Kant intende il termine *Factum* come "risultato dell'atto della ragione". Ciò sulla base del fatto che Kant afferma che «la legge morale fornisce un fatto» (Kant, KpV, AA 05, 74, tr. it., p. 93). Altri critici però, tra i quali Willaschek in: Willaschek, M., *Die Tat der Vernunft: Zur Bedeutung der Kantischen These vom "Factum der Vernunft"*, in Funke G., (a cura di) *Akten des Siebenten Internationalen Kant- Kongress*, 1991, pp. 455-66, sosterranno che in tale luogo (nella sezione settima) *Factum* sia meglio letto come "atto": ciò andrebbe a bloccare le interpretazioni che intendono il Fatto della ragione come qualcosa di imposto alla ragione dall'esterno, enfatizzando quindi la consapevolezza che la legge abbia origine nell'attività della ragione.

significato:<sup>109</sup> sembrano riferirsi talvolta alla coscienza della legge, in altri luoghi invece alla legge morale stessa. Come affermato da Franco Chiereghin però, forse, tale questione, non comporterebbe una reale difficoltà: se infatti la legge fosse svincolata dalla coscienza che di essa se ne può avere, essa non avrebbe più validità pratica in quanto non potrebbe più coinvolgere la responsabilità dell'uomo di fronte ad essa.<sup>110</sup> Che dunque il fatto della ragione coincida con la coscienza della legge morale o con la legge morale stessa, da questo punto di vista, non risulta essere una questione particolarmente determinante: in ogni caso, infatti, la legge morale potrà essere obbligatoria per l'uomo solamente nella misura in cui quest'ultimo abbia di coscienza di essa.

Ciò che è certo è che per Kant il fatto della ragione sia l'unico "fatto" della ragione pura. Nonostante anche in altri luoghi della costruzione sistematica kantiana si faccia affidamento su di un "fatto" (come il fatto dell'esistenza della matematica e della fisica come scienze per l'indagine sull'uso speculativo della ragione o il fatto dell'accordo tra immaginazione e intelletto per la Critica della facoltà di giudizio), tuttavia solamente il fatto della legge morale è fatto della ragione. Ciò implica che il fatto abbia già in se stesso e sia già esso stesso principio e che quindi non possa essere inferito da altro ma, al contrario, che sia solamente da esso che si debbano ricavare le conseguenze.<sup>111</sup>

Ecco, dunque, che ciò che all'inizio dell'*Analitica* era ricercato e definito su un piano meramente concettuale, si impone ora come un fatto della ragione. Tale fatto consiste nella coscienza di come la ragione pura possa essere pratica,

---

<sup>109</sup> Per una problematizzazione completa del significato attribuito al termine *Factum* si veda: Beck, L. W., *A Commentary on Kant's "Critique of Practical Reason"*, cit.. Qui vengono proposte sei diverse caratterizzazioni del fatto della ragione, che sono poi fatte rientrare in due classi: quella oggettiva che identifica il fatto con la legge morale o con la libertà e quella soggettiva che identifica il fatto con la coscienza della legge. Propone infine di distinguere il Fatto della ragione inteso come un fatto conosciuto dalla ragione pura come suo oggetto ("fatto per la ragione"), o come fatto conosciuto riflessivamente in quanto indicherebbe che vi è ragione pura ("fatto della ragione").

<sup>110</sup> Cfr. Chiereghin F., *Il problema della libertà in Kant*, cit., p. 89.

<sup>111</sup> Ivi, p. 90.



ovvero di come essa possa dare una legislazione universale che mostri allo stesso come l'uomo sia libero. La legge morale che si può imporre in virtù della natura pratica della ragion pura, infatti, permette all'uomo di riconoscersi come sottomesso ad una legge formulata dalla propria ragione, e in tal senso gli permette di riconoscersi come libero. Alla luce di ciò, Kant nel corollario alla sezione settimana può infatti affermare e concludere che: «La ragion pura è per sé sola pratica, e dà all'uomo una legge universale che noi chiamiamo legge morale».<sup>112</sup>

Con la sezione ottava viene quindi concluso l'argomento kantiano affermando che la legge morale esprimerà l'autonomia della ragione pura pratica, ovvero la sua libertà. Affinché vi sia autonomia però saranno indispensabili due requisiti: da un lato è richiesta «l'indipendenza da ogni materia della legge»,<sup>113</sup> che andrebbe ad evidenziare unicamente il senso negativo di libertà, dall'altro è richiesto che la ragione pura pratica dia a se stessa una legge. Sarà dunque questa autonomia (ovvero la libertà) ad essere condizione formale di tutte le massime e, solamente a tale condizione, le massime della nostra volontà potranno accordarsi con la legge pratica suprema.

Per concludere: l'argomento del fatto della ragione non può essere indebolito da alcuna prospettiva teoretica in quanto si sviluppa totalmente dal punto di vista dell'agente. In tal senso la libertà della volontà viene ad essere un'assunzione necessaria per quella volontà che è determinata dalla sola ragione e, tale libertà, può essere allo stesso tempo difesa sulla base della coscienza della legge che ci si impone mediante un fatto.<sup>114</sup> Ecco, dunque, che in tal modo il capovolgimento che Kant non era riuscito a raggiungere mediante la pubblicazione della *Fondazione della metafisica dei costumi*, viene qui del tutto operato: il principio della moralità non è più concepito come suscettibile di deduzione ma «è stato accolto senza riserve nella sua assoluta incondizionatezza».<sup>115</sup>

---

<sup>112</sup> Kant, KpV, AA 05, 55, tr. it., p. 65.

<sup>113</sup> Kant, KpV, AA 05, 58, tr. it., p. 71.

<sup>114</sup> Cfr. Kleingeld P., *Moral consciousness and the 'fact of reason'*, cit., p.72.

<sup>115</sup> Chiereghin F., *Il problema della libertà in Kant*, cit., p. 91.

## 2.2.2 Confronto tra *Analitica della ragion pura speculativa* e *Analitica della ragion pura pratica*

Mediante l'*Analitica della ragion pura pratica* Kant è riuscito a dimostrare come la ragione pura possa essere pratica, ovvero capace di determinare se stessa in modo indipendente da qualsiasi elemento empirico. Ciò è stato reso possibile dal fatto della ragione, ovvero dalla coscienza immediata della legge morale, coscienza resa possibile dalla consapevolezza della natura legislativa della nostra ragione. Da ciò, come è stato mostrato nel paragrafo precedente, ne consegue anche la coscienza della libertà della volontà: se infatti la ragione pura è in grado, da sé sola, di muovere la volontà, allora ne conseguirà anche la coscienza della libertà come potere di dare inizio da sé una determinazione della volontà.

È fondamentale, in vista degli scopi proposti all'interno di questo lavoro, fare ora riferimento al paragrafo intitolato *Della deduzione dei principi della ragion pura pratica*. Tale paragrafo viene ad essere di fondamentale importanza in quanto qui viene presentato il rapporto e la differenza tra il procedimento seguito da Kant all'interno della *Critica della ragion pura* e quello seguito all'interno della *Critica della ragion pratica*. Sarà dunque proprio l'analisi di questo rapporto che ci permetterà di comprendere come i risultati ottenuti mediante la prima *Critica* siano mantenuti e rispettati ma, allo stesso tempo, come all'interno della seconda *Critica* Kant abbia potuto compiere dei passi avanti rispetto alle considerazioni presentate nella *Critica della ragion pura*.

Il titolo del paragrafo in questione presenta un termine significativo che necessariamente richiama il procedimento seguito all'interno della prima *Critica*, ovvero il termine "deduzione". Nella *Critica della ragion pura* Kant, mediante una deduzione trascendentale, mostra come i concetti puri dell'intelletto (concetti a priori che si applicano a intuizione empiriche) possano essere considerati come dotati di realtà oggettiva. È dunque possibile, allo stesso modo, fornire anche una giustificazione del principio della ragione pura pratica? Al fine di operare una

deduzione paragonabile a quella operata all'interno della prima *Critica* sarebbe necessario trovare un collegamento a priori tra la legge morale e un'intuizione empirica, ma ciò non risulta in questo caso possibile: la legge morale non ha alcun correlato intuitivo. Kant specifica infatti che se nell'*Analitica* della *Critica della ragion pura* il primo dato che rendeva possibile la conoscenza pura a priori era l'intuizione sensibile pura, qui invece l'indagine prende avvio a partire dai principi sintetici che vengono derivati da semplici concetti, senza che ciò si basi su di una intuizione.<sup>116</sup>

Nonostante ciò, la necessità di giustificare la realtà oggettiva della legge morale permane. È dunque fondamentale tracciare la distinzione tra lo statuto della legge morale e quello dei concetti puri dell'intelletto e tale distinzione può essere intravista nel momento in cui Kant afferma che:

La legge morale presenta un fatto assolutamente inesplicabile con tutti i dati del mondo sensibile e con tutto l'ambito dell'uso teoretico della nostra ragione, un fatto che ci indica un mondo dell'intelletto puro, anzi lo determina in modo affatto positivo e ce ne fa conoscere qualcosa, cioè una legge.<sup>117</sup>

Sulla base di ciò, infatti, si può notare come seppur la ragione speculativa ammettesse la necessità di pensare al concetto di noumeno e, come evidenziato nel paragrafo 1.3.2, ammettesse la non incompatibilità tra la libertà e necessità di natura, ad essa (alla ragione speculativa) veniva però negata ogni conoscenza del noumeno in senso positivo.<sup>118</sup> Al contrario, ricordando il ruolo del fatto della ragione, Kant mostra come all'interno dell'*Analitica* della *Critica della ragion pratica* sia stata procurata la forma di un mondo soprasensibile che coincide con la natura soprasensibile degli esseri che vivono secondo leggi indipendenti da condizionamenti empirici. Una deduzione paragonabile a quella svolta nella prima *Critica* non sarà quindi qui praticabile in quanto la legge morale manca di

---

<sup>116</sup> Cfr. Kant, KpV, AA 05, 72, tr. it., p. 91.

<sup>117</sup> Kant, KpV, AA 05, 74, tr. it., p. 93.

<sup>118</sup> Cfr. Ibidem

un'intuizione empirica ad essa corrispondente ma, dall'altro lato, questa stessa legge ci indica un mondo dell'intelletto puro facendocene conoscere qualcosa, e procurando dunque «la forma di un mondo dell'intelletto, cioè di una natura soprasensibile».<sup>119</sup>

Kant introduce qui il concetto di una natura soprasensibile che sembra, in parte, richiamare il mondo intelligibile introdotto da Kant nella Sezione III della *Fondazione della metafisica dei costumi*.<sup>120</sup> La legge morale viene quindi ad essere la legge fondamentale di un mondo puro dell'intelletto che dovrà esistere senza procurare alcun danno all'ordinamento dei fenomeni, all'interno del quale vige la legge della causalità efficiente. Questa legge, che determina la nostra volontà, noi la conosciamo solamente nella ragione ed è portatrice di un modello mediante il quale la nostra volontà può dare forma al mondo sensibile.<sup>121</sup> La legge morale è definita in questo senso come *archetipa* della natura in quanto fungerebbe da “modello” per la natura sensibile, un modello che il soggetto razionale, in quanto portatore di tale legge, avrebbe il compito di proiettare sulla natura empirica. Kant prosegue affermando che:

Questa legge dev'essere l'idea di una natura non data empiricamente, eppur possibile mediante libertà, perciò soprasensibile, alla quale noi diamo realtà oggettiva, almeno nel rispetto pratico, perché la consideriamo come oggetto della nostra volontà in quando siamo esseri razionali puri.<sup>122</sup>

---

<sup>119</sup> Ibidem.

<sup>120</sup> Henry Allison, in: Allison H., *Kant's theory of freedom*, cit., fa notare come qui possa essere intravisto un richiamo alla *Fondazione della metafisica dei costumi* anche se l'argomentazione risulta essere diametralmente opposta: qui, infatti, sarebbe la nostra capacità di ragione che ci assicura l'appartenenza ad un mondo soprasensibile, che a sua volta assicura la nostra libertà. È quindi la nostra autonomia che ci assicura la nostra esistenza intelligibile. Al contrario, nella *Fondazione della metafisica dei costumi* il punto di partenza era la libertà.

<sup>121</sup> Si noti come già in queste righe emerge uno dei problemi fondamentali dell'intera filosofia kantiana: come possa una legislazione soprasensibile (che si basa sulla libertà) avere effetto sul mondo sensibile dove vige una causalità efficiente. Il passo ulteriore di spiegare come il mondo sensibile sia in grado di accogliere gli effetti della legge morale verrà compiuto solo nel 1790, con la stesura della *Critica della facoltà di giudizio*.

<sup>122</sup> Kant, KpV, AA 05, 76, tr. it., p. 95.

Ecco emergere la differenza cruciale tra ragione pura nel suo uso speculativo, dove la volontà sarà soggetta alle leggi di natura, e nel suo uso pratico, dove la natura sarà soggetta ad una volontà, nella misura in cui venga considerata la relazione della volontà con le proprie libere azioni. Tale differenza consisterà nel rivolgersi della ragione a problemi che sono tra loro radicalmente differenti e che richiedono, a loro volta, un diverso uso della ragione. Se la ragione pura speculativa sarà impegnata nel comprendere come sia possibile conoscere oggetti a priori, concludendo che le intuizioni sono tutte sensibili (ad eccezione delle intuizioni pure di spazio e tempo) e dunque non sarà possibile una conoscenza speculativa che vada oltre l'esperienza possibile, dall'altro lato la ragione pura nel suo uso pratico cercherà di stabilire come la massima della volontà possa essere determinata dalla ragione. Inoltre, la ragione pura nel suo uso pratico non richiede, al contrario della ragione pura nell'uso speculativo, che la possibilità della natura soprasensibile sia dimostrata da qualche intuizione a priori che, per giunta, essendo in questo caso soprasensibile sarebbe per noi impossibile. Qui, infatti, non è posto in questione il pervenire o meno alla realtà dell'oggetto (di tale problema se ne occupa infatti la ragione pura nel suo uso speculativo) e per questo motivo una possibile intuizione di esso «non costruisce alcun momento del problema pratico»;<sup>123</sup> ciò che è posto in questione è invece il motivo determinante della massima della volontà libera.

Alla luce di ciò si può concludere che la legge morale sarà dotata di una realtà oggettiva senza godere di una intuizione empirica ad essa corrispondente e ciò sarà reso possibile dalla coscienza immediata e certa che di essa abbiamo mediante il fatto della ragione. La mancanza di un'intuizione empirica corrispondente alla legge morale non impedisce dunque di assegnare a quest'ultima realtà oggettiva, anche se tale realtà oggettiva sarà valida unicamente sotto il rispetto pratico. La realtà oggettiva che quindi viene qui assegnata alla

---

<sup>123</sup> Kant, KpV, AA 05, 79, tr. it., p. 99.

legge morale non coincide con quella che la deduzione trascendentale della *Critica della ragion pura* guadagnava per i concetti puri dell'intelletto: il concetto di *objective Realität* assume quindi un significato differente se applicato ad un concetto in quanto avente un riferimento empirico o se invece applicato alla legge morale in quanto certa sulla base dell'unico fatto della ragione. Per questo motivo Kant afferma che:

Nella deduzione, cioè nella giustificazione del valore oggettivo e universale di questo principio, e nell'esame della possibilità di una tale proposizione sintetica a priori, non si può sperare di procedere così bene, come avvenne coi principi dell'intelletto puro teoretico.<sup>124</sup>

La ragione teoretica non potrà infatti dimostrare in alcun modo la realtà oggettiva della libertà mediante una deduzione. Nonostante ciò, la legge morale sarà comunque dotata di realtà oggettiva, seppur solo sotto il rispetto pratico. La legge morale, infatti, ci è data mediante un fatto della ragione apoditticamente certo, il cui ruolo può essere considerato come paragonabile al ruolo assolto dall'intuizione empirica nella giustificazione della realtà oggettiva dei concetti puri dell'intelletto: se infatti i concetti puri dell'intelletto acquistavano realtà oggettiva in virtù dell'intuizione empirica, allo stesso modo, la legge morale acquista realtà oggettiva in virtù del fatto della ragione. In altre parole, come i concetti puri dell'intelletto necessitavano di un "appoggio" empirico per godere di realtà oggettiva (è stato infatti mostrato nel paragrafo 1.1.2 come Kant arrivi ad affermare la realtà oggettiva delle categorie per tutti gli oggetti che possono essere dati nelle forme di spazio e tempo e come tale realtà oggettiva delle categorie riposi sul fatto che solo attraverso di esse si può pensare un qualsiasi oggetto di esperienza), così anche la legge morale necessita di un "appoggio" che svolga una tale funzione: esso sarà fornito dal fatto della ragione che fungerà quindi da correlato intuitivo per il principio morale, conferendo alla legge morale validità

---

<sup>124</sup> Kant, KpV, AA 05, 80, tr. it., p. 99.

universale e necessaria, rendendola quindi vincolante per la volontà di ogni essere razionale.

