

ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI

Serie Testi

X

NAPOLI 1988

IMMANUEL KANT

LEZIONI DI FILOSOFIA
DELLA RELIGIONE

a cura di

COSTANTINO ESPOSITO



BIBLIOPOLIS

Immanuel Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre.
Herausgegeben von Karl Heinrich Ludwig Pölitz (1817), Verlag der
Taubert'schen Buchhandlung, Leipzig 1830².
Traduzione, introduzione e note di Costantino Esposito.

BIBLIOPOLIS EDIZIONI DI FILOSOFIA E SCIENZE SPA
ARANGIO RUIZ ALBO

Proprietà letteraria riservata

ISBN 88-7088-191-1

Copyright © 1988

by « Bibliopolis, edizioni di filosofia e scienze spa »
Napoli, via Arangio Ruiz 83

INDICE

Elenco delle sigle e delle edizioni citate	p. 7
Introduzione	
1. Storia ufficiale del testo	11
2. Storia segreta del testo	21
3. Datazione	28
4. Le lezioni nella <i>Kantforschung</i>	31
5. Forma e problematica delle <i>Vorlesungen</i>	33
6. Kant lettore dei compendi	43
7. L'orizzonte filosofico-teologico-religioso	51
8. La teologia filosofica e le sue dimensioni	60
9. Genesi e sviluppo della problematica filosofico-teologica nella ricerca kantiana	65
10. Dalla <i>Kritik der reinen Vernunft</i> alle <i>Vorlesungen</i>	70
11. Il passaggio dalla ragion pura teoretica alla ragion pura pratica	74
12. La teologia morale	78
13. Il problema del male	84
Avvertenza alla traduzione	93
LEZIONI DI FILOSOFIA DELLA RELIGIONE	
Introduzione alla filosofia della religione	99
Nomi diversi per diverse modalità di conoscenza	110
La prova ontologica	115
La prova cosmologica	117
La prova fisicoteologica	118
Il teismo morale	123

Parte prima. La teologia trascendentale

Sezione prima. L'ontoteologia	
[Il concetto di Dio come <i>ens realissimum</i>]	130
[La possibilità del concetto di Dio]	142
[Le prove a priori dell'esistenza di Dio]	146
[Gli attributi ontologici di Dio]	159
Sezione seconda. La cosmoteologia	
[La conoscenza divina]	172
[La volontà divina]	188
Sezione terza. La fisicoteologia	
[L'argomento fisico-teologico]	193
[I caratteri della volontà divina]	196

X Parte seconda. La teologia morale

Sezione prima. Gli attributi morali di Dio	
[Il concetto morale di Dio]	207
[Santità, bontà, giustizia]	210
[Il male]	214
Sezione seconda. La natura e la certezza della fede morale	
[La fede come postulato pratico necessario]	222
[La giustizia divina]	225
[La beatitudine divina]	231
Sezione terza. La causalità di Dio	
1) Dio come causa del mondo	235
2) Dio come autore del mondo	237
Il fine della creazione	246
La provvidenza	253
3) Dio come dominatore del mondo	266
Sezione quarta. La rivelazione	270

Appendice. Storia della teologia naturale secondo la <i>Historia doctrinae de uno vero Deo</i> di Meiners	277
---	-----

Annessi

Prefazione [di Pöhlitz] alla prima edizione	287
Prefazione di Pöhlitz alla seconda edizione	290
Indice dei nomi dell'introduzione e delle note al testo	297
Indice dei nomi del testo delle Lezioni	301
Indice degli argomenti del testo delle Lezioni	303

ELENCO DELLE SIGLE E DELLE EDIZIONI CITATE

Ak-Aus.	« Kant's gesammelte Schriften », edizione accademica (<i>Akademie-Ausgabe</i>), a cura della Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Bd. I-VII: Berlin 1910 ss.; Bd. VIII-XVI: Berlin und Leipzig, 1923 ss.); a cura della Preußische Akademie der Wissenschaften (Bd. XVII-XXII: Berlin und Leipzig 1926 ss.); a cura della Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Bd. XXIII, XXIV, XXVIII: Berlin 1955 ss.); a cura della Akademie der Wissenschaften der DDR (Bd. XXVII, XXIX a continuare: Berlin 1974 ss.). I volumi contenenti le <i>Vorlesungen</i> (dal XXIV al XXIX a continuare) sono curati, in particolare, dalla Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.
Baumgarten	A. G. BAUMGARTEN, <i>Metaphysica</i> (1739), Editio IIII, Halae Magdeburgica 1757, ristampata in Ak-Aus. XVII, pp. 5-226 e in Ak-Aus. XV, pp. 5-54; con la trad. tedesca di diversi termini latini, in calce ai paragrafi, e con le annotazioni apposte da Kant. Vedi anche la riproduzione dell'Editio VII (Halae Magdeburgica 1779), Hildesheim 1963.
Beweisgrund	<i>Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes</i> (1763), in Ak-Aus. II, pp. 63-163; tr. it. a c. di P. Carabellese: <i>L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio</i> , in <i>Scritti precritici</i> a c. di P. Carabellese (e R. Assunto, R. Hohenemser, A. Pupi, con un'Introduzione di R. Assunto), Roma-Bari 1982, pp. 103-213.
Beyer	<i>Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre</i> , Herausgegeben von Kurt Beyer, Halle 1937.

- Danziger R. *Danziger Rationaltheologie nach Baumbach*, in Ak-Aus. XXVIII.2,2, Hrsg. G. Lehmann, pp. 1227-1319.
- Eberhard J. A. EBERHARD, *Vorbereitung zur natürlichen Theologie zum Gebrauch akademischer Vorlesungen*, Halle 1781, ristampata in Ak-Aus. XVIII, pp. 491-606, assieme alle annotazioni ed alle corrispettive Riflessioni di Kant.
- Grundlegung *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), in Ak-Aus. IV, pp. 385-463; tr. it. di P. Chioldi: *Fondazione della metafisica dei costumi* (Introduzione di R. Assunto), Roma-Bari 1985.
- KdU *Kritik der Urteilskraft* (1790), in Ak-Aus. V, pp. 165-485; tr. it. di A. Gargiulo riveduta da V. Verra: *Critica del giudizio*, Roma-Bari 1982.
- KprV *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), in Ak-Aus. V, pp. 1-163; tr. it. di F. Capra riveduta da E. Garin: *Critica della ragion pratica*, Roma-Bari 1983.
- KrV *Kritik der reinen Vernunft*: A (1781), in Ak-Aus. IV, pp. 1-252; B (1787), Ak-Aus. III; tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice riveduta da V. Mathieu: *Critica della ragion pura*, Roma-Bari 1975.
- Lehmann G. LEHMANN, *Einleitung ed Erläuterungen ad Ak-Aus. XXVIII*, pp. 1338-1372 e 1424-1436, relative alla *Philosophische Religionslehre* Pölitz.
- Met. Sitten *Die Metaphysik der Sitten* (1797), in Ak-Aus. VI, pp. 203-493; tr. it. e note a c. di G. Vidari, rivedute da N. Merker: *La metafisica dei costumi*, Roma-Bari 1983.
- N. T. Voickmann *Natürliche Theologie Volckmann nach Baumbach*, in Ak-Aus. XXVIII.2,2, Hrsg. G. Lehmann, pp. 1127-1225.
- Pölitz *Immanuel Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*. (Leipzig 1817), herausgegeben von K. H. L. Pölitz, Leipzig 1830² (rist.: Darmstadt 1982) e in Ak-Aus. XXVIII.2,2, Hrsg. G. Lehmann; pp. 989-1126 (le *Vorreden* di Pölitz sono a pp. 1514-1518). Citeremo la paginazione dell'ed. 1830

e, dopo una virgola, quella dell'ed. accademica, la quale, a sua volta, porta a margine la paginazione dell'ed. 1817.

Prolegomena

Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können (1783), in Ak-Aus. IV, pp. 253-383; tr. it. di P. Carabellese riveduta da R. Assunto: *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, Roma-Bari 1982.

Reflex.

Reflexion, Reflexionen.

[Die] Religion

Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793), in Ak-Aus. VI, pp. 1-202; tr. it. di A. Poggi riveduta a c. di M. M. Olivetti: *La religione entro i limiti della sola ragione* (Introduzione di M. M. Olivetti), Roma-Bari 1980.

V-T. Magath

Vernunft-Theologie Magath (nelle varianti rispetto al testo Pölitz), in Ak-Aus. XXIX.1,2, Hrsg. G. Lehmann, pp. 1049-1077 (in originale pp. 1-135). Citeremo la paginazione dell'ed. accademica e, dopo una virgola, quella dell'ed. originale, con l'indicazione dei rigli.

Vorl. Ethik

Eine Vorlesung Kants über Ethik. Im Auftrage der Kantgesellschaft, hrsg. von P. Menzer, Berlin 1924; tr. it. di A. Guerra: *Lezioni di Etica*, Roma-Bari 1984.

Vorl. Metaph.

Immanuel Kant's Vorlesungen über die Metaphysik, herausgegeben von K. H. L. Pölitz, Erfurt 1821 (rist.: Darmstadt 1964) e, in parti staccate, in Ak-Aus. XXVIII.1, pp. 193-350 e XXVIII.2,1 pp. 527-577, Hrsg. G. Lehmann. La *Vorrede* di Pölitz è riportata in Ak-Aus. XXVIII.2,2, pp. 1511-1514. Citeremo la paginazione dell'ed. originale e, dopo una virgola, quella dell'ed. accademica.

Wood

I. KANT, *Lectures on Philosophical Theology*, translated by Allen W. Wood and Gertrude M. Clark, with introduction and notes by A. W. Wood, Ithaca and London 1978, 1982².

INTRODUZIONE

1. *Storia ufficiale del testo*

Le *Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre* hanno una storia che merita di essere raccontata. Trattandosi di lezioni accademiche non pubblicate dal loro autore, la ricostruzione filologica è d'obbligo per verificarne la legittima appartenenza al pensiero kantiano. Ma proprio nel ripercorrere la storia "ufficiale" di questo testo, ci si imbatte in un'altra sua storia, più nascosta, quasi segreta, destinata con molta probabilità a restare tale nell'ambito della produzione kantiana, per quanto essa riguardi un'esposizione ed uno scritto di non poca importanza nella determinazione e nella ricezione della filosofia critica, nel contesto culturale e filosofico del mondo tedesco tra illuminismo e romanticismo. Un'importanza che a nostro parere questo testo riveste ancora oggi, in ordine all'approfondimento non appena di una tematica "speciale" nella filosofia kantiana, ma — come cercheremo di mostrare — del suo unitario impianto critico-metafisico. Nell'incrocio tra le due direzioni ricostruttive di queste lezioni — una direzione documentaria ed una soltanto indiziaria — ci capita d'altronde di incontrare illustri esponenti della letteratura critica kantiana (bastino tre nomi: Emil Arnoldt, Eric Adickes, Paul Menzer)¹, con i quali l'esigenza filologico-esegetica dell'indagine

¹ Cfr. E. ARNOLDT, *Kritische Exkurse im Gebiete der Kantforschung* (1894), Teil II, in *Gesammelte Schriften*, hrsg. von O. Schöndörffer, Bd. V, Berlin 1909, pp. 270 ss., 284 ss.; E. ADICKES, *Untersuchungen zu Kants physischer Geographie*, Tübingen 1911, pp. 41 ss.; P. MEN-

porta ad una più profonda conoscenza del filosofo e ad una più consapevole problematizzazione del suo pensiero.

Partiamo dunque dalla storia ufficiale del testo. Le *Vorlesungen* appaiono in prima edizione nel 1817 — tredici anni dopo la morte di Kant — presso l'editore C. F. Franz di Leipzig, a cura di un anonimo studioso, devoto ammiratore e convinto seguace del Maestro, di Königsberg, del quale intende riproporre una trattazione di Teologia naturale, a completamento del suo sistema di filosofia pratica iniziato con la dottrina filosofica del diritto e della virtù, e nella speranza di far risentire l'austera voce del filosofo critico, che sembrerebbe dimenticata, nel primo scorcio del secolo diciannovesimo, ad opera di un « triste misticismo » e del correlativo « panteismo » nella filosofia tedesca². Per quanto riguarda la fonte

ZER, *Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte*, Berlin 1911, pp. 327 ss.

² Vedi qui, pp. 287-288. Per una ricostruzione: A.H. KORFF, *Der Geist der Goethezeit*, Leipzig 1923-1940. — Il periodo in cui appaiono queste *Vorlesungen* è un periodo cruciale nella storia della filosofia tedesca, e a tal proposito si può dire che le lezioni pubblicate da Pölitz siano espressione di un contesto problematico diffuso, ed insieme contribuiscano all'elaborazione di un dibattito che proprio nelle questioni filosofico-religiose trovava un referente privilegiato. Solo qualche sommaria indicazione: già nel 1792 Fichte aveva pubblicato a Königsberg, anonimo, il *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, creduto addirittura di Kant. Intanto nel 1785 erano apparsi a Breslau i *Briefe über die Lehre des Spinoza*, di Jacobi, che avevano fatto esplodere il famoso *Pantheismusstreit*, polemica nella quale erano intervenuti, con differenti sottolineature, diversi, importanti autori, tra cui Herder, Goethe e Hamann. Intanto prendeva forma il tentativo di una fondazione filosofica della fede e sulla fede, ad opera non solo di Jacobi e, in maniera meno sistematica, di un Hamann e di un Novalis, ma soprattutto ad opera di Schleiermacher, le cui *Reden über die Religion* risalgono al 1799. In questo stesso anno, poi, divampava quell'*Atheismusstreit* che avrebbe coinvolto frontalmente Fichte, del quale, dopo la *Wissenschaftslehre* del 1794, era apparso il *System der Sittenlehre* nel 1798 e nel 1806 l'*Anweisung zum seligen Leben*. Hegel, intanto, maturava la sua sintesi idealistica attraverso l'elaborazione di alcuni, decisivi temi teologici, in cui rivestiva un ruolo centrale la critica alla filosofia della religione kantiana, per la quale si possono vedere oltre che i primi scritti sul cristianesimo, anche l'articolo su *Glauben und Wissen* del 1802. All'uscita delle nostre *Vorlesungen*, Hegel aveva

della sua edizione, il curatore parla di un manoscritto consistente nella trascrizione di lezioni, appartenuto ad un collega di Kant a Königsberg, e dal cui lascito egli lo avrebbe legalmente acquistato, già tutto completo, senza bisogno di un'ulteriore redazione o anche solo di una revisione, e senza dunque essere minimamente — e volutamente — cambiato.