### 2.2.3 La dimostrazione della realtà oggettiva della libertà trascendentale

È stato mostrato come il fatto della ragione sia indubitabile nonostante non si fondi su principi empirici e come la legge morale sia un *primum* assoluto e non possa quindi essere dedotta da altro. Le difficoltà che emergono nel concepire tale immediatezza della legge morale (difficoltà emerse chiaramente all'interno della *Fondazione della metafisica dei costumi*) derivano da un'indagine sull'elemento pratico condotta mediante un uso teoretico della ragione; è fondamentale quindi notare come, a questo punto del procedimento kantiano, la risposta sia tutta interna alla prassi: ciò significa che il fatto della ragione non comporta che la legge morale venga prima colta intellettualmente da un pensiero che poi detta la legge, ma invece comporta che la coscienza della legge morale sia intrinseca all'agire e in tal senso venga quindi definita una conoscenza immediata che si ha non appena formiamo una massima della volontà.<sup>125</sup>

Perché dunque una volta introdotto il fatto della ragione come “garante” della *objective Realität* della legge morale Kant vede il bisogno di cercare una deduzione del principio della morale?

Tale procedimento condotto da Kant che consiste nella ricerca di una deduzione del principio della morale pur essendo consapevole del fatto che essa non potrà essere portata a termine (tale deduzione si è infatti dimostrata impossibile data la mancanza di un'intuizione empirica), rivela qualcosa di fondamentale. Kant afferma infatti:

Ma a questa deduzione invano cercata del principio morale sottentra qualcosa di diverso e affatto paradossale: cioè che essa stessa invece serve come principio della deduzione di

---

<sup>125</sup> Cfr. Chiereghin F., *Il problema della libertà in Kant*, cit., p. 93.

una facoltà imperscrutabile, che nessuna esperienza poteva dimostrare, ma che la ragione speculativa (...) doveva ammettere almeno come possibile, cioè la facoltà della libertà.<sup>126</sup>

La deduzione fallita ci permette quindi di dedurre qualcosa d'altro che emerge solamente mediante tale procedimento di ricerca di una giustificazione per la legge morale. Mediante tale procedimento è stata dunque attribuita *objective Realität* alla legge morale e tale legge morale, come mostrato nel paragrafo precedente, ha mostrato la possibilità di una natura soprasensibile essendo una «legge della causalità mediante libertà».<sup>127</sup> In questo modo viene determinato ciò che invece all'interno della prima *Critica* era lasciato indeterminato: la legge morale viene dunque ad essere il principio della deduzione della libertà «come di una causalità della ragion pura».<sup>128</sup>

Nella *Terza antinomia* della ragion pura speculativa, la ragione era giunta all'ammissione della possibilità della libertà e della non contraddittorietà tra libertà e necessità di natura. Non era stato però possibile fornire una dimostrazione della realtà della libertà, non essendoci fatti empirici che siano ad essa conformi. L'idea di libertà come assoluta spontaneità rimaneva quindi «un principio analitico della ragion pura speculativa»<sup>129</sup> che non poteva però essere mutato in conoscenza. Lo spazio vuoto che nella *Critica della ragion pura* non permetteva di raggiungere tale obbiettivo viene però ora colmato dalla legge morale la quale andrà ad accrescere non tanto la conoscenza della ragione speculativa, quanto piuttosto «la certezza del suo concetto problematico della libertà, al quale viene procurata realtà oggettiva, e, benché solo pratica, pure indubitata».<sup>130</sup> La libertà trascendentale quindi, come causalità della ragion pura, non sarà determinata teoreticamente ma sarà determinata mediante la legge morale e quindi sotto un rispetto pratico: essa

---

<sup>126</sup> Kant, KpV, AA 05, 82, tr. it., p., 103.

<sup>127</sup> Ibidem.

<sup>128</sup> Kant, KpV, AA 05, 83, tr. it., p. 103.

<sup>129</sup> Ibidem.

<sup>130</sup> Kant, KpV, AA 05, 85, tr. it., p. 107.



dunque rimarrà, dal punto di vista teoretico, un «pensiero formale»<sup>131</sup> ma pur sempre essenziale dell'intelletto riguardo ad un oggetto in generale, e le sarà invece procurato un significato pratico mediante la legge morale. È dunque importante notare che, nonostante sia stata dimostrata la realtà oggettiva della legge morale e, di conseguenza, la realtà oggettiva della causalità libera, ciò non comporterà alcun tipo di ampliamento del concetto di causalità appartenente all'ambito speculativo della ragione pura.

Quest'ultimo punto viene chiarificato da Kant nel paragrafo intitolato *Del diritto della ragion pura, nell'uso pratico, a una estensione che non le è possibile nell'uso speculativo per sé*. Qui Kant mostra che se nell'uso teoretico, riguardo alla conoscenza delle cose in sé, si avanzavano affermazioni vuote, al contrario l'uso pratico della ragion pura mediante la legge morale rende i concetti del sé noumenico determinati: il concetto di causa, dunque, che nell'uso teoretico può essere determinato dalla sola esperienza ed è valido solamente per i fenomeni, nell'uso pratico sarà reso dalla legge morale applicabile alle cose in se stesse.<sup>132</sup>

Tale applicazione del concetto di causa alle cose in se stesse sarà possibile però solamente nella misura in cui il fine che conduce a tale applicazione sarà pratico e non teoretico. Il concetto di causalità empiricamente incondizionata è infatti vuoto (anche se possibile) dal punto di vista teoretico ma, dal punto di vista pratico, gli viene dato un significato. Così il concetto di causalità empiricamente incondizionata, pur non avendo alcuna intuizione che ne determini la realtà oggettiva teoretica, avrà «nondimeno un'applicazione reale, che si manifesta in concreto nelle intenzioni, ossia nelle massime»<sup>133</sup> e da ciò ne deriverà allora una realtà oggettiva pratica che non darà «il minimo pretesto alla ragion pura teoretica di vagare nel trascendente».<sup>134</sup>

---

<sup>131</sup> Kant, KpV, AA 05, 87, tr. it., p. 109.

<sup>132</sup> Cfr. Guyer P., *Problems with freedom: Kant's argument in Groundwork III and its subsequent emendations*, cit., pp. 194-195.

<sup>133</sup> Kant, KpV, AA 05, 99, tr. it., pp. 122-123.

<sup>134</sup> Kant, KpV, AA 05, 100, tr. it., p. 123.

È interessante notare come il procedimento seguito da Kant sia caratterizzato da un costante confronto tra l'uso teoretico della ragion pura e l'uso pratico della ragion pura. Il lavoro che Kant ha svolto all'interno della *Critica della ragion pura* viene costantemente richiamato e valorizzato: solamente tramite una completa comprensione dei limiti posti all'interno della prima *Critica* e del ruolo fondamentale dell'idealismo trascendentale, infatti, si potrà apprezzare e comprendere il passo avanti compiuto da Kant all'interno della *Critica della ragion pratica*, senza però infrangere i saldi confini imposti nel precedente lavoro.

Tale legame tra i due lavori in questione esprime la sistematicità del percorso kantiano volto a caratterizzare due usi differenti della medesima ragione pura. Sarà dunque nell'ultima parte dell'*Analitica* della seconda *Critica*, intitolata *Dilucidazione critica dell'analitica della ragion pura pratica*, che Kant porrà l'accento su tale necessità di confronto e unione dei risultati delle due critiche: con dilucidazione si intende infatti «la ricerca e la giustificazione dei motivi per cui [una scienza] deve avere proprio questa forma sistematica e nessun'altra, quando essa venga confrontata con un altro sistema che ha per base una simile facoltà conoscitiva». <sup>135</sup> La ragione pratica, che è posta da Kant in esame all'interno della seconda *Critica*, ha alla sua base la stessa facoltà conoscitiva della ragione speculativa, essendo infatti entrambe usi diversi della ragion pura. Ne conseguirà che nell'interpretazione proposta da Kant della libertà trascendentale sarà implicita e necessaria una base teoretica e, in particolare, sarà implicito il riferimento all'idealismo trascendentale. In tal senso, come afferma Düsing, ogni tentativo di esporre la teoria kantiana della libertà etica dovrà necessariamente confrontarsi con le componenti fondamentali tanto della filosofia pratica di Kant, quanto di quella teoretica. <sup>136</sup>

All'interno della *Dilucidazione* questo aspetto della filosofia kantiana emerge chiaramente: il concetto di causalità come necessità naturale riguarderà

---

<sup>135</sup> Kant, KpV, AA 05, 159, tr. it., p. 195.

<sup>136</sup> Düsing K., *Spontaneità e libertà nella filosofia pratica di Kant*, cit., pp. 44-45.

solamente le cose come determinabili nel tempo, ovvero come fenomeni, senza dunque concepire questi stessi fenomeni come cose in se stesse.<sup>137</sup> Solo in questo modo quindi si potrà “salvare” la libertà: attribuendo quindi l’esistenza di una cosa come determinabile nel tempo e sottoposta alla legge di causalità naturale ai fenomeni, e attribuendo invece la libertà allo stesso essere, considerato però come cosa in sé.<sup>138</sup> La necessità naturale sarà quindi inerente solamente alle determinazioni del soggetto agente in quanto fenomeno ma, questo stesso soggetto, nel momento in cui si considera come non sottoposto alle condizioni del tempo e come determinabile da quella legge che lui stesso si dà mediante la ragione, potrà considerare la sua azione come dipendente da una causa indipendente dalla sensibilità, e quindi considerarsi libero nel senso trascendentale.

In conclusione: il principio della moralità «non abbisogna di alcuna ricerca né di alcuna scoperta»<sup>139</sup> essendo infatti «incorporato alla loro [degli uomini] essenza»<sup>140</sup>. Di conseguenza la libertà e l’appartenenza del soggetto tanto al mondo sensibile quanto a quello intelligibile saranno «conosciuti assertoriamente»,<sup>141</sup> conducendoci così alla realtà (seppur sotto il rispetto pratico) di quel mondo intelligibile che sotto il rispetto teoretico sarebbe trascendente. Da ciò si comprende dunque:

Perché in tutta la facoltà della ragione soltanto la facoltà pratica possa esser quella che ci aiuta a uscire dal mondo sensibile e ci procura le cognizioni di un ordine e di una

---

<sup>137</sup> È fondamentale, ai fini del ragionamento qui proposto da Kant, tener presente la separazione, proposta già nella *Critica della ragion pura*, tra tempo ed esistenza delle cose in sé.

<sup>138</sup> Cfr. Kant, KpV, AA 05, 169, tr. it., p. 207. Si noti come qui Kant è chiaro nello specificare che la questione non consiste nel determinare se il soggetto agisca mediante motivazioni interne od esterne, se infatti le rappresentazioni che determinano l’azione hanno la loro esistenza nel tempo, anche qualora fossero interne non coinciderebbero con una libertà nel senso trascendentale, ma piuttosto con una causalità psicologica. Ciò comporterebbe che, se la libertà fosse così unicamente intesa, non sarebbe nulla più che la libertà del girarrosto (Kant, KpV, AA 05, 174, tr. it., p. 213).

<sup>139</sup> Kant, KpV, AA 05, 188, tr. it., p. 229.

<sup>140</sup> Ibidem.

<sup>141</sup> Ibidem.

connessione soprasensibile; le quali tuttavia, appunto perciò possono essere estese solo quanto è necessario per il punto di vista puro pratico.<sup>142</sup>

---

<sup>142</sup> Kant, KpV, AA 05, 190, tr. it., p. 231.

## Capitolo 3

### L'unità della ragione: la libertà come chiave di volta dell'intero sistema della ragione pura

#### 3.1 Il rapporto tra ragione pratica e ragione teoretica

Dalle conclusioni del capitolo precedente si possono trarre importanti considerazioni: si è giunti alla consapevolezza che nella deduzione del principio supremo della ragione pratica «non si può procedere bene, come avvenne coi principi dell'intelletto puro teoretico»<sup>1</sup> e, di conseguenza, la realtà oggettiva della legge morale non può essere dimostrata mediante una deduzione. Tale «deduzione invano cercata del principio della morale»<sup>2</sup> ha permesso però di giungere alla realtà oggettiva della legge morale e, di conseguenza, ha permesso di procurare realtà oggettiva, benché solo pratica, al concetto problematico della libertà come causalità della ragione pura. Il secondo capitolo ha raggiunto quindi il suo scopo nella misura in cui apre ad un nuovo concetto di *objective Realität*: una realtà oggettiva che è valida da un punto di vista pratico.

È stato inoltre posto in evidenza come vi sia uno stretto legame tra le due critiche e come il procedimento adottato da Kant sia caratterizzato da un costante confronto tra i due usi della ragione: l'uso teoretico e l'uso pratico. Sarà infatti proprio seguendo tale percorso di confronto tra i due usi della ragione che si cercherà di comprendere del tutto la sistematicità dell'intera opera kantiana. Ciò al fine di porre in risalto come i molteplici usi della ragione coesistano, si

---

<sup>1</sup> Kant I., *Kritik der praktischen Vernunft*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Akademie Ausgabe (AA 05), tr. it., *Critica della ragione pratica*, a cura di Capra F., Laterza, 2020; qui AA 05, 80, tr. it., p. 99.

<sup>2</sup> Kant, KpV, AA 05, 82, tr. it., p. 103.

armonizzino e formino un tutto unificato architettonicamente sotto il fine pratico di questa stessa ragione.<sup>3</sup>

Il presente capitolo sarà dunque così strutturato: verrà analizzato anzitutto il rapporto tra i due usi della ragione, facendo quindi riferimento al primato della ragione pura pratica che emerge all'interno dell'ambito della risoluzione dell'antinomia della ragion pratica. In seguito, dopo aver presentato il ruolo del concetto di sommo bene e dei postulati della ragione pura pratica in quanto prodotti dell'estensione dell'uso pratico della ragione pura, si porrà l'accento sull'unità della ragione: ciò verrà fatto tornando alla prima *Critica*, in particolare all'*Architettonica* della *Critica della ragion pura*. Alla luce dell'unità della ragione, la libertà verrà mostrata come chiave di volta dell'intero sistema della ragione e, a questo punto, avendo attribuito alla libertà sia *objective Realität* sia il ruolo di chiave di volta del sistema della ragione pura, ne seguirà una riconsiderazione del sistema e del concetto cosmico di filosofia.

### 3.1.1 Il primato della ragione pura pratica

Come riportato nella citazione finale del secondo capitolo, Kant conclude il libro primo della *Critica della ragion pratica* affermando che unicamente la facoltà pratica ci permette di uscire dal mondo sensibile procurandoci le cognizioni di una connessione soprasensibile da un punto di vista puro pratico.<sup>4</sup> Tale ruolo della facoltà pratica fa emerge un evidente contrasto tra il ruolo dell'uso teoretico della ragione pura e quello dell'uso pratico della ragione pura. Tale contrasto, al fine di preservare la struttura articolata della ragione, dovrà necessariamente risolversi in un primato della ragione pura pratica. Verrà dunque proposta un'analisi di alcuni luoghi della prima parte della *Dialettica* della seconda *Critica*

---

<sup>3</sup> Cfr. Fugate C., *The Teleology of Reason: A Study of the Structure of Kant's Critical Philosophy*, De Gruyter, 2014, p. 362.

<sup>4</sup> Cfr. Kant, KpV, AA 05, 190, tr. it., p. 231.

al fine di comprendere perché il primato della ragione pura pratica sia necessario e quale sia il suo ruolo all'interno dell'intero sistema kantiano.

È anzitutto interessante notare come Kant, all'inizio della *Dialettica*, specifichi che la ragione pura, tanto nel suo uso speculativo quanto nel suo uso pratico, contiene una dialettica. Ciò accade in quanto la ragione opera sulla base del principio per il quale «se è dato il condizionato è data anche l'intera serie delle condizioni subordinate le une alle altre». <sup>5</sup> Il principio proprio della ragione, mediante cui la ragione opera, consiste infatti nel «trovare per le conoscenze condizionate dell'intelletto quell'incondizionato con cui venga compiuta l'unità della conoscenza stessa». <sup>6</sup> Nel momento in cui, però, la ragione considera questa stessa serie incondizionata come data, dà origine a certe illusioni che la conducono in contrasto con se stessa. <sup>7</sup>

Tale ricerca della ragione della totalità incondizionata delle condizioni è ciò che sta alla base della somiglianza tra la dialettica della prima *Critica* e della seconda *Critica* e, tale somiglianza, è proprio ciò che permetterà di ravvisare nell'antinomia della ragion pratica, che ricerca l'incondizionato pratico, una struttura fondamentale condivisa da tutte le antinomie della ragione. <sup>8</sup>

---

<sup>5</sup> Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, citata secondo la paginazione originale A/B, tr. it., *Critica della ragion pura*, a cura di Esposito C., Bompiani, Milano, 2019; qui A308/B364, tr. it., p. 545.

<sup>6</sup> Kant, KrV, A307/B364, tr. it., p. 545.

<sup>7</sup> Cfr. Kant, KrV, A309/B365, tr. it., p. 545-546. Kant, una volta introdotto il principio proprio della ragione in generale nell'uso logico, ovvero «trovare per le conoscenze condizionate dell'intelletto quell'incondizionato con cui venga compiuta l'unità della conoscenza stessa», mostra come il problema sorga nel momento in cui tale massima logica, che, come affermerà Kant alla fine del paragrafo, è valida come «prescrizione logica di avvicinarsi, nell'ascendere a condizioni sempre più alte, alla completezza di esse» (Kant, KrV, A309/B365, tr. it., p. 547), diviene principio della ragion pura ammettendo che «se è dato il condizionato, è data anche (vale a dire è contenuta nell'oggetto e nella sua connessione) l'intera serie delle condizioni subordinate le une alle altre; la quale serie è perciò essa stessa incondizionata». (KrV, A308/B364, tr. it., p. 545).

<sup>8</sup> Cfr. Watkins E., *The Antinomy of Practical Reason: reason, the unconditioned and the highest good*, in Reath A., Timmerman J., (a cura di) *Kant's Critique of Practical Reason, A Critical Guide*, Cambridge University Press, 2010, pp. 145-167, qui pp. 151-152. Per un'analisi più approfondita dell'antinomia della ragion pratica si guardi alla ricostruzione

Le antinomie che da tale procedimento si producono vengono qui definite da Kant come «l'errore più benefico in cui la ragione abbia potuto incorrere»,<sup>9</sup> poiché solamente mediante la risoluzione di tale illusione si avrà accesso a quell'ordine soprasensibile in cui già sempre siamo e di cui diveniamo consci mediante la legge morale. In particolare, la ricerca del praticamente incondizionato da parte della ragione nel suo uso pratico conduce ad una totalità incondizionata indicata con il nome di “sommo bene”, che sarà in seguito definito come oggetto della volontà.<sup>10</sup>

Il sommo bene, come totalità incondizionata dell'oggetto della conoscenza pratica, costituisce in una persona il possesso tanto della virtù quanto della felicità, distribuita in modo proporzionale alla moralità. Lo scopo del presente paragrafo è quindi quello di porre in luce come, a questo livello della *Critica della ragion pratica*, emerga un'antinomia la cui soluzione, assieme anche alla dottrina dei postulati, mostrerà chiaramente il primato della ragione pratica su quella teoretica.

---

dell'argomento fornita da Watkins nell'opera sopra riportata. Altri due importanti contributi da considerare relativamente al tema dell'antinomia della ragion pratica sono: Albrecht M., *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*, «Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie», XXI, 1978 e Wood A., *Kant's Moral Religion*, Cornell University Press, 1970. In particolare, è interessante notare come in quest'ultima opera l'autore sostenga la presenza, all'interno della seconda *Critica*, non di una ma di due antinomie della ragione pratica. Queste antinomie porterebbero l'una al postulato dell'immortalità dell'anima, e l'altra al postulato dell'esistenza di Dio.

<sup>9</sup> Kant, KpV, AA 05, 193, tr. it., p. 237.

<sup>10</sup> Kant, al termine del primo paragrafo della *Dialettica della ragion pura pratica*, afferma però che il sommo bene, che include la legge morale come condizione suprema, sia motivo determinante della volontà pura. Questo luogo rappresenta dunque un punto di tensione rispetto a ciò che Kant affermerà in seguito definendo il sommo bene non tanto come movente della determinazione della volontà, quanto piuttosto come oggetto della volontà. La tematica che riguarda la funzione del concetto di sommo bene all'interno della filosofia kantiana è di grande interesse: nelle opere kantiane (in particolare nelle tre critiche e ne *La Religione entro i limiti della sola ragione*) si può infatti notare un cambiamento della funzione da Kant attribuita al sommo bene. In particolare, se nella prima *Critica* il sommo bene è definito come movente della determinazione della volontà, nella seconda *Critica* sarà invece oggetto della volontà. Per un approfondimento riguardante la funzione del concetto di sommo bene e le varie occorrenze di tale concetto all'interno delle opere kantiane si veda: Fonesu L., *The Highest Good and Its Crisis in Kant's Thought*, «Journal of Transcendental Philosophy», III, 2022, pp. 369-384.



Si cercherà ora di evidenziare il modo in cui la dialettica della ragione pratica, come accadeva similmente nella *Dialettica* della *Critica della ragion pura*, sorga nella misura in cui l'idea razionale dell'incondizionato venga applicata ai fenomeni come se fossero cose in sé. In particolare, nella *Critica della ragion pratica*, tale dialettica sorge dall'applicazione dell'idea di sommo bene ai fenomeni, considerati come se fossero cose in se stesse.<sup>11</sup> Verrà quindi mostrato come la dottrina del realismo trascendentale sia, ancora una volta, a fondamento di un conflitto della ragione con se stessa.

L'antinomia della ragion pura pratica si interroga sulla natura del rapporto tra i due elementi che costituiscono il sommo bene: la virtù e la felicità. Ci si chiede infatti se virtù e felicità siano tra loro legati da un legame sintetico o da un legame analitico. Una volta esclusa l'ipotesi di un legame analitico<sup>12</sup> (sulla base del fatto che la felicità e la moralità sono elementi tra loro diversi ed eterogenei), Kant afferma che il legame tra questi principi sarà di natura sintetica, inoltre, verrà «conosciuto a priori, quindi sarà praticamente necessario»<sup>13</sup> e la sua deduzione sarà quindi trascendentale.

Ma come deve essere concepito il legame sintetico tra felicità e virtù? Eric Watkins, nell'articolo *The Antinomy of Practical Reason: reason, the unconditioned and the highest good*, evidenzia come la risposta a questa domanda

---

<sup>11</sup> Cfr. Wood A., 1970, p. 102.

<sup>12</sup> Kant esclude la possibilità di un legame analitico tra felicità e virtù in quanto sarebbero elementi del sommo bene diversi e ben lungi all'essere concordi. Kant espone tale tesi all'inizio della *Dialettica* della seconda *Critica* facendo riferimento a due antiche scuole greche (la scuola stoica e la scuola epicurea) che non consideravano i due elementi del sommo bene come differenti ma «cercavano l'unità del principio secondo la regola dell'identità» (Kant, KpV, AA 05, 200, tr. it., p. 245). Queste due scuole non erano però concordi nel modo di produrre tale identità: se per la scuola epicurea il concetto di virtù si trovava già nella massima di promuovere la propria felicità, per la scuola stoica invece tale sentimento della felicità era già contenuto nella coscienza della propria virtù. Esposte queste due scuole di pensiero, Kant mostra però come i risultati dell'*Analitica* abbiano mostrato che le massime della virtù e quelle della felicità sono «differenti rispetto al loro principio pratico supremo, e ben lungi dall'essere concordi» (Kant, KpV, AA 05, 202, tr. it., p. 247). Di conseguenza Kant esclude che il legame tra questi due elementi possa essere analitico.

<sup>13</sup> Kant, KpV, AA 05, 203, tr. it., p. 249.

possa essere trovata nella natura stessa della ragione: il legame sintetico tra felicità e virtù è un legame causale. Già nelle antinomie contenute all'interno della *Critica della ragion pura*, si mostra infatti chiaramente come sia proprio l'interrogarsi della ragione sulla serie condizionato-condizione (chiedendosi appunto se tale serie termini in un elemento primo o se invece proceda *in indefinitum*) che porta al generarsi delle idee cosmologiche e ad una tesi e ad una antitesi, tra loro incompatibili, che conducono a obiezioni insuperabili. Il concetto di sommo bene, conclude Eric Watkins, in quanto formulato da questa stessa ragione interessata alla relazione condizionato-condizione, implicherà allora necessariamente una relazione causa-effetto che verrà ad instaurarsi tra gli elementi che lo costituiscono.<sup>14</sup>

La questione fondamentale che pone la ragione in contrasto con se stessa è quindi quella che si chiede se sia il desiderio della felicità a «dover essere la causa movente per la massima della virtù»,<sup>15</sup> o se invece sia la massima della virtù a «dover essere la causa efficiente della felicità».<sup>16</sup> Sulla base dell'analisi operata da Kant all'interno dell'*Analitica della Critica della ragion pratica*, si esclude che la felicità possa essere causa movente della virtù (il desiderio di felicità non è infatti morale). Ma l'antinomia della ragione pratica sorge in quanto anche il secondo caso (la virtù come causa efficiente della felicità) risulta impossibile.

È stato dunque affermato che gli elementi che costituiscono il sommo bene devono necessariamente stare tra loro in un rapporto sintetico il quale, come affermato da Eric Watkins, data la natura della ragione, dovrà essere un rapporto causale.<sup>17</sup> Qualora fosse però mostrato che né la felicità può causare la virtù, né la virtù può causare la felicità, allora se ne dovrebbe concludere che il sommo bene è impossibile. Le conseguenze che seguirebbero se il sommo bene risultasse

---

<sup>14</sup> Cfr. Watkins E., *The Antinomy of Practical Reason: reason, the unconditioned and the highest good*, cit., 166.

<sup>15</sup> Kant, KpV, AA 05, 204, tr. it., p. 249.

<sup>16</sup> Ibidem.

<sup>17</sup> Cfr. Watkins E., *The Antinomy of Practical Reason: reason, the unconditioned and the highest good*, cit., 166.

impossibile sarebbero pericolose per l'intera la morale kantiana, poiché come afferma Kant: «l'impossibilità di questo promovimento [dell'oggetto necessario a priori della nostra volontà] deve anche dimostrare la falsità della legge».<sup>18</sup>

La risoluzione dell'antinomia della ragione pratica richiama quella della terza antinomia della *Critica della ragion pura*, esposta e analizzata nel primo capitolo del presente lavoro. È stato infatti mostrato come tale antinomia fosse risolta grazie alla dottrina dell'idealismo trascendentale e dalla conseguente presa di distanza dal realismo trascendentale. Anche qui, la soluzione dell'antinomia della ragion pratica prende le distanze da una visione che non distingue tra cose in se stesse e fenomeni, e accoglie invece la dottrina dell'idealismo trascendentale. Sulla base di questa dottrina sarà possibile considerare il soggetto agente tanto come fenomeno, dotato di una causalità nel mondo sensibile conforme alla legge di natura, quanto come noumeno, e quindi come portatore di una legislazione diversa da quella naturale che gli permette di considerarsi libero sul piano noumenico. Si potrà dunque affermare che:

1. è assolutamente falso che la felicità causi la virtù;
2. la virtù non causa direttamente la felicità nel mondo sensibile;
3. sarà però possibile che la virtù causi la felicità anche se solo indirettamente, per mezzo di qualche connessione nel mondo delle cose in sé.<sup>19</sup>

Poiché il soggetto può concepire se stesso anche come noumeno, sulla base dell'idealismo trascendentale, allora la moralità dell'intenzione potrà avere una connessione «se non immediata, almeno mediata, e invero necessaria come causa, con la felicità come effetto nel mondo sensibile».<sup>20</sup>

Il sommo bene, una volta che l'antinomia è stata così risolta, potrà essere oggetto della volontà moralmente determinata e, di conseguenza, si potrà

---

<sup>18</sup> Kant, KpV, AA 05, 205, tr. it., p. 251.

<sup>19</sup> Cfr. Watkins E., *The Antinomy of Practical Reason: reason, the unconditioned and the highest good*, cit., p. 153.

<sup>20</sup> Kant, KpV, AA 05, 207, tr. it., p. 253.

concepire almeno come possibile un legame tra la moralità e l'aspettazione di una felicità a questa proporzionata come conseguenza.

A questo punto, dopo aver presentato la risoluzione dell'antinomia, è interessante notare un'importante somiglianza con la terza antinomia esposta nella *Dialettica* della prima *Critica*. Con la risoluzione della terza antinomia, Kant aveva infatti ottenuto come risultato la non impossibilità della libertà trascendentale, dimostrando come essa non fosse in contraddizione con la necessità di natura. Tuttavia, ciò che Kant aveva effettivamente raggiunto era soltanto un concetto problematico di libertà trascendentale, che, come è stato mostrato, ha incontrato ulteriori sviluppi solamente in sede pratica. Allo stesso modo, ciò che al termine della risoluzione dell'antinomia della seconda *Critica* viene guadagnato è un concetto problematico del sommo bene, ovvero viene raggiunta la non contraddittorietà del concetto in questione. La possibilità del sommo bene deve quindi essere ancora guadagnata e questo condurrà alla necessità di indagare le condizioni di possibilità del sommo bene, ovvero i postulati della ragion pura pratica. Ciò che emerge da questa somiglianza tra la terza antinomia della prima *Critica* e l'antinomia della seconda *Critica* è come, nel procedimento kantiano, la problematicità di un concetto venga ad essere il primo passo fondamentale, anche se non sufficiente, per aver accesso completo ad un concetto, sia questo il concetto di libertà trascendentale o di sommo bene.

L'antinomia della ragion pratica, come precedentemente anticipato, è di fondamentale importanza ai fini del presente lavoro in quanto è il luogo in cui viene introdotto il tema del primato della ragione pura pratica. È infatti qui che la ragione pratica propone a quella teoretica «qualcosa di estraneo, che non è cresciuto nel suo terreno»<sup>21</sup> ma che, allo stesso tempo, essa deve accettare e fare

---

<sup>21</sup> Kant, KpV, AA 05, 218, tr. it., p. 267.

propria. Questa “offerta”<sup>22</sup> consisterà in alcune «posizioni teoretiche»<sup>23</sup> che si sottraggono però ad «ogni possibile comprensione della ragione speculativa». <sup>24</sup> Tali proposizioni saranno i postulati della ragion pura pratica, che saranno meglio definiti nel paragrafo successivo.

È necessario però soffermarsi ora sul primato della ragione pura pratica. Tale primato, infatti, riveste un importante ruolo all’interno della costruzione di quel sistema (formulato da Kant all’interno dell’*Architettonica della ragion pura*) che è volto ad armonizzare i due usi della ragione, evidenziando appunto come la ragione speculativa e la ragione pratica non consistano in due ragioni tra loro differenti, ma invece in due usi diversi della medesima ed unica ragione. Anche là dove Kant parla di una ragione speculativa e di una ragione pratica (ciò si può notare, ad esempio, nel titolo del paragrafo III della *Dialettica* della seconda *Critica*, ovvero: *Del primato della ragion pura pratica nella sua unione con la speculativa*), si deve concepire tale formulazione come riferentesi all’uso speculativo della ragione da un lato, e all’uso pratico della ragione dell’altro.

Verrà dunque ora specificato in cosa consista il primato della ragione pura nel suo uso pratico.

Marcus Willaschek, nel contributo *The primacy of practical reason and the idea of a practical postulate*, afferma che il primato della ragione pura nel suo uso pratico si basa sulla possibilità, da parte di questo uso della ragione, di giustificare una credenza anche in completa assenza di una sua “evidenza”,<sup>25</sup> ovvero anche se

---

<sup>22</sup> Cfr. La Rocca C., *Soggetto e mondo: studi su Kant*, Marsilio, 2003, p. 218. Il termine “offerta” è utilizzato all’interno di questo testo e traduce il tedesco *Angebot* (Kant, KpV, AA 05, 218, tr. it., p. 267).

<sup>23</sup> Kant, KpV, AA 05, 216, tr. it., p. 265.

<sup>24</sup> Ibidem.

<sup>25</sup> Cfr. Willaschek M., *The primacy of practical reason and the idea of a practical postulate*, in Reath A. Timmerman J. (a cura di) *Kant’s Critique of Practical Reason, A Critical Guide*, Cambridge University Press, 2010, p. 168.

tale credenza risulta essere “teoreticamente indefinibile”.<sup>26</sup> Ma come risulta possibile allora una tale giustificazione?

Nella nota al paragrafo VIII, Kant mostra infatti come sarebbe del tutto ragionevole e corretto contestare «il diritto di concludere da un bisogno alla realtà oggettiva dell’oggetto in esso». <sup>27</sup> Se ne conclude, sulla base di ciò, che è necessario avere sufficienti “evidenze” al fine di poter considerare una credenza razionale.

Come può allora la ragione pura nel suo uso pratico giustificare una credenza che risulta essere epistemicamente ingiustificata e dunque priva di alcuna “evidenza”<sup>28</sup>? Ciò, come evidenziato da Marcus Willaschek, risulta possibile sulla base di due condizioni: che non si diano evidenze empiriche o argomenti a priori in contrasto con la credenza in questione e che colui che riconosce la legge morale come obbligo vincolante possieda tale credenza, e che quindi tale credenza sia praticamente necessaria. Sarà dunque proprio tale possibilità per una credenza pratica di essere necessaria senza alcuna evidenza che andrà a giustificare e a fondare il primato dell’uso pratico della ragione su quello speculativo. Da ciò Willaschek ne conclude che i postulati della ragion pura pratica saranno proposizioni teoreticamente indeterminabili e praticamente necessarie, e che sarà per noi razionale ammetterli anche se riposano totalmente fuori dalla portata della conoscenza umana.<sup>29</sup>

Kant apre il paragrafo dedicato al primato dell’uso pratico della ragione pura con la seguente affermazione:

---

<sup>26</sup> Cfr. Willaschek M., *Must We Believe in the Realizability of Our Ends? On a Premise of Kant’s Argument for the Postulates of Pure Practical Reason*, in T. Höwing (a cura di) *The Highest Good in Kant’s Philosophy*, De Gruyter, 2016, pp. 223-244. Willaschek usa l’espressione “teoreticamente indefinibile” precisando che una credenza è tale quando in condizioni epistemicamente ideali né la sua verità, né la sua falsità possono essere stabilite in un modo che sia sufficiente per la conoscenza. Dunque, dal momento che noi abbiamo conoscenza solo del “regno empirico”, tutte le credenze riguardanti oggetti non empirici cadranno in questa categoria di “credenze teoreticamente indefinibili”.