Ma facciamo un passo avanti. Quattro anni più tardi, nel 1821, appaiono ad Erfurt le *Kant's Vorlesungen über die Metaphysik*, con la seguente, per noi significativa dicitura: « pubblicate dal curatore delle Lezioni kantiane di Filosofia della religione »³, ancora anonimo, ma la cui identificazione, riferita alle nostre *Vorlesungen* del '17, se non altro è segno dell'importanza assunta da queste ultime, come opera kantiana, nel contesto filosofico tedesco. La Prefazione alle Lezioni di Metafisica inizia, d'altronde, con un'osservazione che torna assai utile per la nostra ricostruzione. Vi leggiamo infatti che « l'immortale fondatore del sistema della filosofia critica rimase, come si sa, in debito con il mondo dell'edizione della Logica, della Dottrina della religione e della Metafisica. Prima ancora della sua morte (nell'anno 1804), per disposizione dello stesso Kant, apparve la Logica, a cura di Jäsche; poco dopo seguirono, a cura di Rink, frammenti dalle lezioni kantiane sulla Pedagogia. Jäsche inoltre ha annunciato l'edizione delle esposizioni kantiane sulla Metafisica [...], che però non sono ancora apparse »⁴. Torna qui l'osservazione già in-

già pubblicato la *Phänomenologie des Geistes*, 1807, la *Wissenschaft der Logik*, 1812-16 e l'*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1817. Contemporaneamente Schelling, attraversata la fase teosofico-panteistica di inizio secolo (*Philosophie und Religion* è del 1804), andava elaborando dalla sua cattedra a Berlino una filosofia « positiva » della religione e della rivelazione.

³ *Inmanuel Kant's Vorlesungen über die Metaphysik. Zum Drucke befördert von dem Herausgeber der Kantischen Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, Erfurt 1821; ripubblicate, a c. di G. Lehmann, in Ak-Aus. XXVIII, ma smembrate e ricomposte con altri quaderni nella presunta ricostruzione cronologica originale: « *Metaphysik L₁* » (1778-1780), pp. 193-350 e « *Metaphysik L₂* » (1790-91), pp. 527-577.

⁴ *Vorl. Metaph.*, p. III, 1511.

contrata nella Prefazione alla prima edizione delle *Vorlesungen* di Filosofia della religione, e cioè che la pubblicazione delle lezioni accademiche di Kant mira fondamentalmente a completare — postumo — un disegno sistematico direttamente abbozzato, anche se non realizzato, dallo stesso Kant, come si può evincere dall'insieme organico ed articolato delle sue opere critiche. E per convalidare ulteriormente — se non come esito compiuto, almeno come intenzione di fondo — l'intrapresa del nostro sconosciuto curatore, si potrebbe ricordare che fu lo stesso Kant a prendere in considerazione la possibilità di pubblicare le sue *Vorlesungen*, per ragioni di maggiore chiarificazione circa alcuni temi decisivi della sua filosofia, nonché ad integrazione "genetica" di opere pubblicate, ed affidandola a due dei suoi più attenti e fedeli allievi-colleghi, quali appunto Gottlob Benjamin Jäsche e Friedrich Teodor Rink⁵. Ma questi, dopo aver pubblicato, rispettivamente, uno la *Logica* e l'altro la *Geografia fisica* e la *Pedagogia* su diretto incarico di Kant ed in base a quaderni e manoscritti da lui

⁵ Sulla valorizzazione delle lezioni da parte dello stesso Kant, nel loro stretto rapporto di chiarificazione e sviluppo rispetto alle opere pubblicate, cfr. le lettere a Marcus Herz del 28 agosto e del 15 dicembre 1778: Ak-Aus. X, pp. 241, 245-246. Da se stesso Kant curò soltanto, nel 1798, la pubblicazione delle lezioni di *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, nell'Introduzione alle quali, pure, egli, ormai avanzato negli anni, parlava di un manoscritto di Geografia fisica illeggibile da altri fuorché da lui stesso, e quindi non faceva sperare altre edizioni: cfr. Ak-Aus. VII, p. 122; tr. it. a c. di G. Vidari, riv. da A. Guerra: *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Bari 1969, p. 6 (nota). A dispetto di questa supposizione, Kant invece assegna la graduale edizione delle sue lezioni di «Metafisica [...]», *Logica*, *Teologia naturale*, *Geografia fisica*, nonché di «altri interessanti scritti» a Jäsche ed a Rink, come quest'ultimo testimonia direttamente, nello scritto pubblicato a Königsberg nel 1800, *Mancherley zur Geschichte der metakritischen Invasion*, cit. in Ak-Aus. XIII, p. 527, e come Jäsche ribadisce nella *Vorrede* alla *Logik* (1800), in Ak-Aus. IX, p. 10 (della *Logica* vi è una tr. it. a c. di L. Amoroso, Roma-Bari 1984). Rink curò, sempre sulla base di fonti fornite direttamente da Kant, la *Physische Geographie*, nel 1802 e la *Pädagogik* nel 1803 (entrambe in Ak-Aus. IX; tr. it.: *Pedagogia*, a c. di F. Rubitschek, Firenze 1969). Su tutto ciò cfr. anche l'*Einleitung* di G. Lehmann ad Ak-Aus. XXIV, pp. 959-961.

stesso autorizzati, non proseguirono nella loro intrapresa editoriale, probabilmente per il venir meno del riscontro diretto e della verifica di legittimità da parte dell'autore, intanto scomparso, su di un materiale, quale i quaderni di appunti dalle sue lezioni, bisognoso di un controllo diretto; ma forse anche a causa di qualche polemica che immancabilmente scoppia allorquando si pubblicano inediti di autori di rilievo nella storia del pensiero⁶.

Il progetto editoriale che ci riguarda più da vicino, nell'asse problematico tra la Filosofia della religione e la Metafisica, non intende dunque fornire soltanto materiale inedito, nell'intento di riattivare il dibattito sul criticismo, ma, più al fondo, mira a sviluppare un'intenzione esplicita dello stesso Kant. E questa intenzione a sua volta viene interpretata come un'istanza oggettivamente emergente dal *sistema* della critica. Certo, non è difficile capire il perché della scelta tematica operata dal curatore delle *Vorlesungen* pubblicate nel 1817 e nel 1821, in considerazione del fatto che, da una parte la filosofia critica di Kant — nei confronti della tradizione moderna, razionalista ed empirista — si esplica nella sua intera intenzionalità proprio attraverso una sistematica riformulazione trascendentale della metafisica; e dall'altra parte per il fatto che proprio su di una problematica quale quella filosofico-religiosa venivano più radicalmente, e polemicamente, in questione le ragioni profonde e le più evidenti conseguenze della rivoluzione "critica" operata da Kant in filosofia e nell'intera cultura della Germania tardo-illuministica. E questo proprio allorché quella cultura, prendendo in certo modo posizione nei confronti del suo pensiero

⁶ Cfr. la polemica tra Rink e Vollmer sull'attendibilità delle lezioni di Geografia fisica, di cui Rink parla nella *Vorrede* alla sua edizione di dette lezioni, nonché nella *Vorrede* alla *Pedagogia* (Ak-Aus. IX, pp. 154-155, 439-440). Vollmer intanto pubblicava, tra il 1801 ed il 1805, a Mainz e Hamburg, un'altra edizione, in quattro volumi, della *Physische Geographie* (di cui vi è una tr. it. di A. Eckerlin, in 6 voll.: *Geografia fisica*, Milano 1807-1811), dalla quale lo stesso Kant prese ufficialmente le distanze (cfr. Ak-Aus. XII, p. 372). Per la ricostruzione della vicenda cfr. una lettera di Rink a Kant (13 luglio 1802), in Ak-Aus. XII, pp. 343-344 e la nota editoriale di R. Burger e P. Menzer, in Ak-Aus. XIII, pp. 526-532.

— seguendolo, radicalizzandolo o avversandolo — si apriva, tramite i bagliori della *Romantik*, alle estreme risoluzioni idealistiche. In tale orizzonte, il problema filosofico della religione e la connessa tematica della teologia naturale, nel suo duplice e correlativo registro critico — speculativo e morale — costituiva dunque il punto in un certo senso più acuto della nuova sistemica metafisica kantiana e, al tempo stesso, il punto di più acceso confronto, i cui estremi erano rappresentati da un lato da coloro che, impugnando la critica alla conoscibilità teoretica di Dio, arrivavano ad accusare Kant di irreligiosità, se non di ateismo; e dall'altro lato da coloro che risolvevano in direzione panteistica la riformulazione pratica impressa alla teologia. Una cosa in tutto ciò è comunque chiara: questa problematica metafisico-religiosa delle *Vorlesungen* se, in quanto tale, articola in alcune specifiche parti il sistema della filosofia di Kant, non è ridicibile d'altronde — almeno in base alla sua presentazione editoriale — ad un mero problema particolare tra gli altri, perché in essa è l'intero significato della filosofia kantiana che si vuole riproporre o, in contrapposizione, si vuole respingere⁷.

⁷ Sulle prospettive aperte dal criticismo nella teologia dell'*Aufklärung*, e sulla ricezione, positiva o negativa, di Kant da parte dei suoi contemporanei, prevalentemente orientata su problemi filosofico-religiosi, cfr. CH. W. FLÜGGE, *Versuch einer historisch-kritischen Darstellung des bisherigen Einflusses der Kantischen Philosophie auf alle Zweige der wissenschaftlichen und praktischen Theologie*, 2 Bde., Hannover 1796-1798, ristampa: Hildesheim/New York 1982; M. CASULA, *L'illuminismo critico. Contributo allo studio dell'influsso del criticismo kantiano sul pensiero morale e religioso in Germania tra il 1783 e il 1810*, Milano 1967; R. MALTER, *Zeitgenössische Reaktionen auf Kants Religionsphilosophie. Eine Skizze zur Wirkungsgeschichte des Kantischen und des reformatorischen Denkens*, in A. J. BUCHER, H. DRÜE, T. M. SEEBOHM (Hrsg.), *Bewußt sein. Gerhard Funke zu eigen*, Bonn 1975, pp. 145-167. Per i rapporti con la teologia cattolica in particolare, oltre allo studio di Casula, cfr. W. HELZMANN, *Kants Kritik spekulativer Theologie und Begriff moralischen Vernunftglaubens im katholischen Denken der späten Aufklärung. Ein religionsphilosophischer Vergleich*, Göttingen 1976; CH. KELLER, *Das Theologische in der Moralthologie. Eine Untersuchung historischer Modelle aus der Zeit des deutschen Idealismus*, Göttingen 1976; e anche C. FABRO, *Eine unbekannte Schrift zum Atheismusstreit*, in « Kant-Studien » 58 (1967), pp. 5-21.

Alla luce di quest'ultima considerazione, torniamo alla ricostruzione del nostro testo. Riecheggiando la Prefazione del 1817, nel 1821 il nostro curatore, introducendo le Lezioni di Metafisica, scrive: « Quattro anni fa, per la Fiera di Pasqua 1817, il curatore della presente opera fece dunque il tentativo di pubblicare le Lezioni kantiane sulla Filosofia della religione, sulla base di un quaderno che era stato scritto, per appunti, durante un corso universitario (*Hörsale*) kantiano, e che era stato acquistato dal lascito di un ex-collega di Kant ». Sarebbe stato proprio il favore trovato presso il pubblico da parte di quest'opera che, secondo il curatore, lo avrebbe portato a ricredersi sul fatto che gli autentici pensatori tedeschi non avessero ancora dimenticato il grande insegnamento kantiano rispetto ai sistemi filosofici sorti successivamente, e che riconoscessero la nuova via aperta dalle ricerche del Maestro riguardo alle « questioni prime e più importanti del genere umano »⁸. Sull'onda di questo consenso, magari inaspettato, con cui le *Vorlesungen* di Filosofia della religione vengono accolte, tanto da andare esaurite, il curatore si decide ad una seconda, necessaria edizione nel 1830, sempre a Leipzig, presso la Taubert'sche Buchhandlung. Ormai il testo, sia a livello documentario che a livello critico-interpretativo, si è guadagnato un posto di notevole rilievo nel panorama filosofico dell'epoca, ed è perciò giunto il momento, per il restio curatore, di dichiararsi: Karl Heinrich Ludwig Pölitz⁹. Come

⁸ *Vorl. Metaph.*, pp. III-IV, 1511.

⁹ « Immanuel Kants / Vorlesungen / über die / philosophische Religionslehre. / Herausgegeben / von / Karl Heinrich Ludwig Pölitz, / Königl. Sächs. Hofrathe und Professor an der Universität zu Leipzig ». Su Pölitz (1772-1838) cfr. F. HOFMANN, *K. H. L. Pölitz als Pädagoge* (Diss. München), Zweibrücken 1914 e P. POHLE, *System der Staats- und Nationalerziehung bei K. H. L. Pölitz und ihre philosophischen Grundanschauungen* (Diss. Bonn), Münster 1936. Da entrambi questi studi emerge la figura, invero modesta anche se assai prolifica, di un divulgatore culturale di problemi filosofici. Per la sua biografia cfr. l'*Autobiographie* inclusa nel ricchissimo *Katalog der Pölitzischen Bibliothek*, Leipzig 1839. Pölitz fu professore di Morale e di Storia a Dresda dal 1795, di Diritto a Wittenberg dal 1804, di Storia e di Scienze politiche a Leipzig dal 1815. Per la sua intensiva presenza pubblicistica-divulgativa in questi campi (nonché nella Religione, Peda-

pure viene identificato l'ex-collega di Kant a Königsberg, possessore del quaderno delle *Vorlesungen* su cui è basata l'edizione, in Rink, che non a torto Pölitz presume essere stato il curatore originario delle lezioni sulla Filosofia della religione, sia perché — come si è detto — ancor vivo Kant e su suo incarico Rink aveva già curato l'edizione della *Pedagogia* nel 1803 (e, aggiungiamo noi, nel 1802 anche quella della *Geografia fisica*), sia perché, sempre secondo Pölitz, le *Vorlesungen* sarebbero di un valore superiore rispetto agli aforismi pedagogici, dunque a maggior ragione degne di pubblicazione.