<sup>27</sup> Kant, KpV, AA 05, 206, tr. it., p. 315.

<sup>28</sup> Cfr. Willaschek M., *The primacy of practical reason and the idea of a practical postulate*, cit., p. 169.

<sup>29</sup> Ibidem.

Per primato fra due o più cose legate mediante la ragione, intendo la superiorità che l'una ha di essere il primo motivo determinante del legame con tutte le altre. In un senso più stretto e pratico significa la superiorità dell'interesse dell'una, in quanto ad essa (che non può esser posposta a nessun'altra) è subordinato l'interesse dell'altra.<sup>30</sup>

L'interesse, inteso come ciò che contiene le condizioni sotto le quali viene promosso l'esercizio di una facoltà, è ciò che giustifica il primato dell'uso pratico della ragione pura. La ragione, infatti, disporrà di diversi interessi a seconda del suo uso e quindi di un interesse speculativo e di un interesse pratico. L'interesse speculativo consiste «nella conoscenza dell'oggetto sino ai principi a priori più alti».<sup>31</sup> L'interesse pratico invece consiste nella «determinazione della volontà relativamente al fine ultimo».<sup>32</sup>

Il fine ultimo della volontà è il sommo bene e dunque, l'essere razionale vincolato alla legge morale, nonostante sia consapevole di non poterlo realizzare autonomamente, riconoscerà come comando della legge morale la promozione di esso. Essendo dunque il sommo bene oggetto necessario della volontà determinata dalla legge morale, deve poter essere considerato come un fine possibile della nostra volontà; se così non fosse infatti la legge morale, che ordina di fare del sommo bene l'oggetto ultimo della nostra condotta, sarebbe falsa. L'oggetto ultimo della nostra volontà risulta però possibile solo nella misura in cui saranno assunti i postulati dell'immortalità dell'anima e dell'esistenza di Dio, quali ammissioni necessarie che rendono possibile il sommo bene. Queste idee (l'esistenza di Dio e immortalità dell'anima) che nella *Critica della ragion pura* rappresentavano qualcosa di incondizionato e quindi erano considerate

---

<sup>30</sup> Kant, KpV, AA 05, 215, tr. it., p. 263.

<sup>31</sup> Kant, KpV, AA 05, 216, tr. it., p. 263.

<sup>32</sup> Ibidem.

trascendenti vengono ora reintrodotte come postulati dall'uso pratico della ragione pura.<sup>33</sup>

A questo livello, dunque, emerge un potenziale conflitto tra i due usi della ragione nella misura in cui l'uso speculativo ci chiede di rigettare tali idee in quanto illusorie,<sup>34</sup> mentre l'uso pratico ci chiede di credere in queste idee al fine di poter considerare l'oggetto necessario della nostra volontà possibile. Tale contrasto viene però evitato e risolto grazie al primato dell'uso pratico su quello speculativo.

Kant, infatti, esclude anzitutto che i due usi della ragione siano giustapposti, in quanto ciò porterebbe ad un conflitto della ragione con se stessa dove si dovrebbe accettare da un punto di vista pratico e, allo stesso tempo, si dovrebbe rifiutare da un punto di vista teoretico la medesima proposizione. Inoltre, esclude la possibilità del primato dell'uso speculativo della ragione pura: tale impossibilità si basa sul già citato interesse della ragione che, come specificato da Kant, non contiene «ciò che si richiede per la possibilità di un uso della ragione in genere, cioè che i principi e le affermazioni di essa non devono contraddirsi»,<sup>35</sup> ma invece, tale interesse riguarda la sola estensione. Di conseguenza la questione

---

<sup>33</sup> Kant nella prima *Critica*, all'interno della sezione III del libro I della *Dialettica trascendentale*, definisce le idee come principi della ragione non si lasciano delimitare all'interno dell'esperienza e che «riguardano qualcosa in cui rientra ogni esperienza, ma che in quanto tale non sarà mai oggetto di esperienza» (Kant, KrV, A311/B367, tr. it., p. 594.), Kant divide le nostre rappresentazioni in tre classi e, conseguentemente, alla luce dell'estrema unificazione cui mira la ragione, disporrà tre classi di idee trascendentali: anima, mondo e Dio. Di queste, afferma Kant, «non è possibile alcuna deduzione oggettiva, come quella che abbiamo potuto fornire delle categorie: e di fatto quelle idee non hanno alcun riferimento a un qualsivoglia oggetto che gli possa esser dato in maniera corrispondente, e questo proprio per il motivo che esse sono solo idee.» (Kant, KrV, A336/B393, tr. it., p. 581).

<sup>34</sup> Come mostrato all'intento del primo capitolo la parvenza trascendentale, quale illusione naturale ed inevitabile, influisce «sui principi il cui uso non è basato sull'esperienza» (Kant, KrV, A295/B351, tr. it., p. 529). L'illusione che viene a generarsi non potrà dunque essere eliminata una volta che sia stata scoperta ma, il compito della dialettica trascendentale sarà invece quello di scoprire tale parvenza e far sì che essa non ci inganni.

<sup>35</sup> Kant, KpV, AA 05, 216, tr. it., p. 263.



riguarda quale tra i due usi abbia l'interesse più alto:<sup>36</sup> la ragione speculativa, in particolare, «non sa niente di tutto ciò che la ragion pratica le propone di ammettere»<sup>37</sup> e dunque non giunge ad affermare certe proposizioni. Come affermato da Kant, però, «ogni interesse, infine, è pratico, e anche quello della ragione speculativa è soltanto condizionato e completo unicamente nell'uso pratico».<sup>38</sup>

La ragione pura nel suo uso speculativo «non giunge a stabilire affermativamente certe proposizioni»<sup>39</sup> a cui invece giunge la ragione pura nel suo pratico in quanto appartenenti al suo proprio interesse. Nonostante ciò, la ragione pura nel suo uso speculativo dovrà ammettere tali proposizioni

come qualcosa di estraneo, che non è cresciuto nel suo terreno, ma che però è sufficientemente attestato; e deve cercare di confrontarle e connetterle con tutto ciò che ha in suo potere come ragione speculativa, pur convenendo che non sono sue cognizioni, ma estensioni del suo uso sotto un altro rispetto.<sup>40</sup>

Da ciò se ne può concludere che l'interesse della ragione speculativa è subordinato all'interesse della ragione pratica perché, se così non fosse, i postulati dovrebbero essere rifiutati: senza tale subordinazione infatti «avverrebbe un contrasto della ragione con se stessa»<sup>41</sup> e, in particolare, se questi due usi fossero associati, l'uso speculativo non ammetterebbe nel suo dominio nulla dell'uso pratico. Inoltre, essendo l'interesse speculativo «soltanto condizionato»<sup>42</sup> (*nur bedingt*) non potrà prevalere sull'interesse dell'uso pratico della ragione, essendo questo incondizionato. Dal momento, dunque, che il primato di un uso sull'altro si

---

<sup>36</sup> Cfr. Watkins E., *The Antinomy of Practical Reason: reason, the unconditioned and the highest good*, cit., p. 146. Qui si fa notare come l'interesse pratico sarebbe "più alto" nella misura in cui la ragione va al di là della connessione analitica tra condizionato e condizioni, essendo interessata anche all'incondizionato.

<sup>37</sup> Kant, KpV, AA 05, 219, tr. it., p. 267.

<sup>38</sup> Ibidem.

<sup>39</sup> Kant, KpV, AA 05, 218, tr. it., p. 267.

<sup>40</sup> Kant, KpV, AA 05, 218, tr. it., p. 267.

<sup>41</sup> Kant, KpV, AA 05, 219, tr. it., p. 267.

<sup>42</sup> Kant, KpV, AA 05, 219, tr. it., p. 267.

basa sull'estensione dell'interesse dei rispettivi usi, la ragione speculativa non potrà avere il primato, che sarà invece detenuto dall'uso pratico della ragione pura.<sup>43</sup>

Nel capitolo precedente era stata guadagnata la realtà oggettiva della legge morale e dunque della libertà trascendentale. Ora, alla luce di ciò, si è concluso al primato dell'uso pratico della ragione pura nella sua unione con l'uso speculativo.

Nel prossimo paragrafo ci si soffermerà sul ruolo dei postulati e del concetto di sommo bene per mostrare più concretamente quali siano i risultati che l'estensione della ragione pura nel rispetto pratico produce. Sarà infine necessario comprendere come tutti questi elementi mettano in evidenza l'unità della ragione e conducano dunque alla tematica del sistema della ragion pura, la cui chiave di volta è la libertà.

### **3.1.2 L'estensione della ragion pura nel rispetto pratico: il sommo bene e i postulati della ragion pura pratica**

Lo scopo del presente paragrafo, come già anticipato, sarà quello di chiarire in che cosa consista concretamente l'estensione della ragione pura sotto il rispetto pratico. Ciò al fine di mostrare, nell'ultima parte del presente lavoro, come i risultati di tale estensione siano frutto di una ragione i cui usi verranno armonizzati e tenuti assieme dal concetto di libertà.

Il concetto di sommo bene all'interno dell'intera filosofia kantiana ricopre un ruolo fondamentale. Il ruolo assunto dal sommo bene, infatti, non concerne unicamente l'ambito morale della filosofia kantiana ma viene ad assumere un significato fondamentale nel momento in cui, rivolgendosi alla *Critica della capacità di giudizio*, si guardi ad esso come ad un tassello essenziale per un sistema

---

<sup>43</sup> Cfr. Willaschek M., *The primacy of practical reason and the idea of a practical postulate*, cit., p.184.

unitario che includa la legislazione della natura e la legislazione della libertà.<sup>44</sup> Ciò fa del sommo bene un concetto senza dubbio eticamente significativo e rilevante ma che pone allo stesso tempo il problema del rapporto tra etica e metafisica, un problema che va a coinvolgere l'intera filosofia kantiana.<sup>45</sup>

Il sommo bene, come precedentemente anticipato, consiste nella totalità incondizionata dell'oggetto della pura ragione pratica, la cui promozione è necessaria. Tale concetto viene ad essere fondamentale per la volontà morale finita in quanto se da un lato la legge morale può determinare la volontà finita indipendentemente da fini particolari, dall'altro essendo la volontà in esame finita, rimane la necessità di «volere contemporaneamente qualcosa che deve essere realizzato nel mondo sensibile»,<sup>46</sup> e questo qualcosa sarà la felicità. Tale felicità ha la sua radice nella natura finita della volontà e, all'interno del concetto di sommo bene, sta in un legame proporzionale con il concetto di virtù: sarà infatti commisurata a quanto se ne si è resi degni. È importante però ricordare che, all'interno della morale kantiana, la promozione necessaria del sommo bene non va ad aggiungersi alla legge morale come ulteriore fondamento: la legge morale è infatti il solo fondamento determinante di una volontà morale finita. Il dovere di promuovere il sommo bene non deriva infatti analiticamente dalla legge morale ma, come afferma Düsing: «va oltre il concetto di legge morale per diventare un oggetto della volontà finita come scopo».<sup>47</sup> Il sommo bene è quindi un concetto

---

<sup>44</sup> Di ciò non si tratterà all'interno del presente paragrafo ma ne verrà fatto un accenno all'interno della conclusione del presente lavoro.

<sup>45</sup>Cfr. Düsing K., *Das Problem des Höchsten Gutes in Kants Praktischer Philosophie*, «Kant-Studien», LXII, 1971, pp. 5-42, qui p. 5. Rispetto a questo tema si sceglie di adottare la proposta di Düsing: l'autore in particolare intende mostrare come il sommo bene articoli il rapporto tra metafisica ed etica. Tale concetto, infatti, non pone solamente una questione etica isolata ma viene ad essere fondamentale come legame sistematico tra etica e metafisica, legame che, come mostra l'autore, è stato chiarito nella tradizione da dottrine prevalentemente antiche (tra queste la dottrina platonica sull'essenza del bene in sé o la dottrina aristotelica sulla determinazione della felicità).

<sup>46</sup> Düsing K., *Das Problem des Höchsten Gutes in Kants Praktischer Philosophie*, cit., p. 30.

<sup>47</sup> Ivi p. 33.

che non fonda la morale ma che emerge dalla morale stessa e che, comunque, risulta essere essenziale ai fini di formulare una teoria completa della coscienza morale finita.<sup>48</sup>

È stato precedentemente mostrato come il legame sintetico tra felicità e virtù conduca però ad una antinomia che Kant risolve grazie alla dottrina dell'idealismo trascendentale (che permette al soggetto di concepirsi anche come noumeno). Sulla base di tale dottrina, infatti, risulta almeno come possibile un legame tra la moralità e l'aspettazione di una felicità a questa proporzionata come conseguenza.

La risoluzione dell'antinomia ha permesso, alla luce di quanto affermato, di giungere all'ammissione della non contraddittorietà del sommo bene, e di guadagnare un concetto problematico di sommo bene. Ma, una volta mostrato come la promozione del sommo bene sia un oggetto necessario a priori della nostra volontà e come esso sia connesso inseparabilmente alla legge morale, la volontà potrà realizzare la richiesta del sommo bene solamente nella misura in cui quest'ultimo sia considerato possibile. Tale necessità di concepire il sommo bene come oggetto della morale conduce quindi alla formulazione di altre tre proposizioni teoretiche che coincidono con le condizioni che rendono possibile il sommo bene: queste sono l'ammissione necessaria dell'immortalità dell'anima, l'ammissione necessaria dell'esistenza di Dio e l'ammissione necessaria della libertà, che Kant definisce come postulati della ragion pura pratica.

Con "postulato" della ragione pura pratica Kant intende «una proposizione teoretica, ma come tale non dimostrabile, in quanto inerisce inseparabilmente ad un legge pratica che ha un valore incondizionato a priori».<sup>49</sup> Tali proposizioni

---

<sup>48</sup> Ibidem. Per un'analisi più approfondita del concetto di sommo bene, di cui qui è stata fornita solamente una panoramica generale, si guardi a: Engstrom S., *The Determination of the Concept of the Highest Good*, in Höwing T., (a cura di) *The Highest Good in Kant's Philosophy*, De Gruyter, 2016, pp. 89-108; Raedler S., *Kant and the Interests of Reason*, De Gruyter, 2015 e Düsing K., *Das Problem des Höchsten Gutes in Kants Praktischer Philosophie*.

<sup>49</sup> Kant, KpV, AA 05, 220, tr. it., p. 269.

teoretiche sono dunque indimostrabili, ma allo stesso tempo la loro esistenza viene richiesta dalla ragione pratica poiché solo sulla base di esse sarà possibile l'oggetto necessario pratico.

Prima di precisare e approfondire il tema dei postulati della ragione pura pratica, e in particolare della *objective Realität* che a loro viene attribuita, è importante ricordare come già nella prefazione alla seconda edizione della *Critica della ragion pura* Kant introduca la dottrina dei postulati. Qui Kant definisce anzitutto il compito primo della filosofia, ovvero quello di sottrarre la metafisica «a ogni influsso dannoso, ocludendo la fonte dei suoi errori».<sup>50</sup> Così facendo, la ragione speculativa subirà una perdita di ciò che prima considerava suoi possessi ma, nonostante ciò, Kant afferma che «la situazione rimane vantaggiosa, allo stesso modo di prima, per quanto riguarda ciò che in generale interessa l'umanità».<sup>51</sup> La persistenza dell'anima dopo la morte, la libertà del volere contro il meccanismo universale e la dimostrazione dell'esistenza di Dio, dunque, rimangono possessi inviolati in quanto credenze che si basano su fondamenti razionali. La *Critica della ragion pura* mostra, dunque, come la ragione liberi i concetti dell'intelletto dalle limitazioni di un'esperienza possibile, portando al generarsi delle idee cosmologiche. Nel primo capitolo è stato mostrato come tali idee, all'interno della prima *Critica*, non godano di *objective Realität* e come il compito della dialettica fosse proprio quello di scoprire l'illusione prodotta dalla ragione così da non permettere che tale illusione conducesse alla formulazione di giudizi trascendenti.

Istruendoci quindi riguardo alla nostra ignoranza rispetto alle cose in se stesse, mediante la dottrina dell'idealismo trascendentale, la prima *Critica* salvaguarda l'ammissione dell'esistenza di Dio, della libertà e dell'immortalità dell'anima da un punto di vista pratico. Tale ammissione pratica non sarebbe infatti possibile, afferma Kant «se al tempo stesso non faccio dismettere alla ragione

---

<sup>50</sup> Kant, KrV, B xxxi, tr. it., p. 51.

<sup>51</sup> Kant, KrV, B xxxii, tr. it., p. 53.

speculativa la sua pretesa di raggiungere visioni esorbitanti». <sup>52</sup> Una volta raggiunto dunque lo scopo della prima *Critica* ecco che Kant dovette «mettere da parte il sapere per far posto alla fede». <sup>53</sup>

Quest'ultima affermazione sarà del tutto compresa nel suo significato guardando ai risultati prodotti all'interno della *Critica della ragion pratica*: qui le idee della ragione speculativa ricevono infatti *objective Realität* e ciò sarà reso possibile in virtù dell'*objective Realität* che è stata attribuita alla libertà.

L'estensione della ragione pura sotto il rispetto pratico può essere così ricostruita nei suoi punti fondamentali: il primo passo che conduce ai postulati della ragion pura pratica è la coscienza della legge fondamentale della ragione pura pratica. Come mostrato all'interno del secondo capitolo, la legge morale è dotata di una realtà oggettiva valida sotto il rispetto pratico, senza godere di un'intuizione empirica ad essa corrispondente: la legge morale, infatti, mediante il fatto della ragione, viene ad essere apoditticamente certa. La coscienza della natura normativa della nostra ragione ci fa conoscere come dotati di libertà trascendentale, di una libertà che è condizione necessaria della legge morale. Questa legge, considerata indubitabile e dotata di *objective Realität*, richiede la possibilità del sommo bene in quanto oggetto necessario della volontà moralmente determinata e, qualora il sommo bene come oggetto della morale risultasse impossibile, la legge risulterebbe falsa: la sua forza normativa non sarebbe messa a rischio, essa continuerebbe dunque a comandare ma comanderebbe qualcosa di irrealizzabile e, in tal senso, sarebbe falsa. Di conseguenza, data la certezza apodittica e la necessità della legge morale dimostrata mediante il fatto della ragione, il sommo bene dovrà essere possibile ma, affinché il sommo bene sia possibile, le sue condizioni dovranno a loro volta essere possibili, e dunque ai postulati della ragione pura pratica (l'immortalità dell'anima, l'esistenza di Dio e la libertà) verrà quindi attribuita *objective Realität* sulla base dell'obbedienza a

---

<sup>52</sup> Kant, KrV, B xxx, tr. it., 51.

<sup>53</sup> Ibidem.

quella legge morale apoditticamente certa che ordina di promuovere il sommo bene.<sup>54</sup>

Si noti dunque, nonostante non venga direttamente esplicitato da Kant, come ciò che rende possibile tale procedimento di attribuzione di *objective Realität* ai postulati della ragione pratica sia la libertà. La libertà è infatti *ratio essendi* di quella legge morale apoditticamente certa, alla luce della quale il sommo bene è considerato come possibile. Ecco, dunque, che a questo punto quelle che erano semplici idee della ragione nella *Critica della ragion pura*, diventano ora postulati dotati di *objective Realität* sotto il rispetto pratico, e ciò è reso possibile solamente dalla precedente attribuzione di *objective Realität* alla libertà trascendentale.

Il primato della ragione pura pratica e la sua conseguente estensione mostrano, a questo livello, il loro vero significato e la loro importanza fondamentale all'interno della filosofia kantiana:<sup>55</sup> la ragione pratica chiede infatti alla ragione teoretica di presupporre l'esistenza di questi postulati affinché essa (la ragione pratica) possa considerare il suo oggetto possibile. Ecco, quindi, che le idee della ragione speculativa «diventano immanenti e costitutive, perché sono

---

<sup>54</sup> Non verrà qui fornita un'analisi approfondita dello statuto genetico della teoria dei postulati, si cercherà invece di comprendere unicamente il ruolo che i postulati della ragione pura pratica rivestono all'interno della filosofia kantiana come prodotti dell'estensione della ragione pura pratica. Per un'analisi più approfondita e puntuale sui singoli postulati della ragione pratica si veda: Ricken F., *Die Postulate der reinen praktischen Vernunft*, in Höffe O., (a cura di), *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Verlag, 2002; Wood A., *Kant's Moral Religion*, cit.; Guyer P., *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, Cambridge University Press, 2000; Willaschek M., *Must We Believe in the Realizability of Our Ends? On a Premise of Kant's Argument for the Postulates of Pure Practical Reason*, cit.; Willaschek M., *The primacy of practical reason and the idea of a practical postulate*, cit..

<sup>55</sup> Per un approfondimento a riguardo si veda: Willaschek M., *Must We Believe in the Realizability of Our Ends? On a Premise of Kant's Argument for the Postulates of Pure Practical Reason*, cit., p. 224. Qui l'autore sostiene che gli argomenti specifici presentati da Kant riguardo l'esistenza Dio e l'immortalità dell'anima non sembrano essere del tutto convincenti. Al contrario è di fondamentale importanza l'argomento sul primato della ragione pura pratica che non riguarda solamente i postulati kantiani ma mostra anche come siamo tenuti ad accettare ogni credenza che sia praticamente necessaria, anche se teoreticamente indefinibile.

principi della possibilità di realizzare l'oggetto necessario della ragione pura pratica».<sup>56</sup>

Tale risultato raggiunto da Kant all'interno della *Critica della ragion pratica* permette di definire in modo sempre più preciso e particolareggiato da un lato quali siano i ruoli dei due usi della ragione e, dall'altro come questi siano due usi della medesima e unica ragione. Se infatti il ruolo della ragione teoretica è unicamente quello di pensare gli oggetti delle idee qui in questione secondo categorie (il che è possibile in quanto «le categorie hanno la loro sede nell'intelletto puro, indipendentemente e prima di ogni intuizione (...) e significano sempre soltanto un oggetto in genere, in qualunque modo questo ci possa essere dato»<sup>57</sup>), il ruolo della ragione pratica sarà quello di far sì che tale categoria mediante cui la ragione pensa, non sia vuota. In tal modo quello che era il ruolo dell'intuizione sensibile nel dimostrare l'*objective Realität* di un concetto all'interno della *Critica della ragion pura* viene qui "sostituito" da un oggetto che la ragione pratica presenta in modo indubitabile, ovvero «la realtà dei concetti, i quali producono la possibilità del sommo bene».<sup>58</sup>

Da ciò ne conseguirà senza dubbio un'estensione della nostra conoscenza, ma solamente sotto il rispetto pratico. Tale precisazione è di fondamentale importanza e concerne il tema dello statuto epistemico dei postulati della ragion pura pratica. Quando infatti Kant si riferisce alla nostra attitudine nei confronti dei postulati, usa l'espressione *Reiner praktischer Vernunftglauben*,<sup>59</sup> utilizzando il verbo *glauben* (il quale, adottando la prospettiva proposta da Marcus Willaschek, può essere tradotto con l'espressione credenza/fede<sup>60</sup>), e non invece *wissen* (sapere).

---

<sup>56</sup> Kant, KpV, AA 05, 244, tr. it., p. 297.

<sup>57</sup> Kant, KpV, AA 05, 246, tr. it., p. 299.

<sup>58</sup> Ibidem.

<sup>59</sup> Kant, KpV, AA 05, 260, tr. it., p. 315.

<sup>60</sup> Cfr. Willaschek M., *The primacy of practical reason and the idea of a practical postulate*, cit., p. 188. Qui l'autore sceglie di tradurre il verbo *Glauben* con *belief/faith*:



Al fine di precisare la distinzione tra gli usi e i significati di queste espressioni è utile tornare al *Canone della ragion pura*. Qui Kant distingue tra diversi livelli di tener per vero (*Fürwahrhalten*):<sup>61</sup> l'opinare (*Meinen*) ovvero un tener per vero insufficiente tanto dal punto di vista soggettivo quanto dal punto di vista oggettivo, il credere (*Glauben*) che coincide con un ritener per vero sufficiente solo dal punto di vista soggettivo e il sapere (*Wissen*) che invece è sufficiente sia dal punto di vista soggettivo che oggettivo.<sup>62</sup>

Come anticipato, Kant nel descrivere il nostro atteggiamento nei confronti dei postulati (o meglio l'atteggiamento che dovremmo avere) usa il termine *Glauben* e, sempre all'interno del *Canone della ragion pura*, specifica come «è esclusivamente in riferimento all'ambito pratico che il ritener per vero, insufficiente teoreticamente, può essere detto fede».<sup>63</sup> Ecco dunque che il senso dell'affermazione avanzata da Kant all'interno della prefazione alla seconda edizione della *Critica della ragion pura* («dovetti mettere da parte il sapere per far posto alla fede»)<sup>64</sup> viene qui totalmente esplicitato: attraverso i postulati della ragion pura pratica noi non raggiungiamo la conoscenza riguardante «né la natura della nostra anima, né il mondo intelligibile, né l'essere supremo, rispetto a ciò che queste cose sono in se stesse»,<sup>65</sup> non possiamo infatti sapere se questi oggetti esistano, ma, nonostante ciò, crediamo che esistano. In tal senso l'*objective Realität* che a queste idee (che ora sono diventate postulati) viene qui attribuita, assume un significato preciso: tale significato non vuole infatti dimostrare che

---

tale scelta è dettata dal fatto che il verbo *Glauben* in tedesco può significare tanto “credenza” quanto “fede” e, nel contesto della teoria dei postulati, il verbo *Glauben* sembra avere sfumature che appartengono ad entrambe queste espressioni.

<sup>61</sup> Cfr. Kant, KrV, A820/B848, tr. it., p. 1153.

<sup>62</sup> La tematica del *Fürwahrhalten* non verrà in questo luogo approfondita ulteriormente. Per un approfondimento di tale tema si guardi a: Ricken F., *Die Postulate der reinen praktischen Vernunft*, cit.; Willaschek M., *Must We Believe in the Realizability of Our Ends? On a Premise of Kant's Argument for the Postulates of Pure Practical Reason*, cit.; Guyer P., *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, cit..

<sup>63</sup> Kant, KrV, A823/B851, tr. it., p. 1157.

<sup>64</sup> Kant, KrV, B xxx, tr. it., 51.

<sup>65</sup> Kant, KpV, AA 05, 240, tr. it., p. 291.

l'oggetto di queste idee esista e sia quindi oggetto di intuizione sensibile, ma mostra invece che, ottenuta la *objective Realität* (dal punto di vista pratico) della legge morale, l'oggetto necessario che la legge morale ci comanda dovrà essere per noi possibile e quindi le condizioni di questo acquisteranno a loro volta *objective Realität*, dal punto di vista pratico.

Per concludere si ritiene fondamentale avanzare un'ultima precisazione che riguarda la differenza che sussiste tra l'ammissione necessaria della libertà e quella invece dell'esistenza Dio e dell'immortalità dell'anima. È interessante notare, infatti, come Kant raggruppi questi tre postulati assieme, considerandoli come derivanti dal sommo bene, ma, nonostante ciò, fornisca una discussione dettagliata solamente del postulato dell'esistenza Dio e del postulato dell'immortalità dell'anima. Vi è infatti una distinzione fondamentale tra questi postulati che Kant sembra riconoscere nella *Critica della ragion pratica*, per lo meno almeno tacitamente.<sup>66</sup> Come è già stato sottolineato molteplici volte, la libertà è infatti la condizione fondamentale al fine di rendere la legge morale massima fondamentale di qualsiasi determinazione della volontà, è quindi *ratio essendi* della legge morale. Al contrario, l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima sono condizioni necessarie per la possibilità dell'oggetto della volontà condizionata moralmente (in particolare l'immortalità dell'anima è condizione fondamentale per la perfezione della virtù mentre l'esistenza Dio è condizione fondamentale per la realizzazione della felicità). La libertà, quindi, è condizione fondamentale di quella legge che prescrive il sommo bene come nostro scopo finale e, mostrata la realtà oggettiva della legge morale mediante il fatto della ragione, essendo la libertà trascendentale *ratio essendi* di tale legge, se ne conclude che l'assunzione della libertà precede e fonda l'assunzione dell'esistenza Dio e dell'immortalità dell'anima, e quindi tale assunzione (quella della libertà) non sarà motivo di possibilità del sommo bene ma piuttosto della moralità in generale.

---

<sup>66</sup> Cfr. Guyer P., *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, cit., p. 353.

Da quest'ultima considerazione e da tutte le precisazioni precedenti si può quindi concludere che l'estensione della ragione pura sotto il rispetto pratico si basa sul primato della ragione pura pratica nella sua unione con la speculativa.

Tale estensione della ragione pratica consiste in particolare nella possibilità, che si fonda sull'attribuzione di *objective Realität* della libertà, di rendere le idee della ragione pura postulati della ragione pratica dotati di *objective Realität* sotto un rispetto pratico.

### **3.2 L'Architettonica della *Critica della ragion pura*: il concetto di "sistema" e il *conceptus cosmicus* di filosofia**

I risultati che sono stati ottenuti mediante l'analisi della *Critica della ragion pratica* permetteranno ora, in quest'ultimo paragrafo, di tornare ad un luogo specifico della prima *Critica*, ovvero l'*Architettonica della ragion pura*. Ciò che conduce a ritornare ad una analisi di un luogo della prima *Critica* è la volontà di porre in evidenza come i risultati che Kant ha ottenuto mediante la seconda *Critica* siano ora in grado di illuminare l'*Architettonica della ragion pura* mediante una nuova luce. Questa nuova luce trova la sua origine nell'armonizzazione dell'uso pratico e dell'uso teoretico della ragione che Kant esplicita all'interno della *Critica della ragion pratica* e permetterà, inoltre, di mostrare come l'attribuzione di *objective Realität* alla libertà trascendentale le consenta di ottenere il ruolo di chiave di volta dell'intero sistema della ragion pura. Tale ritorno alla prima *Critica*, operato tenendo in considerazione i guadagni raggiunti tramite la *Critica della ragion pratica*, permetterà infine di comprendere come la libertà trascendentale, nel suo ruolo di chiave di volta, sia ciò che consente una riconfigurazione del *conceptus cosmicus* di filosofia come concetto in cui gli usi della ragione sono armonizzati in vista del fine supremo.

È già stato posto in evidenza come l'uso teoretico e l'uso pratico siano due usi della medesima ragione pura. La distinzione di questi due usi però conduce

inevitabilmente a chiedersi se le attività di questi siano tra loro compatibili o se invece questi usi stiano tra loro in una relazione conflittuale. Se infatti essi si rivellassero tra loro in conflitto, ciò metterebbe a rischio il tentativo kantiano di rappresentare la ragione come un'unità sistematica. Quest'ultimo elemento viene messo in evidenza dall'approfondita analisi fornita da Lea Ypi nell'opera *Architectonic of Reason, Purposiveness and Systematic Unity in Kant's Critique of Pure Reason*. Qui l'autrice mostra infatti come la mancata integrazione dei due usi della ragione pura causerebbe «ripercussioni negative»<sup>67</sup> tanto per l'uso teoretico della ragione, quanto per l'uso pratico della ragione, in quanto tali usi rimarrebbero tra loro isolati e ciò sarebbe contrario al progetto critico di Kant come un intero. In particolare, l'autrice specifica che, se tali usi fossero isolati, l'uso teoretico mancherebbe del fondamento trascendentale necessario per il “postulato logico” di una unità sistematica di tutte le conoscenze e, dall'altro lato, l'uso pratico della ragione mancherebbe invece della garanzia nella possibilità di realizzare nel mondo empirico le norme che prescrive.<sup>68</sup>

Come Kant mostra però all'interno della *Critica della ragion pratica*, questi due usi non solo non entrano in conflitto,<sup>69</sup> ma anzi convergono su alcune proposizioni di fondamentale importanza. Kant, infatti, al termine del paragrafo VIII della *Dialettica della ragion pura pratica* afferma:

Questa fede [la fede della ragion pura pratica] non è dunque comandata, ma è derivata dalla stessa intenzione morale come una determinazione libera del nostro giudizio, vantaggiosa al fine morale, concorde inoltre col bisogno teoretico della ragione di ammettere l'esistenza di questo saggio autore, e porla a base dell'uso della ragione.<sup>70</sup>

Con una tale affermazione Kant riesce quindi a portare alla luce l'unità della ragione teoretica e pratica, evidenziando l'armonia di questi due diversi usi della

---

<sup>67</sup> Ypi L., *Architectonic of Reason, Purposiveness and Systematic Unity in Kant's Critique of Pure Reason*, Oxford University Press, 2021, p. 34.

<sup>68</sup> Cfr. Ivi, pp. 34-35.

<sup>69</sup> Cfr. paragrafo 3.1.1.

<sup>70</sup> Kant, KpV, AA 05, 263, tr. it., p. 319.

ragione, che, come Kant aveva già esposto nel paragrafo III,<sup>71</sup> si uniscono in una conoscenza (*Erkenntnis*) in cui l'uso pratico ha un primato su quello speculativo.<sup>72</sup>

Come conclude Fugate nell'opera *The Teleology of Reason*, da ciò ne deriva che l'unità della ragione viene assicurata nell'atto stesso di postulazione morale.<sup>73</sup> È stato infatti mostrato nel paragrafo precedente come sia proprio sulla base della libertà, in quanto *ratio essendi* della legge morale apoditticamente certa, che è resa possibile l'attribuzione di *objective Realität* ai postulati della ragione pura pratica (che nella prima *Critica* erano invece idee della ragione), consentendo così agli usi della ragione di armonizzarsi «in un tutto assolutamente finalizzato sotto il suo [della ragione] fine pratico».<sup>74</sup>

L'espressione "unità della ragione" (*Vernunftseinheit*)<sup>75</sup> e dunque il tentativo kantiano di mostrare l'unità della filosofia teoretica e della filosofia pratica emerge

---

<sup>71</sup> Cfr. Kant, KpV, AA 05, 218-219, tr. it., pp. 265-266.