Nella Prefazione alla seconda edizione, Pölitz conferma esplicitamente i criteri editoriali ed ermeneutici della pubblicazione, e lo fa riportando, come sostegno, passi da alcune recensioni, nei quali ritornano i due elementi che abbiamo già individuato: il criterio della sistematicità della filosofia kantiana, che nel nostro caso viene appunto integrata nella sua parte filosofico-religiosa (riunificando in maniera organica considerazioni sparse nelle diverse opere pubblicate da Kant); e l'esigenza di una verifica decisiva dell'intero sistema critico attraverso il problema teologico-religioso. E ancora ritorna, da parte di Pölitz, l'assicurazione di non aver manipolato in alcun modo il testo (di origine kantiana e di cura rinkiana), anche nel caso in cui fossero necessarie delle modifiche, perché, come egli dice, « ritenevo che il primo dovere verso il filosofo scomparso fosse quello di pubblicare t o t a l m e n t e il testo, così

gogia, Linguistica ecc.), egli fu molto noto negli ambienti accademici e politici raggiungendo il suddetto titolo di « consigliere reale ». Come scrive Hofmann (p. 97), « Pölitz ci si presenta come il tipo del polistore erudito, che raccoglieva indiscriminatamente le opinioni dei suoi più grandi predecessori o contemporanei », per riprodurle con intenti didattici, non senza una certa prolissità. Più che un pensatore originale, Pölitz fu piuttosto « eclettico e compilatore » di altrui teorie, e per quanto riguarda i suoi convincimenti religiosi, oscillava « tra ortodossia dottrinarista e tendenze liberali ». Dalla sua enorme produzione, Pohle (pp. 11 ss.) ha individuato quattro fasi di sviluppo: 1. Criticismo (fino al 1795), 2. Filosofia popolare (fino al 1800), 3. Neo-scetticismo (intorno al 1800), 4. Filosofia neutrale (fino al 1813). Per quanto riguarda il rapporto con il pensiero kantiano, bisogna rilevare che il criticismo di Pölitz non fu mai di strettissima osservanza, ma si coniugò di volta in volta con molteplici istanze e differenti problemi.

com'era »¹⁰. Egli anzi si spinge ancor più oltre nel ribadire la sua assoluta fedeltà, allorché rileva che probabilmente alcuni problemi delle Lezioni verrebbero affrontati diversamente dal filosofo nel nuovo secolo, e prospettando poi — come già aveva proposto nella Prefazione del '17 — l'interessante possibilità di confrontare le posizioni assunte da Kant sulla filosofia della religione in diversi momenti successivi nel tempo (quali, secondo la sua segnalazione, le *Vorlesungen* di Filosofia della religione, quelle di *Metafisica*, e lo scritto sulla *Religione entro i limiti della sola ragione*). Certo, questa dichiarazione di onestà filologica non è affatto scevra da un'opzione interpretativa di fondo, e lo stesso criterio « comparativo » rispetto alle altre opere pubblicate, non è visto come una mera sistematizzazione istituzionale di problemi filosofici, bensì come possibilità di evidenziare il *sensu* autentico della costruzione critica nel suo insieme. Già introducendo la prima edizione, Pölitz confrontando le nostre Lezioni con lo scritto sulla religione del 1793, non manca di ricordare che « le prime sono state tenute ancora durante il regno di Federico II, mentre il secondo [...] è apparso sotto il ministero di Wöllner », vale a dire in una condizione restrittiva di censura¹¹. E significativamente conclude che per « coloro che comprendono il filosofo di Königsberg secondo lo spirito del suo sistema » non vi sarà dubbio su quale, tra le due posizioni, risulti essere quella

¹⁰ Qui p. 293.

¹¹ Qui p. 289. Cfr. anche la nota al testo, n. 117. — Federico II (il Grande) regnò in Prussia dal 1740 al 1786. Dal 1786 al 1797 gli successe Federico Guglielmo II. Durante il regno di quest'ultimo agì il ministero censorio di Wöllner, in cui fu implicato anche Kant tra il 1792 ed il 1793 per quanto riguarda i saggi che sarebbero stati poi pubblicati nella *Religion*. D'altronde sulla liberalità censoria del secolo « illuminato » di Federico il Grande, proprio riguardo a « cose di religione », aveva già scritto lo stesso Kant nella *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784), Ak-Aus. VIII, pp. 33-42 (p. 41); tr. it. di G. Solari e G. Vidari: *Risposta alla domanda: Che cos'è l'Illuminismo?*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, a c. di N. Bobbio, L. Firpo e V. Mathieu, Torino 1965, pp. 147-148. Per i rapporti di Kant con la censura, cfr. la ricostruzione di M. M. OLIVETTI, *Introduzione a La religione entro i limiti della sola ragione*, tr. it. di A. Poggi, Roma-Bari 1980, in part. pp. V-XVII.

più corrispondente a tale spirito, facendo intendere con ciò — secondo un'interpretazione comune ad altri pensatori contemporanei¹² — che la *Religion* non esprimerebbe, rispetto a queste *Vorlesungen* precedenti, il pieno intento critico del loro autore. La Prefazione non adduce altro riscontro, ma, come vedremo, il problema del male potrebbe rappresentare, secondo tale interpretazione, il segno più evidente della (vera o presunta) differenza di posizione da parte di Kant. Ad ogni modo il punto sistematico decisivo è individuato dal curatore — in ciò interprete in certo senso del contesto ricettivo dell'opera — nella fondazione morale della religione. Argomento, questo, che permetterebbe di contestare la presunta irreligiosità di Kant, e che anzi porterebbe a valorizzare il filosofo come il difensore autentico della religione e della fede.

Questa fondamentale posizione filosofico-religiosa di Kant, è ciò che, sempre secondo Pölitz, porta a considerare il testo delle *Vorlesungen* « come un tutto in sé conclusivo, stabilito da Kant nelle sue lezioni, in un tempo in cui egli era nella sua piena maturità e all'altezza della sua fama letteraria »¹³. Di quale tempo si parla qui? L'argomento sistematico dell'edizione conduce esso stesso al problema cronologico della datazione. Pölitz scrive che, per quanto sul manoscritto non fosse apposta alcuna data, si poteva desumere « da segni esteriori » che esso risalisse ai primi anni del decennio 1780-1790. Quali fossero questi segni esteriori non ci è dato sapere, né Pölitz ce li specifica. Qui vale soltanto la sua induzione. E qui anche, in certo modo, finisce la storia « ufficiale » dell'edizione di questo testo. Ma, al tempo stesso, proprio seguendo il filo degli interrogativi che ufficialmente non trovano una risposta verificabile direttamente dal lettore, comincia ad affiorare l'intreccio di una storia nascosta.

¹² Cfr., p. es., F. SCHILLER, lettera a Körner in data 28 febbraio 1793, in *Briefe*, hrsg. von G. Fricke, München 1955, pp. 280-282 e J.W. GOETHE, lettera a Herder in data 7 giugno 1793, in *Briefe, Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche*, Bd. XIX, hrsg. von E. Beutler, Zürich-Stuttgart 1962, pp. 212-213. — Su questo vedi K. VORLÄNDER, *Kant-Schiller-Goethe*, Leipzig 1923, pp. 15-16, 153-155.

¹³ Qui p. 294.

2. Storia segreta del testo

Per seguire questa storia bisogna anzitutto considerare l'esistenza di altri due quaderni riferentesi allo stesso contenuto delle *Vorlesungen* dell'edizione Pölitz, nonché, palesemente, allo stesso o ad un analogo corso di lezioni. Si tratta di un quaderno denominato *Natürliche Theologie Volckmann*, dal nome dello studente di teologia, suo dichiarato estensore (o trascrittore), apposto sul frontespizio; e di un altro quaderno contrassegnato come *Danziger Rationaltheologie*, in quanto proveniente dalla Stadtbibliothek della città baltica¹⁴. Entrambi questi due quaderni, conservati presso la Hallesche Universitätsbibliothek, sono stati in passato esaminati e ripetutamente studiati sia da Arnoldt che da Adickes, sia, ancor più, da Menzer e dai suoi allievi¹⁵. Sappiamo ad esempio da uno di questi ultimi, Kurt Beyer — curatore di una preziosa riedizione delle *Vorlesungen* nell'edizione Pölitz e di un connesso confronto con gli altri due manoscritti¹⁶ — che questi quaderni erano stati accuratamente esaminati, precedentemente alla prima guerra mondiale, da Joseph Schmitz, il quale però, essendo caduto proprio in guerra nel 1916, non aveva potuto portare a termine l'esame comparato di essi; mentre contemporaneamente Rudolf Baumbach aveva trascritto sinotticamente i due

¹⁴ « Collegium Naturale Theologicum / Dom. Excellent. Prof. I. Kant / calamo exceptum / a Studioso Theologiae / Johanne Guilelmo Volckmann / Coenigsberg den 13ten Novembr. / 1783 ». — E. ADICKES (*Untersuchungen zu Kants physischer Geographie*, cit., p. 252) riferisce che Volckmann fu immatricolato presso l'Università di Königsberg il 13 agosto 1782. — Il quaderno di Danzica è invece contrassegnato come « Rationaltheologie / von / Hrn Prof. Immanuel Kant. / 19. Jul. 1784 ».

¹⁵ Cfr. *supra*, nota 1, nonché quanto scrive E. Adickes in una nota alla *Refl.* 6206, Ak-Aus. XVIII, p. 488.

¹⁶ K. BEYER, *Untersuchungen zu Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre* (Diss. Halle), Halle 1937. Queste ricerche sono state ristampate come introduzione e commento ad una vera e propria edizione critica delle *Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, Herausgegeben von K. Beyer, Halle 1937, con in nota tutte le varianti degli altri due quaderni. Di Beyer qui citeremo sempre questa seconda edizione.

quaderni dall'originale, addirittura incolonnandoli assieme all'edizione Pölitz.

Senonché successivamente (quando, in particolare, non si sa), proprio durante un altro esame dei due quaderni in originale, essi furono rubati dalla cassaforte della Gothaer Stadtbibliothek, e da allora non sono più riapparsi. Oltre alle incompiute analisi di Schmitz (riprese da Beyer) e alle copie fortunatamente fatte da Baumbach, di essi non v'è più traccia. Ad ogni modo, nell'edizione accademica delle *Kant's gesammelte Schriften*, dopo alterne decisioni riguardo alla pubblicazione dell'intera sezione delle *Vorlesungen*, sono state inserite e pubblicate nel 1972 le tre versioni: quella per così dire "ufficiale" di Pölitz, e le altre due secondo la trascrizione dall'originale fattane da Baumbach¹⁷. Qui, nel groviglio degli interrogativi critici e delle polemiche sull'inserimento delle lezioni kantiane, in generale, nell'*Akademie-Ausgabe*, nonché sugli stessi criteri editoriali assunti dal curatore della sezione, Gerhard Lehmann¹⁸, si può dire che il nostro testo conservi in certo modo una posizione a sé, in virtù della sua autonoma storia editoriale. E questo, benché Lehmann non sia molto propenso — contrariamente a Beyer — a considerare quella di Pölitz come l'edizione-guida rispetto agli altri due quaderni, per il motivo che del primo testo, a differenza degli altri due,

¹⁷ Le trascrizioni sono state recuperate dal curatore dell'Ak-Aus., Gerhard Lehmann, nell'Universitätsbibliothek di Halle (cfr. la sua *Einleitung* a Ak-Aus. XXVIII, pp. 1361-1362).

¹⁸ Sulla discussione in merito a questa edizione, cfr. G. LEHMANN, *Fragen der Kantedition*, in W. ARNOLD u. H. ZELTNER (Hrsg.), *Tradition und Kritik. Festschrift für R. Zocher zum 80. Geburtstag*, Stuttgart/Bad Cannstatt 1967, pp. 199-218; *Die Vorlesungen Kants in der Akademieausgabe*, in «*Zeitschrift für Philosophische Forschung*», 31 (1977), pp. 283-289. Cfr. anche la recente polemica accesa in occasione della pubblicazione del Band XXIX dell'Ak-Aus., ultimo volume ad essere curato da Lehmann (*Kleinere Vorlesungen - Ergänzungen I-II*): W. STARK, *Kritische Fragen und Anmerkungen zu einem neuen Band der Akademieausgabe von Kant's Vorlesungen*, in «*Zeitschrift für Philosophische Forschung*», 38 (1984), pp. 292-310; su cui G. LEHMANN, *Zum Streit um die Akademieausgabe Kants. Eine Erwiderung*, nella stessa rivista, 39 (1985), pp. 420-426; e ancora la risposta di W. STARK, *Antwort auf die Erwiderung «Zum Streit um die Akademieausgabe Kants» von*

non conosciamo il manoscritto originale¹⁹. A nostro avviso, invece, è proprio il confronto con gli altri due testi che permette di assumere l'edizione Pölitz come quella più significativa.

Ed inverò, l'esistenza di questi altri due quaderni, da una parte permette una più precisa verifica dell'autenticità dell'edizione Pölitz, ma dall'altra acuisce il problema della sua definitività. Intanto, proprio in rapporto ai due manoscritti riemerge una questione strutturale del testo delle *Vorlesungen* edito nel 1817: si tratta — come pure sostiene Pölitz — di una *Nachschrift*, vale a dire di un quaderno di appunti presi

G. Lehmann, stessa rivista, 39 (1985), pp. 630-633. Anche se si tratta di altri testi, questa polemica ci dà il tono di un più generale atteggiamento nei confronti dell'edizione delle *Vorlesungen* nell'Ak-Aus. Qui diremo soltanto che, in effetti, le edizioni di Lehmann sono a volte lacunose ed imprecise, e che in qualche caso le sue posizioni (riguardo ad un materiale per giunta mai definitivamente concluso) risentono di un'eccessiva ostinazione. Come, ad esempio, il trattamento non proprio benevolo riservato a Beyer (cfr. Ak-Aus. XXVIII, pp. 1360-1363). Ad ogni modo a Lehmann va riconosciuto il grosso sforzo compiuto finora nell'immenso lavoro di edizione. Lavoro che adesso però, per quanto riguarda le lezioni di Antropologia (non ancora edite nell'ediz. accademica, assieme a quelle di Geografia fisica) è stato affidato ad un altro curatore, Reinhard Brandt.

¹⁹ Le tre versioni sono pubblicate nell'Ak-Aus. per intero e di seguito, quindi non per varianti all'ediz. Pölitz, benché quest'ultimo metodo sia quello normalmente usato in casi analoghi da Lehmann. Ciò perché, appunto, quella di Pölitz non è ritenuta fonte originale (come manoscritto), benché questa obiezione sia del tutto superabile attraverso una comparazione delle versioni. Per la scelta di Lehmann cfr. il succitato articolo su *Die Vorlesungen Kants in der Akademieausgabe*, p. 287. — Bisogna inoltre menzionare il fatto che nel quaderno di Danzica, alla fine, era contenuta l'Introduzione ad una «*Rationaltheologie von H. Pr. Kant. Vorerinnerung*», il cui testo però non concorda con quello dell'Introduzione del quaderno suddetto (il quale invece concorda con Pölitz), e che dunque va riportato ad una fonte diversa, come ha mostrato E. Adickes, che ha individuato una corrispondenza di questa *Vorerinnerung* con le *Refl.* 6215-6223 (cfr. Ak-Aus. XVIII, p. 504), e un differente periodo di elaborazione rispetto ai due quaderni e al testo di Pölitz. Beyer riporta questo quarto testo come annesso a Pölitz, mentre Lehmann lo autonomizza come «*Frammento di una posteriore Teologia razionale*» (Ak-Aus. XXVIII, pp. 1321-1331) anch'essa nella copia fattane da Baumbach prima del furto suddetto.

direttamente durante l'esposizione accademica di Kant? Oppure di un'*Abschrift*, una copia successivamente redatta da un quaderno originale? Oppure ancora, si tratta della rielaborazione di un materiale risalente, direttamente o indirettamente, ad un corso di lezioni kantiane? Si sa, inoltre, che la trascrizione di una lezione durante il suo ascolto diretto è passibile di omissioni, di fraintendimenti o anche di semplici sviste, ed a volte può essere anche condizionata da un particolare interesse del redattore. A maggior ragione la copia di una tale trascrizione — all'epoca spesso eseguita da copisti a pagamento, non necessariamente competenti della materia del testo da ricopiare — pone problemi di affidabilità.