<sup>72</sup> Cfr. Kleingeld P., *Kant on the Unity of Theoretical and Practical Reason*, «*The Review of Metaphysics*», LII (2), 1998, pp. 311-339, qui p. 323. Qui l'autrice specifica, inoltre, che il termine *Erkenntnis* non deve in questo contesto essere letto nel senso di una conoscenza empirica ma piuttosto nel senso di una "conceptual cognition" che, come afferma Kant in A320/B377, si riferisce mediatamente all'oggetto, «per mezzo di una nota caratteristica che può essere comune a più cose».

<sup>73</sup> Cfr. Fugate C., *The Teleology of Reason: A Study of the Structure of Kant's Critical Philosophy*, De Gruyter, 2014, p. 362.

<sup>74</sup> Ibidem.

<sup>75</sup> Tale espressione non gode di un significato univoco all'interno della filosofia kantiana. Il termine *Vernunftseinheit* assume infatti sfumature di significato differenti che vengono riportate in Fugate C., *The Teleology of Reason: A Study of the Structure of Kant's Critical Philosophy*, cit.. In particolare, l'autore presenta qui quattro diverse sfumature di significato che l'espressione può assumere, mostrando come Kant non specificò mai la differenza tra i diversi usi di questi diversi significati. Il primo senso in cui l'espressione *Vernunftseinheit* può essere intesa si riferisce strettamente all'unità conferita alle rappresentazioni della facoltà superiore attraverso il suo impiego delle idee trascendentali; il secondo senso ha invece il medesimo significato attribuito al primo ma limitandolo unicamente al servizio dell'intelletto; il terzo descrive invece l'unità assoluta o completa della ragione nel suo insieme. Il quarto significato coincide con quello che l'autore sceglie di utilizzare principalmente: l'unità della ragione, secondo tale significato, essendo organica o finalizzata, può essere descritta come contenente in se stessa facoltà individuali che contengono in se stesse l'unità della ragione. In virtù di ciò, infatti, tutte le parti potranno rafforzarsi e armonizzarsi reciprocamente, formando un tutto unificato architettonicamente. Quest'ultimo significato dell'unità della ragione sarà dunque quello a cui ci si attiene anche all'interno di quest'ultimo paragrafo.

a livello della *Critica della ragion pratica*, con il tema del primato dell'uso pratico su quello speculativo, ma si presenta in modo ancora più radicale ed evidente all'interno della *Critica della ragion pura*, in particolare nell'*Architettonica della ragion pura*.<sup>76</sup>

In questo terzo capitolo della *Dottrina del metodo*, Kant ha come obbiettivo quello di delineare l'architettonica della conoscenza derivante dalla ragion pura, di delineare quindi il sistema della ragione.

Già all'interno della *Dialettica trascendentale*, nella sezione intitolata *dell'Interesse della ragione in questo suo conflitto*, Kant aveva affermato che la ragione è per sua natura architettonica, «cioè considera tutte le conoscenze come appartenenti ad un sistema possibile».<sup>77</sup> Le scienze, dunque, assumeranno natura sistematica in virtù di tale natura architettonica della ragione, una ragione che, usando le parole di Alfredo Ferrarin, è «legislatrice, e giudice delle proprie leggi (...) il cui sguardo si getta unicamente su di sé, ma considera se stessa nella misura

---

<sup>76</sup> Si veda Kleingeld P., *Moral consciousness and the 'fact of reason'*, cit., per approfondire il dibattito che riguarda l'unità della ragione teoretica e pratica, L'autrice mostra infatti come la letteratura critica si divida riguardo a questo tema. Tra questi: Guyer P., *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, cit.. Qui l'autore sostiene che all'inizio del periodo critico Kant avrebbe rinunciato all'idea di un'unità della ragione teoretica e pratica, ritenendo che una sistematicità della ragione possa riferirsi solo ad una sistematicità completa nella sfera della prassi. In: Allison H., *The Gulf between the nature and freedom and Nature's Guarantee of Perpetual Peace*, in *Proceeding of the Eighth international Kant Congress*, Marquette University Press, 1995, l'autore sostiene che prima della *Critica della capacità di giudizio*, Kant difendesse una separazione rigida tra il domini della libertà e quello della natura e solo nella terza *Critica* insisterebbe sulla necessità di un concetto mediatore che consentirebbe la transizione dal concetto di natura al concetto di libertà. I contributi: Neiman S., *the Unity of Reason: Reading Kant*, Oxford University press, 1994 e Konhardt K., *Die Einheit der Vernunft: Zum Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft in der Philosophie Immanuel Kants*, Forum Academicum, 1979, sosterebbero invece che l'unità di ragione teoretica e ragione pratica sarebbe sviluppata da Kant già all'interno delle prime due critiche.

<sup>77</sup> Kant, KrV, A474/B502, tr. it., p. 713.

in cui è destinata ad estendersi al di là di ciò che è»<sup>78</sup> e che, proprio per questo, può completare i suoi sforzi sistematici.<sup>79</sup>

Il tentativo di Kant di tracciare l'architettonica della ragion pura è stato, all'interno del dibattito critico, spesso considerato come superfluo e non indispensabile all'interno della *Critica della ragion pura*, come dunque un tentativo di imporre una struttura di carattere barocco che riflettesse la personalità di Kant.<sup>80</sup> Al contrario, si vuole ora mostrare l'importanza che tale porzione di testo può assumere all'interno dell'intera filosofia kantiana, in quanto il tentativo di comprendere la ragione, l'uso dei suoi principi e il contributo di questi nell'esperienza teoretica e pratica, può essere considerato, come accade nell'opera di Lea Ypi, la forza motrice dell'intero progetto critico di Kant.<sup>81</sup>

---

<sup>78</sup> Ferrarin A., *The Power of Pure Reason. Kant and the Idea of Cosmic Philosophy*, University of Chicago Press, 2015, p. 45.

<sup>79</sup> Kant già nella *Prefazione* alla prima edizione della *Critica della ragion pura* (Kant, KrV, Axx, tr. it., p.19) affermava che nulla nella ragione «può sfuggirci, poiché ciò che la ragione ricava totalmente da se stessa non può nascondersi, ma viene portato alla luce dalla stessa ragione non appena se ne sia scoperto il principio comune». Tale principio comune, a cui Kant qui fa solamente un accenno, come evidenziato in Fugate C., *The Teleology of Reason: A Study of the Structure of Kant's Critical Philosophy*, cit., p. 371, non è altro che l'idea dell'unità della ragione stessa. Per un approfondimento sull'autarchia della ragione si veda anche: Ferrarin A., *The Power of Pure Reason. Kant and the Idea of Cosmic Philosophy*, cit., pp. 35-45. Qui l'autore mostra come la caratteristica della ragione di occuparsi soltanto di se stessa e della sua autoconoscenza sia un elemento presente in diversi luoghi della produzione kantiana (in particolare Kant, KrV, Axiv/Bxxiii-A64/B89-A690/B708, tr. it., pp. 13-43-185-985; Kant. KpV, 218-219, tr. it., p. 265-266).

<sup>80</sup> Cfr. Ypi L., *Architectonic of Reason, Purposiveness and Systematic Unity in Kant's Critique of Pure Reason*, cit., p. 19. Qui l'autrice mostra quale fu l'impatto dell'Architettonica della ragion pura sui lettori della *Dottrina del metodo*: riporta il giudizio di Schopenhauer esposto in Schopenhauer A., *Kritik der kantischen Philosophie*, in *Sämtliche Werke*, IV, pp. 610- 625, dove si afferma che la presenza di una architettonica nella *Critica della ragion pura* è dovuta «all'amore per la simmetria architettonica di Kant», ma ciò non porterebbe ad un reale contributo. È riportato anche il giudizio di Kemp Smith esposto in Smith K., *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, Humanities Press, 1962, dove si sostiene che l'Architettonica abbia una «scarsa importanza scientifica».

<sup>81</sup> Ibidem.

Con “architettonica” Kant intende «l’arte dei sistemi»,<sup>82</sup> dove con sistema si intende un’unità articolata di conoscenze sotto un’idea.<sup>83</sup> Tale idea non costituisce però il sistema, ma unicamente la forma a priori di un sistema possibile. Al contrario, un sistema effettivo richiede tanto un molteplice di conoscenze particolari quanto l’unità di tale molteplice, che, come viene specificato da Courtney Fugate, sarà determinato a priori da un fine, ovvero ciò che «deve essere (nel senso teoretico) o dovrebbe essere (nel senso pratico) realizzato attraverso la cooperazione delle parti».<sup>84</sup> Le idee definiranno quindi lo scopo dell’indagine esprimendo al tempo stesso il bisogno della ragione di «proiettare un tutto coerente davanti al proprio sguardo».<sup>85</sup>

Il concetto di fine è quindi fondamentale all’interno *dell’Architettonica della ragion pura* e riveste un ruolo centrale per l’unificazione della ragione. Kant, infatti, afferma che la scienza può nascere solo architettonicamente, ovvero «in virtù dell’affinità tra le parti e in virtù della loro derivazione da un unico fine supremo ed intero (*oberster und innerer Zweck*)».<sup>86</sup> Di conseguenza, seguendo l’idea, verranno raccolte diverse conoscenze («come se si trattasse di materiale da

---

<sup>82</sup> Kant, KrV, A832/B860, tr. it., 1169.

<sup>83</sup> Come viene specificato in Gava G., *Kant’s Critique of Pure Reason and the Method of Metaphysics*, cit., la richiesta di unità architettonica non coinciderebbe del tutto con la richiesta di sistematicità: se infatti la coerenza sistematica (essenziale ma non sufficiente per l’unità architettonica) richiede solamente che le conoscenze siano tra loro interconnesse mediante relazioni di implicazione logica, l’unità architettonica esige anche che l’insieme delle conoscenze siano espressione di un’idea.

<sup>84</sup> Fugate C., *The Teleology of Reason: A Study of the Structure of Kant’s Critical Philosophy*, cit., p. 368.

<sup>85</sup> Ferrarin A., *The Power of Pure Reason. Kant and the Idea of Cosmic Philosophy*, cit., pp. 57. Successivamente (pp. 65-66) l’autore fa riferimento allo sviluppo presente nel pensiero kantiano: se nella prima *Critica* Kant sostiene che mediante l’idea di un sistema si rappresenti il mondo come totalità a noi accessibile, considerando dunque la natura come ordinata in conformità alla ragione, nella *Critica della capacità di giudizio* inverte tale prospettiva: il concetto di sistema, infatti, non sarà più un’idea della ragione ma invece sarà principio trascendentale della capacità di giudizio. Nella *Critica della capacità di giudizio* l’idea della totalità della ragione sarà subordinata al principio del giudizio riflettente e il fine ultimo, nella sua connessione con l’etico teologia, troverà una nuova via.

<sup>86</sup> Kant, KrV, A833/B861, tr. it., p. 1169.



costruzione»)<sup>87</sup> che verranno poi, alla luce dell'idea, messe assieme in «un tutto architettonico secondo fini della ragione».<sup>88</sup>

La conoscenza della ragione pura viene quindi da Kant delineata nell'*Architettura della ragion pura* mostrando il legame profondo tra conoscenza teoretica e conoscenza pratica-morale. Tale legame si basa su quella che Kant chiama «radice comune della nostra capacità conoscitiva»<sup>89</sup> e, per questo, non deve essere inteso come un legame che esprima un accordo di collaborazione tra due domini totalmente indipendenti del sapere umano.<sup>90</sup> Infatti, come afferma Kant: «la legislazione della ragion umana (...) contiene tanto la legge di natura quanto la legge morale, da principio in due sistemi filosofici separati, ma ultimamente in uno solo».<sup>91</sup> La radice comune della nostra capacità conoscitiva si scinde quindi in due tronchi che consisteranno da un lato in ciò che all'uomo è dato, e dall'altro in ciò a cui l'uomo è destinato.

Kant, sin dalla prefazione alla seconda edizione della prima *Critica*, cerca di rendere chiaro il suo obiettivo all'interno della *Critica della ragion pura*: «portare la metafisica sul cammino sicuro della scienza».<sup>92</sup> Come fa notare Gabriele Gava all'interno dell'opera *Kant's Critique of Pure Reason and the Method of Metaphysics*, condizione fondamentale per Kant al fine di raggiungere la statuto di scienza è quello di possedere “unità architettonica” e dunque, di conseguenza, «se vuole mostrare che la metafisica può diventare una scienza, la prima *Critica* deve mostrare allora che può raggiungere l'unità architettonica».<sup>93</sup> Ecco dunque che qualora l'unità architettonica venisse raggiunta, verrebbe al tempo stesso provata la possibilità per la metafisica di essere considerata scienza.

---

<sup>87</sup> Kant, KrV, A834/B862, tr. it., p. 1171.

<sup>88</sup> Kant, KrV, A835/B863, tr. it., p. 1173.

<sup>89</sup> Ibidem.

<sup>90</sup> Cfr. Cicallo A., *Ragione umana e forma del mondo*, InSchibboleth, 2023, p. 157.

<sup>91</sup> Kant, KrV, A840/B868, tr. it., p. 1179.

<sup>92</sup> Kant, KrV, Bxxiii, tr. it., p. 55

<sup>93</sup> Gava G., *Kant's Critique of Pure Reason and the Method of Metaphysics*, cit., p. 17.

Quale sarà dunque quell'idea che potrà svolgere il ruolo di rendere la metafisica una scienza e che le permetterà quindi di raggiungere l'unità architettonica? La risposta a tale domanda risiede nel *conceptus cosmicus* di filosofia.

Kant, all'interno dell'*Architettura della ragion pura*, definisce la filosofia in un duplice senso, ossia secondo un concetto scolastico (*Schulbegriff*) e secondo un concetto cosmico (*Weltbegriff*). Il concetto scolastico (*Schulbegriff*) di filosofia indica «il concetto di un sistema della conoscenza, la quale viene cercata soltanto come una scienza, senza avere come fine nient'altro che l'unità sistematica di tale sapere, e quindi la completezza logica della conoscenza».<sup>94</sup> Secondo tale concetto la filosofia è impegnata nel raggiungere una comprensione sistematica perfetta di tutto il sapere. Kant però specifica che, anche sotto questo concetto, la filosofia «risulta essere la semplice idea di una scienza possibile, che non è mai data in concreto»,<sup>95</sup> e per questo si dovrà sempre tendere ad essa come ad un archetipo, tendendo dunque sempre alla perfezione scientifica della conoscenza. Come posto in evidenza da Courtney Fugate, il fatto che la filosofia nel suo concetto scolastico sia definita da Kant come un archetipo per la forma generale di tutta l'attività filosofica mostra come Kant valorizzi tale concetto di filosofia. Nonostante ciò, afferma Fugate, «se la filosofia fosse ridotta meramente a questo, e quindi se la forma scolastica della conoscenza divenisse il solo scopo delle nostre attività intellettuali, allora sarebbe difettosa»,<sup>96</sup> e non potrebbe quindi essere considerata filosofia in senso completo. Tale difetto della ragione, conclude Fugate, è reso evidente dal fatto che ciò a cui la ragione è maggiormente interessata, ovvero il soprasensibile, «si mostra inaccessibile alla ragione nel suo uso meramente teoretico».<sup>97</sup>

---

<sup>94</sup> Kant, KrV, A838/B866, tr. it., p. 1177

<sup>95</sup> Ibidem.

<sup>96</sup> Fugate C., *The Teleology of Reason: A Study of the Structure of Kant's Critical Philosophy*, cit., p. 390.

<sup>97</sup> Ibidem.

Il concetto cosmico di filosofia (*Weltbegriff*) è invece definito da Kant come «scienza del rapporto di ogni conoscenza con i fini essenziali della natura umana (*teleologia rationis humanae*)». <sup>98</sup> Se la filosofia nel suo concetto scolastico tende, alla perfezione logica del sapere, la filosofia nel suo concetto cosmico tende invece ad un sistema di fini costituito dagli interessi della ragione umana. Kant, infatti, in una nota interna all'*Architettonica della ragion pura* specifica che il concetto cosmico di filosofia «indica un concetto riguardante ciò che interessa necessariamente chiunque», <sup>99</sup> riguardando quindi l'esistenza umana nella sua interezza e la sua propria destinazione. I fini essenziali (*Wesentliche Zwecke*), a cui Kant fa qui riferimento, fanno però parte di un sistema gerarchico di fini che culmina in un fine ultimo (*Endzweck*), che sarà solamente uno laddove «si sia raggiunta la perfetta unità sistematica della ragione». <sup>100</sup> Kant non definisce direttamente che cosa intenda e quali siano i “fini essenziali”; ciò che è certo è che questi fini, che la ragione si pone da sé, siano i mezzi che conducono al fine ultimo della ragione, che andrebbe inteso come unico punto di orientamento.

Il fine ultimo è definito da Kant come «l'intera destinazione dell'uomo», <sup>101</sup> e la filosofia che se ne occupa è la filosofia morale. La filosofia in senso cosmico è quindi la scienza della conoscenza dei fini essenziali, tra i quali vi è un fine supremo su cui si pronuncia la filosofia morale.