Nel caso delle *Vorlesungen* di Filosofia della religione, se questi problemi riguardano all'origine tutte e tre le versioni disponibili, essi possono trovare altresì una possibile soluzione proprio allorché si confrontino tra di loro i quaderni e l'edizione Pöhlitz, e si individuino, in qualche misura, elementi decisivi di attendibilità comuni alle tre versioni, assieme alle varianti di forma e di contenuto in cui esse divergono. Come si è detto, questo lavoro di comparazione, invero assai complicato e passibile di differenti ipotesi esplicative, è stato affrontato per esteso (dopo sporadici accenni di Arnoldt e di Adickes), con scrupolo letterale, da Beyer nel 1937. Secondo Beyer fra le tre versioni, quella di Pöhlitz sembra essere la più curata stilisticamente, ma è improbabile che, secondo quanto Pöhlitz afferma nelle due Prefazioni, come manoscritto essa fosse una *Nachschrift* redatta direttamente durante le lezioni di Kant. Contro questa ipotesi stanno alcuni elementi, come l'organico scorrimento del discorso, l'articolazione sistematica per paragrafi, le riprese quasi del tutto letterali di passi dalla KrV: cose che è difficile ascrivere al semplice ascolto di una lezione accademica²⁰. D'altra parte si potrebbe ben accettare per vero il fatto che Pöhlitz, sempre secondo la sua ammissione, non abbia cambiato assolutamente nulla del testo, ma in tal

²⁰ È improbabile che Kant dettasse letteralmente brani dalla KrV durante le sue lezioni: cfr. E. ADICKES, *Untersuchungen zu Kants physischer Geographie*, cit., p. 41; e Beyer, pp. 216-217.

caso si dovrebbe supporre che già precedentemente all'acquisto del quaderno da parte del curatore, esso sia stato revisionato da qualcuno (forse lo stesso Rink, cui apparteneva), presumibilmente sulla base di una *Nachschrift* originale.

Questo noi non possiamo verificarlo, mancandoci il manoscritto Rink-Pöhlitz, ma di certo possiamo verificare (sempre con Beyer) che tra di esso ed il quaderno Volckmann vi sono alcuni parallelismi testuali che attestano il riferimento di entrambe le redazioni ad una stessa fonte; benché, ad un esame più attento, si possa vedere come anche il testo di Volckmann non sia quello di una *Nachschrift* (sia per la cura redazionale che per l'estensione ancora maggiore del testo di Pöhlitz e, ancora, per le numerose citazioni dalla KrV); ma una rielaborazione successiva in base a ben due fonti. Di queste ultime, una era probabilmente la stessa fonte di Pöhlitz, e l'altra forse la stessa del quaderno di Danzica, senza escludere poi che lo stesso Volckmann abbia potuto frequentare in parte il corso di Kant, aggiungendo direttamente qualcosa al suo testo rispetto alle *Nachschriften* o *Abschriften* assunte come fonti. Il quaderno di Danzica, poi, risulta avere il testo più stringato rispetto agli altri due, parallelamente corrispondente in alcuni passi a quello di Pöhlitz, per altri passi a quello di Volckmann. Da queste osservazioni si potrebbe evincere che questo quaderno sia quello più originale. Inoltre la forma redazionale e la mancanza di citazioni letterali dalla KrV fanno presumere che si tratti o di una *Nachschrift* delle lezioni kantiane o, più probabilmente ancora, di una copia veloce di essa²¹. D'altra parte — quella che più ci interessa — questo depona a favore della fedeltà e dell'autenticità dell'edizione Pöhlitz, se è vero che in quest'ultima (per quanto riguarda le parti parallele con gli altri due quaderni) vengono proposti gli stessi passaggi, solo in una redazione più attenta, più argomentativa e più elaborata di un'unica (o un'analoga) fonte kantiana diretta²². Certo, come emerge dal millimetrico rilevamento di Beyer, vi sono anche differenze (in difetto e in eccesso) tra i

²¹ Per queste analisi, cfr. Beyer, pp. IX-XII e *passim*.

²² Per esempio, cfr. Beyer, pp. 225-226.

quaderni e l'edizione Pölitz, secondo rapporti incrociati: ad esempio a volte si ha una concordanza Pölitz-Volckmann contro il quaderno di Danzica; altre volte si ha una concordanza di quest'ultimo con Pölitz, contro Volckmann²³.

Ma questo intreccio di rimandi, se da un lato sembra complicare notevolmente la ricerca di un possibile criterio unitario di referenza testuale, dall'altro lato ha il non piccolo merito di confermare, certo non in modo assoluto ma assai probabile, l'autenticità del contenuto delle Lezioni nell'edizione Pölitz, edizione che è stata sicuramente oggetto di una revisione organica (molto probabilmente prima di venire nelle mani di Pölitz), grazie alla quale ci si presenta come un insieme scorrevole e stilisticamente uniforme di argomentazioni, riferentisi direttamente ad un corso di lezioni di Teologia naturale, come inequivocabilmente attestano i riferimenti strutturali ai compendi di Eberhard e di Baumgarten, che Kant adopera — commentandoli direttamente — come filo conduttore sistematico del suo corso. Si tratta di argomentazioni all'interno delle quali un ignoto redattore o revisore ha inserito, in maniera pertinente, citazioni dalla KrV, citazioni che è assai difficile immaginare dettate direttamente da Kant, quanto piuttosto riprese (magari su segnalazione del professore) per approfondire sistematicamente la fondazione critica del discorso.

D'altronde una tale determinazione delle *Vorlesungen* nell'edizione Pölitz, e nel contestuale riferimento agli altri due quaderni, viene precisata in maniera decisiva dalle referenze che Adickes ha individuato in una serie di commenti di Kant alla *Metaphysica* di Baumgarten e nelle *Bemerkungen* da lui stesso apposte in margine alla sua copia della *Vorbereitung zur natürlichen Theologie* di Eberhard, ed ora raccolte nelle *Reflexionen* pubblicate nell'edizione accademica. I paralleli e, spesso, le coincidenze precise tra passi delle *Vorlesungen* e Riflessioni sparse, molte delle quali redatte da Kant proprio sul "manuale" usato a lezione ed in vista della sua esposizione critica, costituiscono probabilmente la più oggettiva conferma dell'autenticità kantiana del nostro testo e, viceversa,

²³ Cfr. Beyer, pp. 216, 223.

permettono di leggere quest'ultimo proprio come un filo conduttore sistematico attraverso le rapsodiche e frammentarie annotazioni autografe di Kant sull'argomento metafisico-teologico, almeno quelle raccolte in quel lasso di tempo contrassegnato da Adickes come fasi ψ^1 - ψ^3 (tra il 1780 ed il 1788)²⁴.

Ma la storia non è finita. In tempi recenti, nel 1981, è stato ritrovato nello Stadtarchiv di Bad Homburg v. d. Höhe, il testo di una *Vorlesung über die Vernunft-Theologie* di Kant, trascritta (in cosiddetta "bella copia") nel 1785 da Johann Ludwig Magath, come si legge sul frontespizio²⁵. Lehmann ha confrontato questo testo con le tre versioni suddette, nonché con le parti teologiche delle diverse lezioni di *Metafisica* risalenti allo stesso periodo, ed ha appurato senza dubbio una diretta ed esplicita concordanza con il corso cui si riferisce l'edizione Pölitz e i due quaderni paralleli. Per questo motivo il manoscritto Magath è stato inserito nell'*Akademie-Ausgabe*, tra i « supplementi » alle lezioni di *Metafisica* e di *Teologia razionale*, ma non con il testo completo, bensì solo in quei passaggi che si discostano dal testo dell'edizione Pölitz. Quest'utilizzo critico del quaderno Magath è dunque correlativo alla comparazione fatta da Beyer tra il testo Pölitz e gli altri due testi, e ne costituisce una preziosa integrazione²⁶. Ci troviamo,

²⁴ Cfr. *Ref.* 6206-6310, Ak-Aus. XVIII, pp. 489 ss. — Sulle fasi corrispondenti, vedi la classificazione di Adickes in Ak-Aus. XIV, p. XLII. — Su questo cfr. J. KOPPER, *Kants Stellungnahme zum ontologischen Gottesbeweis in seinen Randbemerkungen zu Eberhards «Vorbereitung zur natürlichen Theologie»*, in H. KOHLENBERGER (Hrsg.), *Die Wirkungsgeschichte Anselms von Canterbury*, I. Teil, Frankfurt/Main 1975, pp. 249-253.

²⁵ « Vorlesungen / über / die Vernunft-Theologie / von / M. Immanuel Kant / Professor der Logik und Metaphysik / in / Königsberg // Groß Klitten / geschrieben von J. L. Magath, 1785 », Ak-Aus. XXIX, p. 1051. — Lehmann (p. 1098) evince dall'elenco delle Matricole dell'Albertus-Universität di Königsberg (Leipzig 1911-1912, rist. 1976), che Magath fu immatricolato il 16 aprile 1782.

²⁶ Qui Lehmann non sembra più avversare l'edizione ed i criteri comparativi di Beyer, come aveva fatto nel 1972 (Ak-Aus. XXVIII), ed assume anch'egli il testo Pölitz come referenza-base per il confronto con il testo di Magath. Addirittura egli scrive — stranamente dimentico della sua posizione precedente — di aver assunto nell'Ak-Aus. l'edizione

così, di fronte ad un'ulteriore verifica dell'autenticità e dell'affidabilità dell'edizione Pölitz, giacché le varianti rispetto all'ultima versione scoperta, sono nella stragrande maggioranza minimali, e sembrano inoltre ribadire ancora l'impressione di una maggior cura (che però non vuol dire affatto minore fedeltà) del testo edito da Pölitz.

3. Datazione

Proprio questo intreccio, precisamente documentabile, delle diverse redazioni delle nostre *Vorlesungen*, assieme alle correlative *Reflexionen*, ci porta ad affrontare il problema da cui era emersa la storia segreta del nostro testo, vale a dire il problema della *datazione*. Abbiamo visto in precedenza che nelle due Prefazioni Pölitz data con sicurezza le Lezioni all'inizio degli anni ottanta del secolo decimottavo. E bisogna dire che anche questa indicazione trova adeguata conferma. Infatti, contrariamente a quanto risulta dall'annuncio ufficiale dei corsi universitari di Kant a Königsberg; secondo cui il nostro autore avrebbe insegnato Teologia naturale solo nel *Wintersemester* 1785-86, si è appurato, dopo più precise indagini presso gli archivi dell'Etatsministerium, che Kant ha tenuto lezioni su questo argomento anche nel *Sommersemester* 1774, nel *Wintersemester* 1783-84 e nel *Sommersemester* 1787, benché l'argomento annunciato ufficialmente non corrispondesse alla Teologia naturale²⁷. Se, in tal modo, è tracciato un lasso di tempo di tredici anni, come potremo determinare una più precisa datazione per il nostro testo?

A ciò convergono diversi elementi. Innanzitutto il *terminus a quo* non può essere che il 1781, giacché è in questa data che appare la *Vorbereitung zur natürlichen Theologie* di Eber-

Pölitz secondo la redazione critica di Beyer! (cfr. Ak-Aus. XXIX, 1098-1099).

²⁷ Ricerche avviate da A. Warda e compiute da O. Schöndörffer, curatore delle *Gesammelte Schriften* di E. Arnoldt, cit., e comunicate in queste ultime, Bd. V, pp. 239, 269-270, 299.

hard, usata da Kant come compendio, assieme alla *Metaphysica* di Baumgarten; come pure l'*Historia doctrinae de vero Deo omnium rerum* di Ch. Meiners, su cui verte l'Appendice inclusa nell'edizione Pölitz, fu pubblicata nel 1780. A non prima del 1780-1781 può risalire poi la conoscenza da parte di Kant dei *Dialogues concerning Natural Religion* di Hume, a cui si rimanda più volte nel testo, pubblicati postumi in edizione inglese nel 1779, poi tradotti in tedesco a cura di E. Platner nel 1781, ma a Kant già accessibili attraverso una traduzione, non pubblicata, di Hamann, risalente al 1780²⁸. Ma, soprattutto, i tre stessi quaderni paralleli riportano sul frontespizio l'indicazione del 1783 (Volckmann), del 1784 (Danziger Heft) e del 1785 (Magath)²⁹.

²⁸ Cfr. la testimonianza di J. G. HAMANN, lettera del 16 dicembre 1780 ad Hartknoch, in *Briefwechsel*, Bd. IV, hrsg. von A. Henkel, Wiesbaden 1959, p. 249. — Non si può peraltro escludere una conoscenza anteriore, diretta o indiretta, da parte di Kant, del testo appena pubblicato in inglese (cfr. la nota di Adickes alla *Ref.* 6034, Ak-Aus. XVIII, p. 428).

²⁹ Per quanto riguarda la data di Volckmann (13 novembre 1783), Beyer (p. 230) esclude che si riferisca all'inizio delle lezioni, se è vero che — come Arnoldt ha dimostrato (cfr. op. cit., p. 240) — la data di inizio di un semestre invernale oscillava tra il 15-16 ottobre e, come massimo, il 26 ottobre. Beyer ipotizza che Volckmann abbia frequentato personalmente il corso kantiano fino al 13 novembre 1783, e dopo abbia ripreso gli appunti dalla redazione che poi confluisce nell'ediz. Pölitz, se è vero che le due versioni cominciano a corrispondere proprio poco dopo l'inizio dell'Ontoteologia (qui p. 138 «Ora, se vogliamo attribuire a Dio anche dei predicati in concreto ecc.»). — Per quanto riguarda il quaderno di Danzica, invece, sul frontespizio è apposta la data 19 luglio 1784, mentre sulla pagina conclusiva la data 19 agosto 1784. Beyer (p. 231) ipotizza che questo mese corrisponda al tempo impiegato per ricopiare il testo del quaderno, come fedele e immediata trascrizione di una *Nachschrift*. — Circa il testo di Magath, datato 1785, è presumibile che questo sia l'anno in cui esso sia stato ricopiato dallo studente, e che dunque si riferisca immediatamente al corso dell'ultimo semestre nel quale Kant aveva trattato la Teologia razionale, appunto quello 1783-84. Giacché sarebbe assai improbabile che, come testo completo delle lezioni, esso riguardasse il corso successivamente tenuto da Kant sulla Teologia naturale nell'inverno 1785-86, e dunque prima del suo termine (ed in "bella copia", per giunta).

Inoltre, per quanto riguarda il contenuto — come si evince chiaramente dal testo — queste *Vorlesungen* riprendono molti temi affrontati nella KrV (1781) e nei *Prolegomena* (1783), sviluppando quel « minimum » di teologia trascendentale che possa fondare e articolare la dottrina dell'ideale trascendentale della ragione e che, al tempo stesso, permetta di aprire la prospettiva « pratica » della religione. Insieme a ciò qui Kant presenta quella teologia morale che si basa e si legittima sull'autonomo fondamento della ragion pura pratica e che costituisce una vera e propria dimensione della morale, la quale ultima verrà poi compiutamente ed integralmente affrontata nella *Grundlegung* (1785) e nella KprV (1788). Argomento, questo, che ci porterà ad individuare in queste *Vorlesungen* quasi una tappa sintetica intermedia (in senso sistematico e testuale) tra la prima e la seconda Critica, con una più marcata prossimità alla « lettera » della KrV, certo, ed insieme con un primo, deciso affronto dell'ambito pratico, nello « spirito » che sarà della KprV. Se poi, a tal riguardo, si tiene presente che è nell'agosto-settembre del 1784 che Kant termina la *Grundlegung*, opera nella quale vi è una precisa evoluzione nell'affronto e nello sviluppo, in senso nettamente autonomo e « formale », della problematica morale rispetto a queste *Vorlesungen*, allora proprio il 1784 (nella sua parte iniziale) può essere individuato come il più probabile *terminus ad quem* per questo testo³⁰. Per tutti questi motivi, dunque, tra le suddette possibilità si potrà fissare con notevole precisione quale data per le nostre Lezioni il semestre invernale 1783-84. Data, questa, che ritorna pure nella testimonianza di Hamann, il quale in una lettera a Herder scriveva appunto che nell'ottobre 1783 (e dunque nel suddetto semestre 1783-84) Kant te-

³⁰ Cfr. W. B. WATERMAN, *Kant's Lectures on the Philosophical Theory of Religion*, in « Kantstudien », 3 (1899), pp. 301-310, 415-416. — Per la datazione del manoscritto della *Grundlegung*, vedi p. es. le lettere di Hamann a J. G. Scheffner in data 19 agosto 1784 e 19 settembre 1784, in J. G. HAMANN, *Briefwechsel*, Bd. V, hrsg. von A. Henkel, Frankfurt/Main 1965, pp. 189 e 222.

neva le sue lezioni sulla Teologia razionale con un sorprendente afflusso di pubblico³¹.

4. Le lezioni nella Kantforschung

La fortuna di questo testo — assai viva all'epoca della sua duplice edizione — ha seguito in certo modo le sorti che, nella storia della *Kantforschung*, ha attraversato lo studio sulla filosofia della religione di Kant³². All'interno di questo studio, poi, l'attenzione a queste *Vorlesungen* è stata condizionata sensibilmente dal più generale atteggiamento nei confronti delle fonti inedite, quali appunto le lezioni non direttamente pubblicate da Kant³³. Atteggiamento, questo, che dopo la positiva valorizzazione annunciatane nel 1902 da Dilthey in sede di apertura dell'*Akademie-Ausgabe*, affidandone la cura dapprima a Max Heinze e poi a Paul Menzer (decisione, questa, che rivedeva l'esclusione dalle prime raccolte delle opere kantiane), ha avuto momenti alterni di sospensione non scevra in certi casi di una vera e propria svalutazione filologico-sistematica delle *Vorlesungen*, congiunta alla difficoltà di reperire testi o non ancora editi oppure divenuti rari e quasi dimenticati³⁴. Il progetto affidato a Menzer non si muove proprio

³¹ Cfr. J. G. HAMANN, Lettera a Herder del 22-26 ottobre 1783, in *Briefwechsel*, Bd. V, cit., p. 87, e vedi K. VORLÄNDER, *I. Kants Leben* (1911), neu herausg. von R. Malter, Hamburg 1974, p. 121. Sulla datazione 1783-84, cfr. E. ADICKES, *Untersuchungen zu Kants physischer Geographie*, cit., p. 41.

³² Oltre agli studi che citeremo a proposito di singoli problemi, ricordiamo tra le più importanti monografie: A. SCHWELTZER, *Die Religionsphilosophie Kants von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Freiburg i.B. 1899 (rist. Hildesheim 1979); H. SCHMALENBACH, *Kants Religion*, Berlin 1929; J.-L. BRUCH, *La philosophie religieuse de Kant*, Paris 1968.

³³ Per una ricostruzione cfr. G. LEHMANN, *Einleitung* a *Ak.-Aus.* XXIV, pp. 955-975, e Id., *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, Berlin 1969, pp. 1 ss.

³⁴ Solo alcuni estremi: nel secolo XIX la questione delle *Vorlesungen* viene supportata dall'edizione delle *Reflexionen* da parte di B. Erdmann e dalle ricerche genetiche di E. Arnoldt. Pöhlitz edita le

perché non sono chiariti i motivi editoriali di fronte alle oggettive difficoltà di ricostruzione. Nel 1917 e nel 1923 vengono pubblicate, sempre nell'edizione accademica, come "Opere" di Kant, le Lezioni di Antropologia, di Logica, di Geografia fisica e di Pedagogia (curate le prime e autorizzate le altre dallo stesso Kant), ma il piano non procede perché si teme che l'opera di rielaborazione delle *Vorlesungen*, nel confronto di diverse redazioni, possa portare lontano dalla voce stessa di Kant. Qualcosa comincia a muoversi, al di fuori dell'edizione accademica, con la pubblicazione, nel 1924, della *Vorlesung über Ethik* a cura di Menzer, e delle *Philosophische Hauptvorlesungen* a cura di Arnold Kowalewski. Mentre nel 1937, come sappiamo, Beyer riedita le *Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*. Segnali, certo, di una ripresa di motivazione critica che, nonostante le tragiche interruzioni belliche, durante le quali vanno dispersi diversi manoscritti, porta finalmente, nel 1962-63, a rompere il negligente silenzio e la sottile diffidenza invalsa nella realizzazione dell'edizione accademica a proposito delle Lezioni. In quella data, infatti, l'Accademia delle Scienze di Göttingen assume ufficialmente la cura dell'edizione delle *Vorlesungen*, da inserire come 4ª sezione nell'*Akademie-Ausgabe*. Sezione a cura di G. Lehmann, in 5 Bände: I. Logica, II. Geografia fisica, III. Antropologia, IV. Filosofia pratica (ed Etica), V. Metafisica (e Teologia razionale), seguiti poi da un Bd. VI: Lezioni minori (Enciclopedia, Matematica, Fi-

lezioni di Filosofia della Religione e di Metafisica nel 1817 (1830²) e nel 1821. Nel 1831 a Leipzig appare l'*Anweisung zur Menschen- und Weltkenntnis. Nach Vorlesungen im Winterhalbjahre von 1790-1791*, e la *Menschenkunde oder philosophische Anthropologie. Nach handschriftlichen Vorlesungen*, entrambe a cura di Ch. Starke. Nel 1894 M. Heinze cura, a Leipzig, l'edizione delle *Vorlesungen über Metaphysik aus drei Semestern*. Mentre dal 1896 Adickes prende ad occuparsi delle Lezioni a proposito dell'*Handschriftlicher Nachlaß* di Kant e nel 1911 elabora in particolare le lezioni di Geografia fisica, delle quali dispone di diversi manoscritti. Ma nel 1921 B. Erdmann escluderà dall'*Ak-Aus* la sezione delle *Vorlesungen*. Intanto nel 1924 K.H. Schmidt ristampava a Roßwein, senza variazioni, il testo delle Lezioni di Metafisica edite da Pölitz.

sica) e Supplementi³⁵. Le *Vorlesungen* sulla Filosofia della religione vengono pubblicate nel 1972. Mentre è del 1982 la ristampa fotomeccanica, a Hildesheim, della 2ª edizione Pölitz (1830).

A proposito di queste Lezioni bisogna ricordare che non sono mancati — anche se pochi — quegli studiosi che le hanno riprese e valorizzate nel corso di ricerche sul pensiero filosofico-etico-religioso di Kant. Tra di essi vorremmo ricordare il primo tentativo dopo la riedizione Beyer (e non solo in Italia) di riscoperta e di diffusione delle nostre *Vorlesungen*, operato da Ada Lamacchia già dal 1964; e, in area anglosassone, la valorizzazione fattane (1970 e 1978) da Allen W. Wood, che è anche traduttore delle Lezioni in lingua inglese³⁶.

5. Forma e problematica delle Vorlesungen

Il contenuto e la struttura di queste Lezioni possono essere considerati su diversi piani e su questi piani esse possono fornirci indicazioni e approfondimenti sicuramente sufficienti

³⁵ Finora sono apparsi solo i Bände I, IV, V e VI (Ak-Aus. XXIV, XXVII, XXVIII, XXIX). Vedi *supra*, nota 18. In precedenza, cfr. G. TONELLI, *Bibliografia degli appunti dei corsi universitari tenuti da Kant, sinora pubblicati e della letteratura pertinente*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 38 (1959), pp. 492-499; 39 (1960), p. 160. Bisogna inoltre ricordare che l'Accademia delle Scienze di Berlino nel 1959 aveva accettato di pubblicare una scelta di Lezioni kantiane, ma al di fuori delle *Gesammelte Schriften*. Così nel 1961 Lehmann pubblicava a Berlino le *Vorlesungen über Philosophische Enzyklopädie*, mentre nel 1965, a Köln, appariva, a cura di H.D. Irmscher, un testo *Aus den Vorlesungen der Jahre 1762 bis 1764. Auf Grund der Nachschriften J.G. Herders*.

³⁶ Cfr. A. LAMACCHIA, *Le «Lezioni accademiche di filosofia della religione» di Emanuele Kant*, «Annali Fac. Lettere e Filos. Univ. di Bari», IX, Bari 1964, pp. 117-186 e *Id.*, *La filosofia della religione in Kant. I: Dal dogmatismo teologico al teismo morale (1755-1783)*, Manduria 1969, in part. pp. 589 ss. — A. W. WOOD, *Kant's moral Religion*, Ithaca and London 1970, *Id.*, *Introduction and notes in I. KANT, Lectures on Philosophical Theology*, Transl. A. W. Wood and G.M. Clark, *ivi*, 1978, 1982²; *Id.*, *Kant's Rational Theology*, *ivi*, 1978. — Cfr. anche V. DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, Paris (1929) 1969³, in part. pp. 201 ss.

ad inserirle legittimamente ed a valorizzarle in una ricostruzione storica, nonché in una valutazione sistematica della filosofia kantiana. Proviamo dunque ad evidenziare qualcuno di questi piani di lettura, descrivendo con ciò al tempo stesso la specifica motivazione che ci ha condotti alla traduzione italiana di questo testo.

Sofferamoci innanzitutto sul rilievo più immediato che si presenta all'analisi: il carattere specifico di *esposizione accademica*, quale nota distintiva nell'elaborazione sintetica e nella formulazione della materia. Il valore delle *Vorlesungen* in generale, come si è detto, è stato messo variamente in questione, ma oggi esso sembra acquisito se non altro come un effettivo problema kantiano, nel senso che le lezioni, o almeno certe lezioni, non servono appena per leggere qualche frase in più o in meno rispetto ai testi pubblicati — quale mera conferma o anticipazione —, ma contribuiscono come parte integrante al "farsi", alla dinamica stessa del pensiero kantiano. A tal proposito si potrebbero riprendere, come si fa abitualmente, quelle testimonianze sull'insegnamento accademico di Kant da parte dei suoi contemporanei e, spesso, da parte dei suoi stessi allievi, le quali, assai più che per un mero valore biografico e a volte "onorario" riguardo al filosofo, possono contribuire a farci comprendere maggiormente il posto ed il significato filosofico che Kant stesso attribuiva alla sua attività universitaria³⁷, e

³⁷ Vedi: *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L.E. Borowski, R.B. Jachmann und A. Ch. Wasianski* (1804), hrsg. von F. Gross, Berlin 1912; tr. it. di E. Pocar (Prefazione di E. Garin): *La vita di Immanuel Kant narrata da tre contemporanei*, Bari 1969, p. es. pp. 14 ss., 135 ss. — M. Heinze (cfr. la sua ediz. delle Lezioni kantiane di *Metafisica*, cit., p. 178) ha rilevato come inconcepibile, per un uomo ed un filosofo quale era Kant, il fatto che egli nelle sue lezioni, pur con la dovuta cautela didattica, potesse mai insegnare qualcosa che non corrispondesse al suo pensiero. Di modo che dalle *Vorlesungen* emergerebbero in maniera ancor più chiara che dai suoi scritti i profondi intenti del suo filosofare, e in particolare l'intento di un rafforzamento etico e religioso dei suoi allievi. — Su quest'ultimo punto cfr. anche B. WISSER, *Kant Gelehrter und Lehrer im Bereich der Religionsphilosophie* (Diss. Düsseldorf), Mainz 1958 (p. 138), per il quale l'insegnamento e la ricerca costituiscono due diverse, ma complementari dimensioni del pensiero kantiano, lì dove la

ancor più a considerare quest'ultima come *contesto e trama* della ricerca critica e dell'elaborazione delle opere destinate alla pubblicazione, e al tempo stesso come *nesso di collegamento, di ricapitolazione e di passaggio* tra gli scritti principali su cui si basa e si sviluppa la ricerca filosofica kantiana. Giacché è questo il punto che qui viene maggiormente in questione, vale a dire la relazione storica e problematica delle Lezioni con gli scritti di Kant; se questa relazione permetta di individuare geneticamente precise fasi di elaborazione della ricerca critica dell'autore, e se — attraverso ciò — permetta di approfondire e articolare in maniera più avvertita e adeguata una problematica emergente in quella ricerca³⁸. A tal proposito staremmo quasi per dire che questo testo di Filosofia della religione costituisce non soltanto un possibile caso, ma ancor più un'evidente esemplificazione del più generale problema filologico-sistematico delle *Vorlesungen*. Infatti, per quanto l'argomento non sia tra quelli più frequentemente trattati da Kant nella sua lunga attività accademica, queste Lezioni ci si presentano come la descrizione precisa e l'articolata problematizzazione di un complesso lavoro di ricerca, quasi fossimo in un ideale "laboratorio" kantiano, nel quale rientrano

ricerca della verità filosofica deve essere veicolata sensibilmente nella sua comunicazione accademica. — Sui criteri fondamentali dell'insegnamento del nostro autore, cfr. la *M. Immanuel Kants Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766*, Ak-Aus. II, pp. 303-313, lì dove Kant parla, come metodo specifico per la filosofia, del *metodo zetetico*, cioè di una continua ricerca che non fa imparare tanto la filosofia, quanto propriamente fa « imparare a filosofare » (pp. 306-307), coltivando progressivamente le capacità intellettive, razionali ed infine propriamente filosofiche degli studenti (p. 305), grazie alle quali soltanto la ricerca può pervenire ad un risultato conclusivo (o anche, sec. la terminologia in uso, « dogmatico »).

³⁸ Sul carattere e sul ruolo di « passaggio » proprio delle *Vorlesungen*, cfr. G. LEHMANN, *Kants Entwicklung im Spiegel der Vorlesungen*, in *Studien zu Kants philosophischer Entwicklung*, Bd. VI degli « Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie », hrsg. von H. Heimsoeth, D. Henrich und G. Tonelli, Hildesheim 1967, pp. 144-158 e R. MALTER, *Buchbesprechung* a Ak-Aus. XXVIII, in « Kant-Studien », 65 (1974), pp. 214-218. Ma vedi già l'ipotesi filologico-critica avanzata nel 1902, da W. DILTHEY, *Einleitung*, Ak-Aus. I, pp. XIII-XIV.

diversi fattori concomitanti e tutti co-essenziali allo sviluppo della ricerca stessa.