A questo livello, risulta fondamentale la precisazione fornita da Claudio La Rocca nel contributo *Soggetto e mondo: studi su Kant*. Qui l'autore fa infatti notare come nel pronunciarsi della filosofia morale sulla destinazione dell'uomo, vi sia un intimo legame con il già analizzato primato della ragione pratica, la quale avanza il diritto di risolvere le questioni ultime e di “prevalere” sulla ragione teoretica, ma la questione non si riduce unicamente a tale primato. L'autore afferma infatti che, nonostante tale primato, la ragione pratica potrebbe comunque

---

<sup>98</sup> Kant, KrV, A839/B867, tr. it., p. 1177.

<sup>99</sup> Kant, KrV, A840/B868, tr. it., p. 1179.

<sup>100</sup> Ibidem.

<sup>101</sup> Ibidem.

rimanere all'interno di una visione scolastica della filosofia qualora si limitasse a essere teoria etico-religiosa. È per questo che l'interesse pratico viene definito come interesse necessario che ha in sé il suo fondamento e ciò è strettamente legato al tema del primato della ragion pratica, ma, come precisa ulteriormente La Rocca, il concetto cosmico di filosofia non si riduce a ciò, ma consiste invece nel trascendere la filosofia intesa come «dato insieme di filosofemi»,<sup>102</sup> conducendo ad un uso ideale della ragione. D'altro canto, conclude l'autore, i fini essenziali a cui fa riferimento il concetto cosmico di filosofia sono comunque organizzati in relazione al fine ultimo, che è certamente di natura etica e, tale primato della morale, fa sì che per Kant il filosofo *par excellence* sia il moralista.<sup>103</sup>

La filosofia cosmica sorregge tutte le attività razionali, organizza tutte le conoscenze delle scienze in vista dei propri fini e, in tal senso, verrà ad essere intesa da Kant come filosofia che «riferisce tutto alla saggezza, ma attraverso la via della scienza, l'unica che una volta aperta non si chiude mai più e non permette di smarrirsi».<sup>104</sup> Ecco, dunque, che la filosofia nel suo senso più proprio (il senso cosmico) sarà orientata al raggiungimento di quella saggezza che consisterà nel vivere una vita determinata in accordo con i fini essenziali. In tal senso dunque, come afferma Kant, «sarebbe presuntuoso definire sé stessi come dei filosofi, pretendendo con ciò di aver eguagliato un modello che si trova soltanto nell'idea».<sup>105</sup> La vera saggezza resta infatti un archetipo che non può essere del tutto raggiunto, ma a cui si deve costantemente tendere. Ecco allora che la filosofia come ricerca della saggezza non si occuperà tanto di ricercare una risposta definitiva ai problemi filosofici che derivano dal nostro desiderio di conoscenza illimitata, ma, usando le parole di Fugate, sarà invece piuttosto «una voce che

---

<sup>102</sup> La Rocca C., *Soggetto e mondo: studi su Kant*, cit., p. 224.

<sup>103</sup> Cfr. Ivi, p. 222.

<sup>104</sup> Kant, KrV, A850/B878, tr. it., p. 1191.

<sup>105</sup> Kant, KrV, A839/B867, tr. it., p. 1177.

risuona perennemente nella nostra coscienza come un appello alla coscienza di sé, alla coltivazione morale e al miglioramento dei nostri simili». <sup>106</sup>

Se dunque il concetto scolastico di filosofia mira ad organizzare le conoscenze in un sistema, la filosofia nel suo senso cosmico organizza le conoscenze lasciandosi guidare da quel fine ultimo che coinciderà con ciò che nei paragrafi precedenti è stato definito come la totalità incondizionata dell'oggetto della pura ragione pratica, come quel concetto che pone il problema del rapporto tra etica e metafisica, <sup>107</sup> ovvero il sommo bene. È proprio alla luce di questo legame tra concetto cosmico di filosofia e concetto di sommo bene che, come afferma Gava, «la metafisica nel suo senso cosmico organizza queste conoscenze con lo scopo principale di rispondere alla questione se e come il sommo bene sia possibile». <sup>108</sup>

Infatti, essendo il sommo bene l'oggetto necessario della volontà moralmente determinata, ed essendo comandato da quella legge morale che si è dimostrata essere apoditticamente certa, esso sarà anche considerato come fine ultimo della volontà, come destinazione di ogni uomo, e sarà quindi principio di organizzazione condiviso da ogni essere umano. Essendo quindi solamente la filosofia nel suo senso cosmico ad organizzare le conoscenze sulla base di un tale fine, allora sarà proprio questo concetto cosmico di filosofia a fornire quell'idea secondo cui la metafisica potrà raggiungere l'unità architettonica.

Gli usi della ragione sono totalmente armonizzati nel *conceptus cosmicus* di filosofia che va a integrare e completare le aspirazioni della filosofia nel suo senso scolastico. <sup>109</sup> Per Kant, infatti, la questione del fine ultimo riguarda tanto la

---

<sup>106</sup> Fugate C., *The Teleology of Reason: A Study of the Structure of Kant's Critical Philosophy*, cit., p. 398.

<sup>107</sup> Si riprende qui la posizione, già richiamata nel paragrafo 3.1.2, proposta in: Düsing K., *Das Problem des Höchsten Gutes in Kants Praktischer Philosophie*, cit..

<sup>108</sup> Cfr. Gava G., *Kant's Critique of Pure Reason and the Method of Metaphysics*, cit., p. 33

<sup>109</sup> Si veda a tal riguardo Ypi L., *Architectonic of Reason, Purposiveness and Systematic Unity in Kant's Critique of Pure Reason*, cit.. L'autrice sostiene che la definizione

filosofia nel suo significato pratico, quanto la sua filosofia nel suo significato teoretico: come già evidenziato infatti la ragione possiede due oggetti (natura e libertà) e quindi due legislazioni «da principio in due sistemi filosofici separati, ma ultimamente in uno solo».<sup>110</sup>

È importante quindi notare come il *conceptus cosmicus* di filosofia non coincida semplicemente con un primato della ragione pratica sulla ragione speculativa: la filosofia cosmica, intesa come saggezza, deve passare per la scienza senza però esaurirsi in essa, riferendo dunque ogni conoscenza agli scopi essenziali della ragione, che saranno infine morali. Non è quindi in gioco semplicemente il primato di un uso sull'altro, ma piuttosto, come affermato da La Rocca, «il riferire ogni sapere agli scopi dell'agire, così che ogni conoscenza acquisti il suo senso nell'orizzonte degli interessi necessari del vivere umano.»<sup>111</sup>

È ora possibile comprendere completamente come la conoscenza pratica della realtà della libertà trascendentale fornisca la chiave di volta dell'intero sistema della ragione, sistema che, alla luce del *conceptus cosmicus* di filosofia, è organizzato secondo un'unità teleologica il cui fine supremo coincide con la destinazione dell'uomo.

Con il fine di rendere in maniera ancor più esplicita la tesi centrale del presente lavoro, si tenta ora di fornire una ricapitolazione dei risultati guadagnati: l'attribuzione della realtà oggettiva alla libertà trascendentale è ciò che ha

---

scolastica di filosofia non sia sviluppata separatamente da quella cosmica, ma diventi invece sua parte costitutiva, solo così sarà infatti possibile comprendere tanto l'ordine e la connessione delle conoscenze, quanto la relazione di queste conoscenze con i fini essenziali della ragione umana. L'autrice sostiene però come tesi centrale della sua opera che l'unità della ragione ricercata da Kant nella prima *Critica* attraverso la funzione finalistica delle idee della ragione fallisca. In tale sede, infatti, la ragione pratica non godrebbe di un dominio per la sua propria legislazione. Tale fallimento sarà però produttivo in quanto mostrerà gli sviluppi di alcune delle idee centrali della filosofia kantiana che verranno formulate nella seconda e nella terza *Critica*. Sarà infatti fondamentale, per la tematica dell'unità della ragione, riferirsi alla *Critica della Capacità di Giudizio*, dove il principio di finalità come principio della capacità di giudizio riflettente aiuterà a concepire l'esperienza come un tutto unitario sistematico.

<sup>110</sup> Kant, KrV, A840/B868, tr. it., p. 1179.

<sup>111</sup> La Rocca C., *Soggetto e mondo: studi su Kant*, cit., p. 242.

consentito di concludere alla realtà oggettiva dei postulati della ragione pratica. Tali postulati, in quanto condizioni di possibilità del sommo bene, svolgono, in questo lavoro, un ruolo fondamentale nella misura in cui consentono di passare da una situazione in cui il sommo bene si presenta come concetto problematico (situazione in cui dunque è raggiunta solamente la non contraddittorietà di tale concetto), ad una situazione in cui la volontà moralmente determinata possa considerare il concetto in questione come oggetto necessario e possibile. A questo punto, guadagnata la possibilità reale del sommo bene, è necessario tornare alla prima *Critica*, in particolare all'*Architettonica della ragion pura* e al *conceptus cosmicus* di filosofia: solo con la seconda *Critica* infatti il sommo bene, che coincide con la destinazione dell'essere umano a cui mira il *conceptus cosmicus*, in virtù dell'attribuzione della realtà oggettiva alla libertà trascendentale, e quindi ai postulati della ragion pratica, diviene oggetto necessario e possibile della volontà moralmente determinata. Ecco, quindi che, solo ora, grazie ai risultati della *Critica della ragion pratica*, il fine supremo che il *conceptus cosmicus* di filosofia pone al culmine del sistema gerarchico di fini essenziali della natura umana, acquisisce effettività e realizzabilità.

Si può concludere infine che è proprio la conoscenza pratica della realtà oggettiva della libertà trascendentale ciò che ci consente di concludere alla possibilità dell'oggetto necessario della morale, oggetto che coincide con quel fine ultimo in base al quale il *conceptus cosmicus* di filosofia organizza le conoscenze in una unità sistematica. Dunque, solamente il *conceptus cosmicus* di filosofia può fornire l'idea in base alla quale è possibile giungere ad una unità della ragione e quindi ad una metafisica concepita come scienza.<sup>112</sup> Il *conceptus cosmicus* di filosofia mira, infatti, ad una organizzazione delle conoscenze sulla base della destinazione dell'essere umano, ovvero sulla base del fine ultimo dello sforzo

---

<sup>112</sup> Il riferimento alla metafisica come scienza si basa, come precedentemente mostrato, sull'interpretazione presentata in: Gava G., *Kant's Critique of Pure Reason and the Method of Metaphysics*, cit..

morale dell'uomo, fine che però è possibile solamente in virtù della realtà pratica della libertà trascendentale.

Se infatti nel *conceptus cosmicus* di filosofia l'uso pratico e l'uso teoretico della ragione sono tra loro armonizzati in vista del fine supremo, ciò è possibile proprio in virtù del concetto di libertà trascendentale, che, una volta acquisita realtà oggettiva, diviene chiave di volta dell'intero edificio della ragion pura, anche nel suo uso speculativo. Tale ruolo di chiave di volta di cui è investita la libertà trascendentale è ciò che infine permette una riconfigurazione del *conceptus cosmicus* di filosofia, in quanto è proprio la libertà trascendentale ciò che rende possibile il fine supremo (il sommo bene) a cui le conoscenze tendono nel *conceptus cosmicus* di filosofia.

Ecco, quindi, che la ragione si mostra ora come sistema in cui la libertà trascendentale assume la funzione di chiave di volta di un arco «in cui vanno a saldarsi le due parti del sistema della ragion pura, la metafisica della natura e la metafisica dei costumi»,<sup>113</sup> elementi che, se presi isolatamente non si reggono su se stessi, ma che divengono stabili solamente grazie al concetto di libertà. Tale stabilità così guadagnata risulta evidente in quanto, nell'edificio della ragion pura, l'ammissione necessaria dell'esistenza Dio e dell'immortalità dell'anima

i quali, come semplici idee, nella ragione speculativa rimangono senza sostegno, ora si uniscono ad esso e ricevono per mezzo di esso la stabilità e la realtà oggettiva, ossia la loro possibilità è dimostrata dal fatto che la libertà è reale; poiché questa idea si manifesta con la legge morale.<sup>114</sup>

Nella *Critica della ragion pratica*, dunque, le idee della ragione diventano immanenti nella misura in cui sono «fondamenti della possibilità di realizzare l'oggetto necessario della ragion pratica», e ciò che consente di operare tale passaggio a idee immanenti costitutive non è altro che la realtà oggettiva della

---

<sup>113</sup> Chiereghin F., *Il problema della libertà in Kant*, Verifiche, 1991, p. 115.

<sup>114</sup> Kant. KpV, AA 05, 4-5, tr. it., p. 3-5.



libertà trascendentale. Ne risulta dunque «un sistema statico di forze che appaiono reciprocamente equilibrate in virtù della loro opposizione»,<sup>115</sup> sistema che risulterà possibile in virtù di quella libertà che, nel processo di formazione del sistema, è pietra conclusiva e tuttavia fine a cui tendevano dall'inizio tutte le parti dell'edificio, «proprio perché è solo dalla sua presenza che esse acquistano la loro funzione definitiva come parti di un tutto». <sup>116</sup>

Per concludere, si noti come all'interno della produzione kantiana il tema della libertà trascendentale e del sommo bene troveranno ulteriori sviluppi, in particolare all'interno della *Critica della capacità di giudizio*.<sup>117</sup> Tali sviluppi però saranno resi possibili unicamente in virtù del percorso kantiano che nel presente lavoro è stato analizzato: l'unità della ragione possibile in virtù del ruolo di chiave di volta di cui è insignita la libertà trascendentale è ciò che permetterà a Kant di porre e affrontare il problema della *Critica della capacità di giudizio* che, in particolare, si chiederà come la libertà possa «dare realtà effettiva nel mondo sensibile al fine assegnato con le sue leggi». <sup>118</sup>

---

<sup>115</sup> Chiereghin F., *Il problema della libertà in Kant*, p. 115.

<sup>116</sup> Ivi, p. 116.

<sup>117</sup> Kant nel paragrafo 91 della *Critica della capacità di giudizio*, ad esempio, distingue tre specie di cose conoscibili: cose dell'opinione (*Sachen der Meinung*), cose di fatto (*Tatsachen*) e cose di fede (*Glaubenssachen*) e afferma che «la cosa assai degna di nota è che fra le cose di fatto (*Tatsachen*) si trova perfino un'idea della ragione (...): è l'idea della libertà, la cui realtà, quale specie particolare di causalità, può essere provata mediante leggi pratiche della ragione pura e, in conformità a queste, in azioni effettive, e dunque nell'esperienza» (Kant I., *Kritik der Urteils kraft*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Akademie Ausgabe (AA 05), tr. it. *Critica del Giudizio*, a cura di Amoroso L., Casa editrice, 2020; qui AA 05, 476, tr. it., pp. 837- 838). Il fatto che Kant ponga la libertà trascendentale tra le *Tatsachen* dimostra, dunque, come il problema della realtà oggettiva della libertà trascendentale sarà caratterizzato da ulteriori sviluppi che andranno al di là della *Critica della ragion pratica*.

<sup>118</sup> Kant, KU, AA 05, 176, tr. it., p. 85.



## Conclusione

Si tenta ora di riattraversare il percorso svolto al fine di porre l'accento sui risultati ottenuti e sulle conclusioni che da questi sono state tratte.

Il lavoro di ricerca qui svolto si basa sull'interesse per la filosofia kantiana intesa come un intero, come una filosofia pervasa da un intento sistematico costante che, per essere colto nella sua totalità, richiede uno sguardo complessivo che abbracci l'intera filosofia critica kantiana. A tal fine, in questo lavoro, è stata proposta un'analisi che consenta di cogliere come tale intento sistematico sia presente sin dalla *Critica della ragion pura*, per poi articolarsi e divenire più solido grazie al ruolo fondamentale della ragione pura nel suo uso pratico.

Ai fini di condurre tale indagine si è scelto di porre al centro il concetto di libertà trascendentale e di lasciarsi quindi guidare dalle caratterizzazioni che questo assume all'interno di due opere fondamentali della filosofia critica kantiana: la *Critica della ragion pura* e la *Critica della ragion pratica*. La scelta di questi due luoghi è motivata dallo scopo di evidenziare come la seconda *Critica* permetta di introdurre un nuovo senso del concetto di *objective Realität*, ovvero una realtà oggettiva da un punto di vista pratico, che si discosta dalla caratterizzazione teoretica di tale concetto fornita invece nella prima *Critica*.

Tale indagine ha mostrato come la filosofia critica di Kant possa essere definita come una filosofia della libertà:<sup>119</sup> se infatti si è riusciti a mostrare come gli usi della ragione si combinino e formino un tutt'uno orientato a un fine supremo, ciò è stato possibile unicamente in virtù del concetto di libertà trascendentale e del suo ruolo di chiave di volta del sistema della ragione.