Come ipotesi preliminare di lettura qui si può sottolineare il fatto (che non ci sembra certo essere una circostanza fortuita) che questa articolata concomitanza dei fattori della ricerca kantiana avvenga *intorno al problema della filosofia della religione*, giacché si potrebbero invertire i termini — come crediamo emerga da queste *Vorlesungen* — e dire che appunto quel problema permette, secondo lo stesso intento sistematico di Kant, di tentare una *verifica* decisiva e globale del significato e della portata della filosofia critica. Questo testo non può costituire, certamente, un bilancio definitivo, ma permette in un certo senso di mettere alla prova, quasi in modo “sperimentale”, il criticismo kantiano, poiché pur non trovandoci in un punto conclusivo della ricerca, siamo però ad un passaggio centrale, lì dove a) nella tematica della teologia razionale si riprende il significato “teoreticamente” negativo e “praticamente” positivo della metafisica critica, così come era emerso nella KrV; b) prospettando per la prima volta in termini abbastanza estesi il dominio della ragion pratica; e al tempo stesso c) abbozzando, nella relazione tra il postulato di Dio (anch'esso tematizzato qui per la prima volta) e la realizzazione “finale” della perfezione morale dell'uomo, quelle tematiche che saranno oggetto delle altre successive opere critiche. Inoltre d) merita ricordare che in queste *Vorlesungen* viene abbozzata quell'interpretazione della religione positiva, e dunque della rivelazione secondo la misura della religione naturale dettata dalla ragione, che tornerà poi (anche se in termini più storico-antropologici che teologico-sistematici) nella *Religion*. Il momento della ricerca fissato nel testo delle Lezioni, lì dove Kant comunica agli studenti i risultati del suo nuovo percorso metafisico-trascendentale, distanziandosi dalla tradizione della scuola leibniziana e wolffiana, ci permette di osservare più da vicino il lavoro del filosofo in una fase elaborativa di grande interesse. Qui prende consistenza (anche se tutti gli aspetti non sono ancora a fuoco e diversi sono ancora in forma provvisoria) il *passaggio*, che è al tempo stesso il rapporto, tra filosofia speculativa e filosofia morale, allorché

la prima riveste il duplice significato di illusione trascendentale (qualora voglia ampliare la conoscenza scientifica) e di prospettiva regolativa (qualora compia idealmente la serie della conoscenza scientifica); biforcazione, questa, sulla quale si innesta il tronco fecondo della filosofia pratica, lì dove si evidenzia il fine razionale ultimo dell'uomo e della natura intera³⁹.

Ebbene, come si sa il progetto di questa duplice scansione teoretico-pratica della ricerca critica è già chiaramente e programmaticamente presente nella KrV, benché in quest'opera esso venga affrontato in maniera preponderante dal punto di vista teoretico. Qui nell'orizzonte teoretico comprendiamo la giustificazione della conoscenza scientifica, cioè dell'oggettività dell'esperienza fenomenica, e insieme, la radicale messa in questione della metafisica di tipo speculativo come scienza, con la correlativa interpretazione delle idee della tradizione metafisica — idea psicologica, cosmologica e teologica — quali totalizzazioni razionali irraggiungibili nell'esperienza (perché si tratta, a rigore, di noumeni, cioè di puri contenuti pensabili), ad uso funzionale dell'unità regolativa della conoscenza fenomenica. Qui il progetto critico si esplica appunto nella tensione irriducibile tra la Logica (sulla base dell'Estetica) trascendentale e la Dialettica trascendentale, lì dove al tempo stesso, la comune trascendentalità dei due poli (fenomeno-noumeno, oggetto-idea) dà anche il segno della fondamentale unitarietà della ricerca kantiana, e dunque anche di ciò che viene ricercato, vale a dire l'intrinseca ed auto-giustificantesi dimensione critica della ragione. In questo orizzonte totalizzante

³⁹ La nostra ipotesi, secondo cui queste *Vorlesungen* costituiscono un passaggio tra ragion pura teoretica e ragion pura pratica, trova il suo *analogon* sistematico (ed il suo passo successivo) nella considerazione dello stesso Kant, secondo cui *Die Religion* è un passaggio da una pura idea «pratica» della religione ad una sua applicazione «critica» alla religione positiva, il cui contenuto è ridotto entro i limiti della sola ragione: Ak-Aus. XX, p. 440 (primo abbozzo di una Prefazione alla prima ediz. della *Religion*). Su questo cfr. H. Noack, *Die Religionsphilosophie im Gesamtwerk Kants*, come *Einleitung* all'ediz. Meiner della *Religion* a cura di K. Vorländer, Hamburg (1956) 1978^s, pp. XI-LXX, in part. p. XXXVIII.

della ragione (proprio attraverso la suddetta bipolarità), la riduzione critica delle possibilità dell'intelletto sensibilmente condizionato dell'uomo, e dunque il divieto ad estendere le strutture del giudizio sintetico a priori a contenuti non-sensibili, non nega né diminuisce affatto per Kant il valore e l'esercizio della ragione umana nelle sue esigenze metafisiche ultime, ma anzi, proprio in virtù della limitazione delle capacità conoscitive dell'uomo, permette di cogliere, meglio: di *pensare* la vera natura e l'ambito proprio delle idee metafisiche, che è appunto la ragion pratica, dunque la vita morale dell'uomo nella sua interna ed autonoma legislazione, nel cui orizzonte non solo è possibile ma è necessaria e doverosa una fede morale⁴⁰. Vediamo dunque che nella KrV sono al tempo stesso delineate le due complementari direzioni impresse alla cosa stessa in sé, propria della metafisica, che si dipartono dalla sua delimitazione critico-negativa rispetto all'esperienza conoscibile, vale a dire l'idea regolativa (rivolta al lato teoretico) ed il concetto morale (proiettato sul lato pratico). La prima Critica percorre la prima direzione, nell'intento di delineare la *propedeutica*⁴¹ ad una metafisica fondata e sviluppata in base alle sue autentiche possibilità ed al suo contenuto pratico. Ed il programma di questa propedeutica è che, fondando necessariamente e universalmente la possibilità della conoscenza (scienza), si pongono in via « restrittiva »⁴² le condizioni di possibilità e di *pensabilità* trascendentali dell'uso pratico della ragione.

La KrV rimane dunque, contrariamente alla sua proverbiale sistematicità architettonica, un'opera fondamentalmente aperta ed « incompiuta », non nel senso che, per quanto ri-

⁴⁰ Su questo tema vedi H.-O. KVIST, *Zum Verhältnis von Wissen und Glauben in der kritischen Philosophie I. Kants. Struktur- und Aufbauprobleme dieses Verhältnisses in der « Kritik der reinen Vernunft »*, Abo 1978.

⁴¹ Cfr. KrV B XXXV-XXXVI, A 841/B 869; tr. it., pp. 32, 635.

⁴² Specificamente vedi: THAI THI KIM-LAN, *Die restriktive Funktion der Sinnlichkeit in Kants Kritik der rationalen Theologie mit besonderer Berücksichtigung der Kritik der reinen Vernunft* (Diss.), München 1976.

guardi il suo compito, essa resti difettosa di qualcosa, ma nel senso più profondo che proprio lo sviluppo compiuto del suo programma la porta a concepirsi come base per il lancio decisivo ed ultimo della ragione. Il lancio verso il suo itinerario più importante, lì dove la ragione stessa abbia a decidere non soltanto la struttura a priori con cui l'io trascendentale sperimenta un dato sensibile (quindi esterno) come « oggetto », ma addirittura il contenuto stesso della « realtà » noumenica, come contenuto *pensato e voluto* « soggettivamente » (mai, però, posto o conosciuto in sé), in base ad una pura legge morale. Come sappiamo, questo itinerario, attraversando sinteticamente i *Prolegomena*, viene intrapreso e battuto con la *Grundlegung*, fino alla seconda Critica⁴³. È in questa successione problematica e testuale che a nostro avviso si situano, con un significato proprio, queste *Vorlesungen*, non solo per quanto riguarda la loro datazione, ma anche per quanto concerne l'elaborazione sistematica della loro materia.

Cercheremo di mostrare in che senso vada intesa l'interpretazione sistematica con cui lo stesso Pöhlitz presenta queste Lezioni, allorché egli afferma che esse portano a compimento il ciclo del « sistema della filosofia pratica, iniziato con la dottrina filosofica del diritto e della virtù », riferendosi con ciò palesemente al piano, in due parti, della *Metaphysik der Sitten* (1797)⁴⁴. La nostra ipotesi, infatti, è che le *Vorlesungen* di Filosofia della religione (da Pöhlitz denominata letteralmente « Dottrina filosofica della religione », forse proprio per diretta assonanza con le due parti della « Metafisica dei costumi »), solo in quanto chiariscono il passaggio ed il nesso problematico tra ragion pura e ragion pratica, possono conseguentemente rientrare in una scienza di specifici doveri dell'uomo

⁴³ Nell'arco di tempo dal 1781 al 1788 Kant pubblicò anche una serie di piccoli scritti prevalentemente di carattere politico e di filosofia della storia, nei quali spesso torna (come accenneremo più avanti, nonché nelle note al testo) la problematica filosofico-religiosa, a proposito di un processo storico in cui l'uomo è chiamato a realizzare compiutamente l'assoluto ideale della ragione « illuminata ». Cfr. gli *Scritti politici e di filosofia della storia*, cit.

⁴⁴ Qui, p. 287.

verso se stesso e verso gli altri uomini. Interpretare questa filosofia della religione come una dottrina già strutturata nella metafisica dei costumi, sbilancerebbe indebitamente il testo delle Lezioni, dando per acquisite le opere sulla morale degli anni Ottanta, e al tempo stesso lo priverebbe della sua più vasta ed unitaria portata critica⁴⁵.

In parte le *Vorlesungen* costituiscono una ripresa abbastanza fedele della problematica teologica della KrV, in particolare di alcuni passaggi della «Dialettica trascendentale» riguardanti la considerazione delle prove dell'esistenza di Dio, quali prove speculativamente impossibili, nonché di alcune considerazioni della «Dottrina trascendentale del Metodo», a proposito dell'ideale teologico-morale del Sommo bene. Ma, come si vedrà leggendo il testo, non si tratta di una mera puntualizzazione di temi già esposti nell'opera principale — temi che d'altronde in questo periodo Kant continua ad elaborare e sintetizzare, in ordine ad una loro più decisa chiarificazione, come attestano i *Prolegomena*, pubblicati nello stesso anno in cui presumibilmente vengono dettate le nostre *Vorlesungen* —; ebbene, non si tratta solo di una ripetizione, ma di una ripresa di quei temi, per evidenziare in maniera più esplicita, e sviluppare in maniera più articolata, non solo i problemi cui la KrV for-

⁴⁵ Nella *Met. Sitten* la Dottrina della religione è considerata come «parte integrante dell'universale dottrina dei doveri» (p. 487; tr. it., p. 368), cioè della morale filosofica, ma solo allorché la si limiti alla sua parte «formale», il dove cioè essa concerne i doveri «in quanto (instar)» comandi divini, e dunque consideri l'*idea* a priori di Dio. Laddove, invece, si considerino i doveri come doveri «verso (erga)» Dio, e dunque si tratti dell'elemento «materiale» della religione, cioè della supposizione empirica dell'esistenza di Dio attraverso una sua rivelazione, si oltrepassa indebitamente la delimitazione della morale filosofica. In quest'ultimo caso, però, è ben giusto che la *Met. Sitten* non sviluppi teologicamente la Dottrina della religione, giacché quest'ultima è vista solo come una «obbligazione soggettiva di fortificare l'impulso morale nella nostra propria ragione legislatrice» (*ibidem*), legislazione che si articola esaurientemente nella Dottrina del diritto e della virtù. Le nostre *Vorlesungen*, invece, sviluppano questa teologia filosofica non come un settore speciale della legislazione morale, ma come compimento «pratico» della ragione teoretica, cioè come giustificazione immanente della stessa ragione nella sua auto-legislazione pura.

nisce una soluzione, ma l'ulteriore, più vasta problematica che in quell'opera viene aperta ed impostata, e però più come compito da affrontare che come soluzione già conclusa. Tanto la ripresa che l'ulteriore problematizzazione — questo ci preme qui sottolineare — avvengono in chiave *teologica*. Vale a dire: Kant sceglie questo ambito metafisico per approfondire, in sintesi, il disegno unitario e bipolare (teoretico-pratico) della filosofia critica. In queste *Vorlesungen* tale disegno si delinea infatti nel rapporto tra una *Teologia trascendentale* (I parte) ed una *Teologia morale* (II parte).

Ebbene, ad un primo approccio si potrebbe intendere questa scelta di campo come una possibile configurazione, magari particolarmente esemplificativa e “conseguenziale”, del progetto filosofico-metafisico intrapreso da Kant. E in un certo senso è così, se è vero che qui si tratta di sviluppare, in prospettiva trascendentale, una critica all'indebito uso speculativo della teologia che tratta il noumeno “Dio” come se fosse un fenomeno; e al tempo stesso di reinterpretare ciò che supera le capacità conoscitive dell'intelletto, come contenuto ideale formalizzato nella ragione. Ma ci sembra che il carattere teologico di questo procedimento abbia delle ragioni più profonde, e che qui non ci troviamo soltanto di fronte ad un pezzo dell'edificio critico-metafisico che il filosofo intende smontare e ricostruire in modo nuovo. Certamente: il problema teologico è anche un settore, un pezzo nella costruzione, ma significa molto di più, perché è come se in esso si raccogliesse l'intera intenzionalità del criticismo e si concentrasse il lavoro intrapreso da Kant per conseguire l'immanente autonomia della ragione umana, nella sua pretesa di orizzonte ultimo (e questo anche se poi la soluzione di tale problematica avverrà in termini non tematicamente “teologici”).

Infatti, se per Kant la metafisica può essere veramente e per la prima volta scienza, in quanto determina i principi a priori della ragione nel suo uso teoretico e nel suo uso pratico⁴⁶, e se questa autentica scientificità “critica” si auto-de-

⁴⁶ Cfr. KrV A 841-842/B 869-870; tr. it., pp. 635-636 e *passim*, *Prolegomena*, pp. 365-366; tr. it., pp. 135-136.

termina rispetto ad un uso « trascendente » della ragione stessa (cioè ad un'illegittima, ed invero inesistente scientificità noumenica), sarà solo ridefinendo il concetto *massimo* cui il pensiero umano giunge e a cui naturalmente tende (che è poi il concetto supremo della stessa tradizione metafisica, e dunque il supremo obiettivo dell'opposizione anti-metafisica dell'empirismo e dello scetticismo); sarà dunque solo ridefinendo il concetto di Dio come *immanente* alla ragione, e delimitandolo insuperabilmente per mezzo della critica, che si potrà realizzare nel suo intento ultimo il *progresso* decisivo e definitivo della metafisica⁴⁷. In questo progetto generale della filosofia kantiana, dunque, l'idea teologica racchiude in sé — come queste *Vorlesungen* mostrano — la *pars destruens* e la *pars construens* della critica, giacché, attraverso il concetto di Dio: a) dev'essere messa radicalmente in questione la pretesa indebita della ragione a conoscere ciò che rimarrà sempre inconoscibile, e b) dev'essere avviato e compiuto il processo di immanentizzazione, nell'orizzonte della ragion pura pratica, di ciò che rimane irraggiungibile, sì, ma rispetto alla sola scienza.