L'indagine qui proposta ha evidenziato anzitutto la necessità di interrogarsi sullo statuto dell'espressione *objective Realität*. La riflessione relativa a questo

---

<sup>119</sup> Tale espressione che definisce la filosofia kantiana come “filosofia della libertà” è utilizzata da Henry Allison in: Allison H. *Kant's theory of freedom*, Cambridge University Press, 1990, p. 1.

concetto è risultata essere fondamentale in questo percorso che ha preso avvio dalla libertà trascendentale come concetto problematico, che non può dunque godere di *objective Realität*. Mostrato dunque il modo in cui Kant intenda il concetto di *objective Realität* all'interno della prima *Critica*, è stato esposto ciò che, a questo livello, può essere affermato riguardo alla libertà trascendentale: essa, se posta al vaglio critico della ragione, non può ottenere consistenza maggiore della mera possibilità logica.

Il capitolo secondo è stato fondamentale per introdurre un nuovo senso dell'espressione *objective Realität*, ovvero il suo senso pratico. Ciò è stato reso possibile mediante un'indagine che ha anzitutto evidenziato come nella *Fondazione della metafisica dei costumi* (in particolare nella sezione III) la visione kantiana rimanga in un'ottica speculativa che concepisce la libertà ancora all'interno della pura possibilità logica, non riuscendo quindi a osservarla sotto quella nuova luce che le consenta di raggiungere il suo ruolo di chiave di volta.

Kant imboccherà dunque una nuova via all'interno della *Critica della ragion pratica*: la nuova via da Kant qui intrapresa permette di comprendere come se a livello speculativo si deve negare l'*objective Realität* della libertà trascendentale, tale realtà possa invece qui essere concessa. La libertà, in quanto *ratio essendi* della legge morale, non abbisogna di alcuna ricerca o scoperta, essendo infatti parte della natura stessa degli uomini. La libertà può allora essere concepita come ciò che «trascende l'uomo nell'atto in cui ne costituisce la radice più profonda».<sup>120</sup> Il riferimento alla dottrina del fatto della ragione è stato quindi di fondamentale importanza in quanto tale fatto, mediante il quale la legge morale sarà dotata di *objective Realität* e verrà quindi definita come apoditticamente certa, viene a sostituire, a livello pratico, il ruolo di cui è investita l'intuizione empirica nel giustificare la realtà oggettiva dei concetti puri dell'intelletto.

---

<sup>120</sup> Chiereghin F., *Il problema della libertà in Kant*, Verifiche, 1991, p. 10.

Ecco, dunque, che alla libertà è stata attribuita *objective Realität* sotto un rispetto pratico e ciò ha permesso di giungere alla realtà di quel mondo intelligibile che, da un punto di vista teoretico, rimane trascendente.

L'ultimo capitolo, ponendo particolare attenzione sul rapporto tra gli usi della ragione, ha mostrato come tali usi formino un tutto architettonico orientato dal fine pratico della ragione. Al fine di raggiungere tale risultato il riferimento al primato della ragione pura pratica nella sua unione con la speculativa, all'estensione dell'uso pratico della ragione pura e ai prodotti di questa estensione (postulati della ragione pratica e concetto di sommo bene) si è rivelato di cruciale importanza. Si è cercato infatti di porre l'accento sulla centralità della libertà come elemento fondamentale nell'estensione della ragione pura sotto il rispetto pratico e su come sia proprio il concetto di libertà a permettere una comprensione della ragione teoretica e della ragione pratica che le consideri come usi della medesima ragione.

I risultati raggiunti all'interno della seconda *Critica* hanno infine fornito una nuova luce mediante la quale analizzare *l'Architettonica della ragione pura*, e il *conceptus cosmicus* di filosofia: la ragione viene ora compresa come unità architettonica la cui chiave di volta che tiene assieme i suoi usi è la libertà. Ciò, però, risulta evidente solamente nella misura in cui le conoscenze della ragione si organizzino e acquisiscano il loro senso sulla base di un fine ultimo che coincide con la destinazione di ogni essere umano, ovvero il sommo bene, il quale però è reso possibile solamente dalla realtà pratica della libertà trascendentale.

Alla luce dei risultati raggiunti nel presente lavoro, un ulteriore sviluppo che potrebbe render manifesto l'intento sistematico che permea la filosofia kantiana può essere individuato all'interno della *Critica della capacità di giudizio*. La considerazione della ragione come unità e come sistema la cui chiave di volta coincide con la libertà trascendentale permetterebbe infatti di indagare come sia proprio tale concetto di libertà trascendentale ciò che permette all'uomo di agire secondo una legge morale dettata dalla ragione. La determinazione della volontà in base alla legge morale determina per noi un fine ultimo al cui raggiungimento

siamo obbligati: il sommo bene nel mondo. Tale concetto di sommo bene può, in base ai risultati raggiunti nel presente lavoro, essere considerato come corrispondente all'unità sistematica della ragione sul versante della realizzazione, ovvero sul versante di ciò che la ragione mette in atto al fine di indagare la natura, avendo di essa l'esperienza più coerente possibile. In tal senso allora la *Critica della capacità di giudizio* verrebbe ad essere fondamentale in quanto luogo in cui ciò che era stato anticipato nell'*Architettonica della ragion pura* e nella *Critica della ragion pratica*, viene ora realizzato. Se nell'*Architettonica*, infatti, Kant distingue una metafisica della natura e una metafisica dei costumi, la realizzazione della comprensione di questi due domini in un unico sistema filosofico verrà svolta solamente là dove verrà posto il tema dell'effettività di tale struttura, ovvero dove Kant cercherà di mostrare come la libertà possa effettivamente avere un'influenza sul sensibile, ovvero mettendo in luce come:

il concetto di libertà deve dare realtà effettiva nel mondo sensibile al fine assegnato con le sue leggi, e la natura deve di conseguenza poter essere pensata anche in modo tale che la legalità della sua forma si accordi per lo meno con la possibilità di quei fini secondo leggi della libertà che vanno effettuati in essa.<sup>121</sup>

In tal modo la necessità della realizzabilità del concetto di sommo bene porterà ad un nuovo concetto di natura che sia in grado di accogliere gli effetti della libertà. In questo modo la libertà, come chiave di volta del sistema che la ragione è, viene ad essere fondamentale per la realizzazione di un ulteriore concetto cardine: quello di sommo bene, che nella *Critica della capacità di giudizio*, sarà il concetto che unirà la teleologia della natura e la teleologia della libertà.

---

<sup>121</sup> Kant, KU, AA 05, 176, tr. it., p. 85.

## Bibliografia

Allais L., *Kant's One World: Interpreting 'Transcendental Idealism'*, Routledge, 2010.

Allison H., *From Transcendental Realism to Transcendental Idealism. The Nature and Significance of Kant's 'Transcendental Turn'*, in Gardner S., Grist M., (a cura di) *The transcendental turn*, Oxford University Press, 2015, pp. 20-34.

Allison H., *Kant's theory of freedom*, Cambridge University Press, 1990.

Allison H., *Kant's transcendental Deduction*, Oxford University Press, 2015.

Allison H., *Morality and Freedom: Kant's Reciprocity Thesis*, «The Philosophical Review», XCV (3), 1986, pp. 393-425.

Allison H., *The Gulf between the nature and freedom and Nature's Guarantee of Perpetual Peace*, in *Proceeding of the Eighth international Kant Congress*, Marquette University Press, 1995.

Allison H., *Kant's transcendental idealism*, Yale University Press, 1983.

Ameriks K., *Kant's Deduction of Freedom and Morality*, in Ameriks K., (a cura di) *Interpreting Kant's Critiques*, Oxford University Press, 2003, pp. 161-193.

Ameriks K., *On Reconciling the Transcendental Turn with Kant's Idealism*, in Gardner S., and Grist M., (a cura di) *The transcendental turn*, Oxford University Press, 2015, pp. 35-55.

Baum M., *Apperzeption und Natur. Zur transzendentalen Deduktion der Kategorien bei Kant*, in Motta G., Schulting D., Thiel U., (a cura di) *Kant's transcendental deduction and the theory of apperception*, De Gruyter, 2022, pp. 321-339.

Beck L.W., *A Commentary on Kant's "Critique of Practical Reason"*, University of Chicago Press, 1960.

Beyleveld D., Düwell M., *The Sole Fact of Pure Reason*, De Gruyter, 2020.

- Chiereghin F., *Il problema della libertà in Kant*, Verifiche, 1991.
- Chung K., *Kant and the Fact of Reason*, Electronic Thesis and Dissertation Repository, 2010. <https://ir.lib.uwo.ca/etd/5>
- Cicatello A., *Ragione umana e forma del mondo*, InSchibboleth, 2023.
- Düsing K., *Das Problem des Höchsten Gutes in Kants Praktischer Philosophie*, «Kant-Studien», LXII, 1971, pp. 5-42.
- Düsing K., *Spontaneità e libertà nella filosofia pratica di Kant*, «Studi Kantiani», VI, 1993, pp. 5-42.
- Engstrom S., *The Determination of the Concept of the Highest Good*, in Höwing T., (a cura di) *The Highest Good in Kant's Philosophy*, De Gruyter, 2016, pp. 89-108.
- Ferrarin A., *The Power of Pure Reason. Kant and the Idea of Cosmic Philosophy*, University of Chicago Press, 2015.
- Fonnesu L., *The Highest Good and Its Crisis in Kant's Thought*, «Journal of Transcendental Philosophy», III, 2022, pp. 369-384.
- Fugate C., *The Teleology of Reason: A Study of the Structure of Kant's Critical Philosophy*, De Gruyter, 2014.
- Gava G., *Kant, the Third Antinomy and Transcendental Argument*, «Pacific Philosophical Quarterly», C (2), 2019, pp. 453-481.
- Gava G., *Kant's Critique of Pure Reason and the Method of Metaphysics*, Cambridge University Press, 2023.
- Guyer P., *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, Cambridge University Press, 2000.
- Guyer P., *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge University Press, 1987.
- Guyer P., *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals, a Reader's Guide*, Continuum, 2007.
- Guyer P., *Kant's System of Nature and Human Freedom*, Oxford University Press, 2005.



Guyer P., *Problems with freedom: Kant's argument in Groundwork III and its subsequent emendations*, in Timmerman J., (a cura di) *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: a Critical Guide*, Cambridge University Press, 2009. pp. 176-203.

Henrich D., *The Proof-Structure of Kant's Transcendental Deduction*, «The Review of Metaphysics», XII (4), 1969, pp. 640-659.

Henrich D., *Il concetto di intuizione etica e la dottrina kantiana del fatto della ragione*, in Tognini G., (a cura di) *Introduzione alla morale di Kant*, La Nuova Italia Scientifica, 1993.

Hoepfner T., *Kant's Metaphysical and Transcendental Deductions of the Categories: Tasks, Steps, and Claims of Identity*, in Motta G., Schulting D., Thiel U., (a cura di) *Kant's transcendental deduction and the theory of apperception*, De Gruyter, 2022, pp. 461-492.

Kleingeld P., *Kant on the Unity of Theoretical and Practical Reason*, «The Review of Metaphysics», LII (2), 1998, pp. 311-339.

Kleingeld P., *Moral consciousness and the 'fact of reason'*, Reath A., Timmerman J., (a cura di) *Kant's Critique of Practical Reason, A Critical Guide*, Cambridge University Press, 2010. pp. 31-55.

Klemme H., *The origin and aim of Kant's Critique of Practical Reason*, in Reath A., Timmerman J., (a cura di) *Kant's Critique of Practical Reason, A Critical Guide*, Cambridge University Press, 2010. pp. 11-31.

Konhardt K., *Die Einheit der Vernunft: Zum Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft in der Philosophie Immanuel Kants*, Forum Academicum, 1979.

La Rocca C., *Soggetto e mondo: studi su Kant*, Marsilio 2003.

Ypi L., *Architectonic of Reason, Purposiveness and Systematic Unity in Kant's Critique of Pure Reason*, Oxford University Press, 2021.

Marcucci S., *La deduzione trascendentale delle idee*, «Studi kantiani», XVIII, 2005, pp. 61-74.

Neiman S., *The Unity of Reason: Reading Kant*, Oxford University press, 1994.

O'Neill O., *Autonomy and the Fact of Reason in the Kritik der praktischen Vernunft*, in *Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Verlag, 2011, pp. 71-85.

Pollok K., *Naturalism and Kant's Resolution of the Third Antinomy*. In Bacin S., Ferrarin A., La Rocca C., Ruffing M., (a cura di) *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht: Akten des XI. Kant-Kongresses*, De Gruyter, 2010, pp. 731-742.

Raedler S., *Kant and the Interests of Reason*, De Gruyter, 2015.

Rauscher F., *Freedom and reason in Groundwork III*, in Timmerman J., (a cura di) *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: a Critical Guide*, Cambridge University Press, 2009, pp. 203-224.

Rauscher F., *The Appendix to the Dialectic and the Canon of Pure Reason*, in Guyer P., (a cura di) *Kant's Critique of Pure Reason*, Cambridge University Press, 2010, pp. 290- 310.

Ricken F., *Die Postulate der reinen praktischen Vernunft*, in Höffe O., (a cura di) *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Verlag, 2002.

Rohlf M., *The Ideas of Pure Reason*, in Guyer P., (a cura di), *Kant's Critique of Pure Reason*, Cambridge University Press, 2010, pp. 190-209.

Strawson P.F., *The bounds of sense: an essay on Kant's Critique of pure reason*, Methuen and Co., 1966.

Timmerman J., *Reversal or retreat? Kant's deductions of freedom and morality*, in Reath A., Timmerman J., (a cura di) *Kant's Critique of Practical Reason, A Critical Guide*, Cambridge University Press, 2010, pp. 55-73.

Timmons M., *Kant's Metaphysics of Morals*, Oxford University Press, 2002.

Watkins E., *The Antinomy of Practical Reason: reason, the unconditioned and the highest good*, in Reath A., Timmerman J., (a cura di) *Kant's Critique of Practical Reason, A Critical Guide*, Cambridge University Press, 2010, pp. 145-167.

Willaschek M., *The primacy of practical reason and the idea of a practical postulate*, in Reath A., Timmerman J., (a cura di) *Kant's Critique of Practical Reason, A Critical Guide*, Cambridge University Press, 2010, pp. 168-196.

Willaschek M., *Must We Believe in the Realizability of Our Ends? On a Premise of Kant's Argument for the Postulates of Pure Practical Reason*, in Höwing T., (a cura di) *The Highest Good in Kant's Philosophy*, De Gruyter, 2016, pp. 223-244.

Willaschek M., *Die Tat der Vernunft: Zur Bedeutung der Kantischen These vom "Factum der Vernunft"*, in Funke G., (a cura di) *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongress*, 1991, pp. 455-466.

Wood A., *Freedom Within Nature*, in Filieri L., Möller S., (a cura di) *Kant on Freedom and Human Nature*, Routledge, 2024, pp. 13-29.

Wood A., *Kant's Moral Religion*, Cornell University Press, 1970.

Wood A., *Kantian Ethics*, Cambridge University Press, 2008.

Wood A., *The Antinomies of Pure Reason*, in Guyer P., (a cura di) *Kant's Critique of Pure Reason*, Cambridge University Press, 2010, pp. 245-265.



## Ringraziamenti

Vorrei anzitutto ringraziare la prof.ssa Barbara Santini: la sua costante guida e il suo prezioso supporto sono stati per me essenziali e determinanti durante la scrittura di tesi e lungo l'intero mio percorso universitario. Che la sua competenza e dedizione per la Filosofia possano ispirare e appassionare molti altri studenti che, come me, scelgono di intraprendere questa strada.

Ringrazio la mia famiglia: il vostro amore e il vostro supporto sono stati fondamentali per questo mio traguardo. Vi ringrazio per aver sempre creduto ciecamente in me, per aver sempre gioito ad ogni mia piccola conquista e per avermi fatta sentire accompagnata, compresa e supportata. Il sapervi presenti ora e nel mio futuro è per me fonte di forza e sicurezza.

Ringrazio Pietro per essere stato, durante tutti questi anni, il mio posto sicuro. Sei stato per me un modello a cui ispirarmi e un riferimento costante con cui condividere passioni ed esperienze. Le cose per le quali vorrei ringraziarti sono innumerevoli, tra queste la tua comprensione, la tua pazienza, il tuo costante aiuto e amore. Oggi desidero condividere con te questo traguardo; che sia solo una delle infinite esperienze che vivremo insieme.

Ringrazio i miei amici: gli amici che ormai mi accompagnano da molti anni, e quelli invece che ho incontrato durante il mio percorso universitario. Mi sento profondamente fortunata ad aver accanto persone preziose come voi. La vostra amicizia, per usare le parole di Kant, è come quel «cigno nero che si mostra realmente di quando in quando in tutta la sua perfezione», e per questo vi sono infinitamente grata.

Dedico infine questo mio lavoro a nonna Fedora e a nonno Fausto.

Nonna, sei stata per me un riferimento indispensabile. Hai contribuito a rendermi la persona che oggi sono diventata grazie alla tua infinita esperienza, pazienza e saggezza. Per questo non ti ringrazierò mai abbastanza. Dovunque tu sia, ti porterò sempre con me.

Nonno, il tuo infinito amore per lo studio e per la poesia sono stati per me fonte d'ispirazione e di conoscenza. Le ore trascorse assieme a contatto con la natura e la tua passione per la vita, che tu leggevi con occhi da poeta, saranno sempre nei miei ricordi.