Estrapolando dall'insieme delle nostre *Vorlesungen* singole pagine o passaggi, e confrontandoli con passi delle tre Critiche, si potrebbe dire che non vi si trova molto di nuovo e di originale. Ma ad un esame più attento appare anche ben chiaro che qui non ci troviamo affatto di fronte ad un mero testo antologico. Perché, se l'ipotesi della centralità dell'indagine teologica ci permette di leggere questo testo come un documento del vivo lavoro del filosofo, in un periodo cruciale, subito dopo la pubblicazione della KrV; d'altra parte questo testo contribuisce esso stesso a tracciare la traiettoria teologica della filosofia critica, o, in maniera più pregnante, a riconoscere nel problema teologico l'impostazione, la verifica e la realizzazione ultimativa di quella filosofia.

⁴⁷ Secondo quel disegno, progressivo appunto, che Kant traccerà nel 1793 nella risposta alla questione: *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?* (Hrsg. Rink, 1804), Ak-Aus. XX, pp. 253-332, tr. it. a c. di P. Manganaro: *I progressi della metafisica*, Napoli 1977.

6. Kant lettore dei compendi

La motivazione critica emergente da queste *Vorlesungen* è senza dubbio amplificata, paradossalmente, proprio dal fatto che Kant — come tutti i professori erano tenuti a fare⁴⁸ — segue, quali manuali, i compendi di Eberhard e soprattutto di Baumgarten, di provenienza razionalista, e più precisamente di "area" wolffiana⁴⁹. Come si vedrà, Kant segue, per evidenti ragioni di ordine espositivo-didattico, la ripartizione sistematica e la successione problematica dei suoi « autori » (non senza modificarla qua e là), ma certo non ne segue lo "spirito" filosofico, giacché anzi nel corso delle argomentazioni non solo si discosta dalle soluzioni che di certi problemi offrono i compendi, ma fa leva precisamente su tale discordanza per chiarire la sua diversa prospettiva critico-trascendentale e metafisico-morale. Non è qui il caso di addentrarci in un'analitica descrizione del contenuto dei compendi, giacché in questa sede essi ci interessano solo in quanto vengono letti ed usati da Kant, e dunque nella misura in cui alcune loro parti vengono assunte, rielaborate, confutate nel corso delle *Vorlesungen*, quindi più che come semplici "fonti", come referenze critico-dialettiche. I puntuali riferimenti, d'altronde, saranno richiamati in nota (a volte dietro esplicita segnalazione di Kant), assieme ad alcune *Reflexionen* apposte dal filosofo sulla sua copia dei compendi.

Qui basti ricordare in via preliminare solo qualcosa. Innanzitutto, la *Vorbereitung zur natürlichen Theologie* di Eber-

⁴⁸ Secondo una prescrizione del ministro von Zedlitz (16 ottobre 1778), per la quale « Il peggior compendio è certo meglio che niente », ed i professori, qualora possedessero adeguatamente la disciplina, « potrebbero migliorare i loro Autori », fermo restando però che in ogni caso « far lezione sotto dettatura dev'essere assolutamente eliminato », cfr. Adickes, in Ak-Aus. XIV, p. XXI.

⁴⁹ Sul contesto leibniziano-wolffiano vedi: M. CAMPO, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, 2 voll., Milano 1939 e M. WUNDT, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Tübingen 1945.

hard⁵⁰. Questa « preparazione » alla teologia naturale è considerata come « la scienza delle regole per la formazione della più perfetta conoscenza di Dio nell'intelletto umano, e per la sua comunicazione », e dunque essa « conterrà una parte *teoretica*, nella quale verrà esposta l'origine della conoscenza di Dio e le regole della sua perfezione, ed una parte *pratica*, che conterrà le regole della comunicazione di questa conoscenza »⁵¹. Non è difficile

⁵⁰ Johann August Eberhard (1739-1809) fu pastore e professore di filosofia presso l'Università di Halle, e ad Halle pubblicò, nel 1781, la *Vorbereitung*. Egli tentò di operare una congiunzione tra elementi razionalistici leibniziani e wolffiani da una parte, ed elementi dell'empirismo inglese dall'altra, secondo le istanze di una *Populärphilosophie*. Fu autore di scritti di storia della filosofia, estetica e morale, e diede un'interpretazione fortemente razionalistica della teologia cristiana nella sua *Neue Apologie des Sokrates*, 2 Bde, Berlin 1772. Ma di Eberhard bisogna ricordare in particolare l'avvio di un'accesa disputa sul rapporto tra il criticismo kantiano e la filosofia leibniziana, la quale ultima, secondo Eberhard, avrebbe già risolto anticipatamente i problemi affrontati da Kant. Tale disputa si svolse in gran parte sulle pagine del « Philosophisches Magazin » (1788-1792) e del « Philosophisches Archiv » (1792-1795), e vide anche un diretto intervento di Kant: *Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll* (1790), in Ak-Aus. VIII, pp. 185-251. Vedi anche: *Vorarbeiten zur Schrift gegen Eberhard*, Ak-Aus. XX, pp. 353-378 ed i testi *Zur Rezension von Eberhards Magazin* (II Bd.), Ak-Aus. XX, pp. 379-423.

⁵¹ Eberhard § 1. — Riportiamo qui il piano sintetico della trattazione, come lo stesso Eberhard lo traccia nel § 8: « Questa *Vorbereitung* conterrà dunque nella sua *prima parte*, cioè quella *teoretica*, le seguenti sezioni:

- I. La verità *interna* del concetto di Dio.
- II. La verità *esterna*.

Nel 1° capitolo di questa II sezione, verrà valutata la prova a priori della verità esterna o della effettiva realtà di Dio. / Nel 2° capitolo la prova a posteriori.

Nella III sezione verranno trattati quegli errori che nascono dalle mancanze della conoscenza della religione.

Nel 1° capitolo l'*ateismo* o la *negazione di Dio*. / Nel 2° il *politeismo*. / Nel 3° la *superstizione* religiosa.

La IV sezione conterrà la storia naturale della religione.

La *seconda parte* darà una guida pratica per la comunicazione della conoscenza della religione.

riconoscere già da questa definizione la forte impronta della scuola razionalistico-“dogmatica”, lì dove il problema teologico e religioso è compiutamente risolvibile in sede speculativa, concependo teoreticamente sia il rapporto di Dio con il mondo e con la natura sensibile e razionale dell'uomo, sia i possibili errori (quale l'ateismo) riguardanti l'essere sommo.

Impostazione, questa, che Kant vuole propriamente escludere, e dalla cui esclusione, anzi, partono queste *Vorlesungen*⁵². Non sorprende, dunque, l'atteggiamento di forte distacco di Kant da Eberhard, attestato più che per esplicita polemica, per la palese messa da parte del compendio (dopo averlo utilizzato, a dire il vero in maniera assai libera, per parte dell'Ontoteologia), proprio lì dove Eberhard introduce, con un'enfasi di derivazione leibniziana, la prova fisico-teologica come prova decisiva per l'esistenza di Dio. Ci si potrebbe chiedere, allora, perché mai Kant adotti un testo dal quale si distacca tanto decisamente, e si potrebbe rispondere, come fa Beyer, che egli con ciò abbia voluto mostrare al mondo accademico è scientifico quanto poco ancora egli fosse legato alla scuola wolffiana⁵³. Ma, anche tenendo conto del procedimento critico delle lezioni, il riferimento ad Eberhard potrebbe essere giustificato *ad hoc*, nell'intento di guadagnare, proprio dalla distanza con la suddetta scuola, la nuova prospettiva critica, in maniera più avvertita e decisa.

Il confronto con l'area wolffiana non finisce qui, ma si approfondisce più analiticamente e motivatamente attraverso la *Metaphysica* di Baumgarten, l'altro compendio usato, con ben

La I sezione tratterà la comunicazione sensibile, per mezzo dell'osservazione, del miracolo.

La II sezione tratterà la comunicazione razionale, / nel 1° capitolo per mezzo della conoscenza della natura. / Nel 2° capitolo per mezzo dell'esercizio con i concetti universali ».

⁵² Nella *V-T. Magath* (pp. 1054-1055, 6₂₋₁₂) leggiamo: « Eberhard considera i seguenti requisiti: 1) i contrassegni del concetto di Dio possiedono realtà, vale a dire che di Dio si può predicare qualcosa, cioè la possibilità logica. 2) Il concetto di Dio possiede anche una realtà oggettiva, vale a dire che il concetto di Dio corrisponde all'oggetto ».

⁵³ Cfr. Beyer, p. 235.

maggior estensione e puntualità, nel corso delle *Vorlesungen*⁵⁴. Qui il metodo usato da Kant è quello di un lavoro di scavo, di commento e di verifica critica delle definizioni e determinazioni teologiche, attraverso le quali gli è possibile riferirsi indirettamente, anche oltre Baumgarten, alle più importanti risoluzioni date al problema di Dio nel corso della storia del pensiero, da Anassagora a Platone, da Anselmo e dalla Scolastica medievale a Cartesio, Spinoza e Leibniz, tra teismo e ateismo, panteismo e creazionismo. Ed il fatto che, lì dove si interrompe drasticamente il riferimento ad Eberhard, Kant cominci a riferirsi a Baumgarten, a proposito degli attributi ontologici di Dio, sta a dimostrare l'importanza critico-speculativa del confronto. È vero anche, d'altra parte, che più si va avanti e più Kant presenta in maniera autonoma e originale la sua proposta teologico-morale, sebbene gli elementi concettuali siano attinti ancora dalla trattazione della *Metaphysica*. All'interno di quest'ultima, lì dove Baumgarten mira a sistematizzare e dimostrare analiticamente la filosofia leibniziana secondo le istanze metodologiche wolffiane, la *Theologia naturalis* è considerata come « scientia de deo, quatenus sine fide

⁵⁴ Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762), professore di filosofia ad Halle e a Frankfurt/Oder, pubblicò la *Metaphysica* in prima edizione ad Halle nel 1739. È appena il caso di ricordare come molti concetti filosofici tra XVIII e XIX secolo vengono usati, anche se in contesti differenti, nell'accezione sistematica attribuita loro proprio in questo testo di *Metaphysica*. Non si tratta quindi di un semplice manuale, ma di una vera e propria topica filosofica di riferimento. Sulla stima di Kant nei confronti di questo compendio, scelto « a motivo della ricchezza e della precisione », cfr. l'*Einrichtung* delle *Lezioni 1765-66*, cit., pp. 308-309, motivo che permane anche nella fase « critica » dell'insegnamento kantiano, se è vero quanto leggiamo nel testo Magath (p. 1054, 6₂₋₁₂), e cioè che il passaggio da Eberhard a Baumgarten è dovuto al fatto che la Teologia naturale di quest'ultimo « dà più materia al pensiero ». Su questo vedi M. CASULA, *La metafisica di A. G. Baumgarten*, Milano 1973. — Ma di Baumgarten bisogna ricordare l'originale affronto del problema estetico (vedi la sua *Aesthetica*, 2 Bde, Frankfurt 1750-58), oltre che di quello logico (cfr. *Acroasis logica in Ch. L. B. de Wolff*, Halle 1761) e di quello morale (cfr. *Ethica philosophica*, Halle 1763).

cognosci potest»⁵⁵, e viene articolata nella duplice considerazione del *Conceptus dei* (Caput I) e delle *Operationes dei* (Caput II). La prima trattazione comprende l'esistenza di Dio con i suoi attributi assoluti e necessari, nonché l'intelletto e la volontà divini, ascritti alla sua esistenza (benché tradizionalmente questi ultimi appartengano agli attributi operativi *ad intra*). La seconda trattazione comprende invece, sotto il titolo di Operazioni divine (propriamente *ad extra*), la creazione e la provvidenza⁵⁶.

Vedremo in che modo Kant si inserirà nell'orizzonte interpretativo della *Metaphysica* di Baumgarten, in specie rielaborando sia in senso speculativo che in senso morale la teologia naturale. Una sola sottolineatura: se è vero anche per Kant che la « scienza » di Dio dev'essere indipendente dalla fede, intendendo quest'ultima come fede in un dato rivelato-posi-

⁵⁵ Baumgarten § 800.

⁵⁶ Riportiamo qui la *Synopsis* della *Metaphysica* baumgarteniana, relativamente alla Parte IV (tralasciando le parti precedenti, cioè oltre ai *Prolegomena*: 1) *Ontologia*, 2) *Cosmologia*, 3) *Psychologia*):

« 4) *Theologia naturalis* P. IV. / A) prolegomena §. 800-802. / B) tractatio de Dei / a) conceptu (Caput I) in quo consideratur / α) existentia (Sectio I) ad quam refertur / realitas §. 803-820. / unitas §. 821. / veritas §. 822. / necessitas §. 823-827. / sanctitas §. 828-829. / substantialitas §. 830. / omnipotentia §. 831-837. / simplicitas §. 838. / immutabilitas §. 839-842. / infinitudo §. 843-845. / unitas §. 846-848. / aeternitas §. 849-850. / impassibilitas §. 851. / natura §. 852-860. / immensitas §. 861. / incomprehensibilitas §. 862. / β) intellectus (Sectio II). / existentia §. 863-865. / obiecta §. 866-878. / infallibilitas §. 879. / certitudo subiectiva §. 880-881. / sapientia §. 882-888. / omniscientia §. 889. / γ) voluntatis (Sectio III). / 1) proportionalitas §. 890-894. / 2) libertas §. 895-899. / 3) imperscrutabilitas §. 900. / 4) rectitudo §. 901-902. / 5) bonitas / A. fidelitas §. 903-905. / B. iustitia / a. remuneratoria §. 906-907. / b. punitiva §. 908-916. / 6) imparcialitas §. 917-918. / 7) sinceritas §. 919-925. // b) tractatio de Dei operationibus (Caput II) / α) creatione (Sectio I) / 1) obiectum §. 926-941. / 2) finis (Sectio II) §. 942-949. / β) providentia (Sectio III) / 1) conservante §. 950-953. / 2) concurrente §. 954-962. / 3) gubernante §. 963. / 4) malum / A. impediens §. 964-968. / B. permittente §. 969-970. / 5) regente §. 971-975. / 6) decernente (Sectio IV) §. 976-981. / 7) revelante (Sectio V) §. 982-1000 ».

tivo, essa a sua volta, applicandosi alla morale, diviene fonte immanente di una fede razionale ed etica, giustificata e sviluppata in una religione ad opera della pura ragione. In questo quadro accade dunque che, pur confutando le prove dell'esistenza di Dio — a priori e a posteriori — proposte da Baumgarten, Kant possa utilizzarne gli attributi per quel *minimum* di teologia speculativa che, come mera ipotesi soggettiva e mai come dimostrazione conoscitiva, possa preparare la teologia morale. Ed anche all'interno di quest'ultima gli attributi metafisici verranno ammessi non come esplicazione « operativa » di un concetto teoreticamente determinato di Dio, ma come articolazione di un diverso concetto, un concetto morale di Dio. E dunque, se rimane vero che, come si è detto, per la successione della materia Kant segue il compendio di Baumgarten, si deve però aggiungere che tale successione scandisce un quadro problematico ormai differente. Rimanendo ancora all'esempio precedente, invero centrale in queste *Vorlesungen*: se le prove per dimostrare l'esistenza di Dio sono confutate, al tempo stesso vengono recuperate un'onto-, una cosmo- ed una fisico-teologia, con un valore soltanto ipotetico-propedeutico, e non certo teoretico-dimostrativo⁵⁷. Il piano logico-trascedentale non è identificabile con quello metafisico-reale. Potrebbe addirittura meravigliare che Kant valorizzi nel dettaglio la tavola delle attribuzioni speculative di Dio; ma, d'altro canto, nell'intento del nostro autore qui ci troviamo di fronte ad una verifica dell'ampiezza ideale della ragione critica, la quale non arriva certo a fondare metafisicamente la realtà divina ma, attraverso un concetto meramente "ideale" ("soggettivo") di essa, mira all'auto-fondazione della teologia morale. In altri termini: la ragione umana è incapace di fondare e di edificare, *in realtà*, l'edificio della metafisica razionalista,

⁵⁷ Su questa problematica cfr. D. HENRICH, *Der ontologische Gottesbeweis*, Tübingen 1967, pp. 137 ss.; W. CRAMER, *Gottesbeweis und ihre Kritik. Prüfung ihrer Beweiskraft*, Frankfurt/Main 1967, pp. 112 ss.; H. KNUDSEN, *Gottesbeweis im deutschen Idealismus. Die modaltheoretische Begründung des Absoluten dargestellt an Kant, Hegel und Weiße*, Berlin/New York 1972, pp. 15 ss.

Immanuel Kants

Vorlesungen

über die

philosophische Religionslehre.

Herausgegeben

von

Karl Heinrich Ludwig Pölitz,

Königl. Sächs. Hofrathe und Professor an der Universität zu Leipzig.

Dritte Auflage.

Leipzig, 1850.

Verlag der Sauer'schen Buchhandlung.

ma può servirsi, per così dire, dei "mattoni" di tale edificio, quali strutture ideali che traccino *in abstracto* le possibilità del pensiero umano, ed arrivino a trovare in sede pratica una fondazione assoluta.

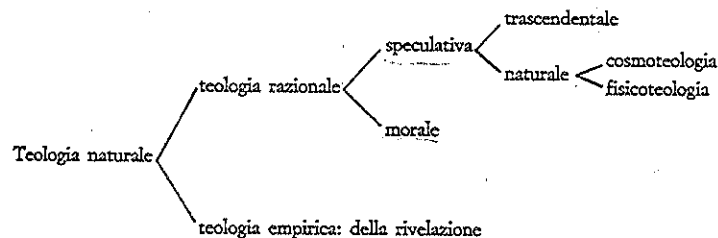
In tale prospettiva si precisa anche la determinazione e l'uso del termine *teologia naturale*, che è poi la titolazione accademico-sistematica di queste stesse Lezioni di Kant, giacché in queste ultime: a) in senso generale la teologia è tutta fondamentalmente « naturale », in quanto l'aggettivo *naturalis* indica (internamente o esternamente all'uomo) sia ciò che la ragione determina da se stessa, sia ciò che essa non è capace di « esperire »⁵⁸; b) la teologia tradizionalmente chiamata « naturale », e riferentesi alla determinazione dell'esistenza di Dio e dei suoi attributi, nella prospettiva critica di Kant diventa *teologia trascendentale*, che è il termine di "ripresa" dell'onto-teologia; c) la cosmo-teologia e la fisico-teologia rappresentano l'ambito proprio della teologia naturale in senso stretto, che è poi la teologia in cui, partendo dall'immagine scientifica e finalistica della natura, se ne conchiude un creatore dotato di intelligenza e volontà. In questo senso per Kant la teologia naturale è valorizzata soprattutto in chiave anti-spinoziana ed anti-deistica; d) ma la vera teologia « naturale », cioè quella che adempie pienamente il suo carattere « razionale », è per Kant la teologia morale, giacché è quest'ultima che fornisce il concetto adeguato di Dio, che determini la *bonitas* (nella sua connessione con la *sanctitas* e con la *iustitia* divine) come realizzazione ideale della natura morale dell'uomo⁵⁹.

Servendosi degli elementi "metafisici" di Baumgarten, e riorganizzandoli secondo la sua prospettiva critica, Kant articola nel modo seguente le *Vorlesungen*:

Frontespizio della seconda edizione delle *I. Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*.

⁵⁸ Nell'intento di Kant — come leggiamo nella *Danziger R.* (p. 1241) — « La *Theologia rationalis* si chiama d'altronde anche *naturalis* in opposizione a *supernaturalis* ».

⁵⁹ Cfr. p. e. qui, p. 211.



La teologia razionale può essere, poi, più direttamente ripartita come segue:

Theologia rationalis	{	transcendentalis: ens summum: Dio causa del mondo
		naturalis: summa intelligentia: Dio autore del mondo
		moralis: summum bonum: Dio dominatore/legislatore del mondo

In questa tripartizione l'*ens realissimum*, quale 1) *ens originarium*, viene esaustivamente pensato come 2) suprema possibilità ideale e (su questa base) come 3) necessaria "realtà" morale della ragione.

Le *Vorlesungen* affrontano in massima parte la teologia razionale, ed in minima quella rivelata (della quale, cioè, siamo capaci per l'aiuto di una rivelazione divina), interpretando quest'ultima, coerentemente con il sistema critico, tra un agnosticismo di fondo circa la possibilità di una rivelazione "esterna", ed una riduzione di essa alla rivelazione morale di Dio, tutta "interna" alla ragione⁶⁰.

⁶⁰ La dimensione «interna» della ragione richiama la raffigurazione che Kant ne dà nella *Religion* (Prefazione 2ª ediz.), di una sfera più ampia costituita dalla religione rivelata, che contiene al suo interno una sfera più ristretta, quella della pura religione razionale (p. 12; tr. it., p. 13). — L'insistenza kantiana sulla teologia razionale ha fatto dire ad A. W. Wood (*Kant's rational Theology*, cit., pp. 16-19, 150-151) che Kant, per quanto riguarda la critica alle tre prove, nella *KrV* e più ancora nelle *Vorlesungen* mostra la sua appartenenza alla teologia scolastico-razionalistica, solo trasformandola da scienza speculativa ad indagine critica.

Nell'*Appendice* alle nostre Lezioni (presente nell'edizione Pölitz e nel testo di Magath), Kant fa riferimento diretto ad un altro testo, l'*Historia doctrinae de vero Deo, omnium rerum auctore et rectore*, di Meiners⁶¹. L'interesse di questa succinta trattazione sta nel fatto che essa riprende sinteticamente, in chiave storico-antropologica, le più rilevanti argomentazioni trattate sistematicamente nel corso delle *Vorlesungen*, ribadendo, attraverso esemplificazioni tratte dalla storia religiosa dei popoli, l'assoluta superiorità della concezione morale di Dio, come ciò che porta a respingere i due contrapposti errori dello scetticismo e del fanatismo, corrispondenti ai due errati estremi di considerare la ragione umana come totalmente incapace o totalmente capace di conoscere Dio. Per Kant la ragione può conoscere, «praticamente», solo qualcosa di Dio, cioè il suo concetto morale. Ma questo diviene misura assoluta anche per ciò che non è afferrabile e non sarà mai esperibile, e dunque riporta ad una capacità razionale lo stesso "eventuale" darsi rivelativo di Dio.

7. L'orizzonte filosofico-teologico-religioso

La considerazione dei compendi usati da Kant, ci porta quasi necessariamente a fare un passo a ritroso. Infatti, il percorso tracciato dal filosofo in queste *Vorlesungen*, può essere chiarificato non solo collocando precisamente questo testo entro lo svolgimento della filosofia kantiana, ma anche, e prima ancora, esplicitando le referenze storico-filosofiche di cui esso è intessuto. È infatti lo stesso sviluppo problematico di una ricerca che richiede di risalire ai suoi motivi storiografici. Di converso, poi, si può dire che nel nostro caso proprio le

⁶¹ Christoph Meiners (1747-1810) era un erudito poligrafo, interessato particolarmente a questioni di storia delle religioni, alla quale egli, tra i primi, applica un metodo "etnologico", riscontrabile specie nei suoi studi sulla mitologia e sul feticismo presso i popoli primitivi. L'*Historia* utilizzata da Kant fu edita a Lemgo nel 1780.

Vorlesungen contribuiscano a focalizzare quei motivi ed il loro intreccio nella ricerca critica kantiana. Tra le referenze di queste Lezioni sulla Filosofia della religione, si può considerare sia il contesto filosofico e religioso nel quale Kant opera e attraverso il quale certamente passa (nell'accettazione come nel rifiuto) la sua maturazione « critica »; sia, ancor più direttamente per quanto riguarda il nostro testo, il confronto diretto operato da Kant, da un lato con la metafisica razionalista, rappresentata (come si è già accennato per i compendi) dalla scuola leibniziano-wolffiana, e dall'altro lato con l'empirismo scetticeggiante di Hume.

A proposito dell'*orizzonte filosofico-religioso* nel quale e con il quale Kant elabora la sua ricerca, e che in questa sede non è certo possibile ricostruire esaurientemente, è importante a nostro avviso evidenziare soprattutto che, nel passaggio dalla grande lezione leibniziana al dibattito illuministico in Germania nel XVIII secolo, attraverso l'autorevole posizione lessinghiana, si sviluppa e si radicalizza nell'ambito filosofico della religione — ambito cruciale, come Kant stesso attesterà — un'ermeneutica di origine "moderna", essenziale per comprendere più adeguatamente la stessa filosofia kantiana. Si tratta di un'interpretazione specifica del rapporto tra religione e ragione, essenzialmente giocata, e spesso del tutto risolta, in una problematica di tipo *morale*. Questa ermeneusi sembra attraversare trasversalmente posizioni e soluzioni filosofiche anche notevolmente differenziate tra di loro, e spesso essa indirizza punti di partenza diversi o opposti, quasi parallelamente, verso una stessa direzione. È tale direzione che in questa sede ci preme individuare. Parlare di un'ermeneusi morale del contenuto di fede e, spesso, di riduzione etica dello stesso dato rivelato, indica dunque in prima istanza un orizzonte problematico fondamentale, al cui interno si può bene intendere l'emergenza della concezione kantiana della religione, la quale a sua volta ha certamente contribuito ad "illuminare" in maniera decisiva quell'orizzonte.

È interessante notare a tal riguardo che la schematizzazione morale è un *medium* comune sia a quegli autori che tendono a razionalizzare speculativamente la religione, sia a

quelli che mirano a svalutare qualsiasi possibilità dimostrativa in sede teologica. Tale questione, di memoria moderna, come si diceva, è formulata in maniera decisiva da Leibniz (nei termini di ragione e rivelazione), e viene sistematizzata, nei suoi estremi problematici, da Wolff e dai cosiddetti wolffiani (pensiamo ancora a Baumgarten), per i quali ad una razionalizzazione teologica della religione fa riscontro un'etica non necessariamente dipendente dalla religione, anche se ad essa necessariamente correlata per il *medium* di uno stretto razionalismo. Ma la questione è ripresa in misura diversa da tutti gli esponenti di quest'epoca filosofica: da Ch. A. Crusius, che già mira a riunificare teologia speculativa ed etica razionale; ad H. S. Reimarus, convinto assertore della totale riducibilità della religione rivelata alla religione naturale, sulla cui base può erigersi una morale veramente razionale, alla quale va ridotto il contenuto di ogni rivelazione; a M. Mendelssohn, per il quale nella coscienza individuale si intreccia il rapporto strettissimo tra religione naturale e morale; e naturalmente a G. E. Lessing, per il quale il significato progressivo ed ultimo della religione e della rivelazione è nel raggiungimento della pienezza morale del genere umano⁶². Senza dimenticare, poi, il più ampio dibattito sul rapporto tra religione, morale e ragione (assieme alla connessa critica alla religione positiva nei confronti della religione naturale), sorto negli ambienti illuministici francesi (gli enciclopedisti, Rous-

⁶² Per Leibniz e Wolff vedi le opere direttamente implicate nelle *Vorlesungen*, e che saranno citate nelle relative note al testo. — Per una ricostruzione in questo contesto basti rimandare a FR. UEBERWEG, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, III: *Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts*, Berlin 1924¹² (sezioni seconda e terza). Cfr. in particolare: CH. A. CRUSIUS, *Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten*, Leipzig 1745; H. S. REIMARUS, *Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*, Hamburg 1754; M. MENDELSSOHN, *Morgenstunden oder Ueber das Dasein Gottes*, Berlin 1785; G. E. LESSING, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, Berlin 1780. — Sulla dipendenza delle problematiche "teoretiche" dell'Illuminismo dalle tematiche religiose ed etiche, vedi la ricostruzione di R. CIARFARDONE, *L'Illuminismo tedesco. Metodo filosofico e premesse etico-teologiche* (1690-1765), Rieti 1978.

seau) e, ancor più, tra gli illuministi inglesi, con la corrente del deismo.

La questione del *deismo* è assai importante per queste *Vorlesungen* kantiane. In esso, da una parte si ammette soltanto un dio quale remoto autore della macchina universale della natura, identificandolo in definitiva con la stessa legislazione meccanico-razionale del mondo fisico; dall'altra parte si distacca rigorosamente il mondo dell'uomo da qualsiasi riferimento ad una realtà divina trascendente, e lo si autonomizza compiutamente nella sua moralità, quale interna dinamica naturale essa stessa. La religione, dunque, è correlativamente definita da un'estrema razionalizzazione fisico-teologica del concetto di Dio, e da una progressiva razionalizzazione pratica della coscienza umana. Pensiamo qui, ad esempio, al *moral sense* di uno Shaftesbury o di un Hutcheson, oppure alla realizzazione « naturale » e « civile » della religione nell'ideale educativo di un Rousseau⁶³. Quello che preme sottolineare è che la morale viene assunta come dimensione umana dell'unico, grande progetto di razionalizzazione naturalistica, il quale, all'altro estremo, ha una natura meccanicistica da giustificare. E dunque in questo progetto totalizzante è logico che l'obiettivo comune sia quello di ridurre drasticamente — se non addirittura di negare — il valore proprio e originario della religione rivelata, mirando, attraverso la contestazione della « positività » dell'istituzione e del culto, all'emarginazione di una più fondamentale possibilità: che l'uomo possa riferirsi a qualcosa o a qualcuno di più grande di sé, e che Dio possa trascendere lo schema razionalizzante e totalizzante dell'uomo (Toland direbbe: che possa esserci ancora un « mistero »), cioè che Dio sopravvanzì il potere « naturale » dell'uomo⁶⁴. E

⁶³ Cfr. A. A. C. SHAFTESBURY, *Inquiry concerning Virtue*, London 1699, F. HUTCHESON, *System of Moral Philosophy* (1735-37), Glasgow 1756, J.-J. ROUSSEAU, *Emile, ou de l'éducation*, La Haye 1762. — Su questo vedi M. M. ROSSI, *Alle fonti del deismo e del materialismo moderno*, Firenze 1942, M. SINA, *L'avvento della ragione. « Reason » e « above reason » dal razionalismo teologico inglese al deismo*, Milano 1976 e H. GOUHIER, *Filosofia e religione in J.-J. Rousseau*, Roma-Bari 1977.

⁶⁴ Cfr. J. TOLAND, *Christianity not Misterious*, London 1696.

questa, d'altronde, un'istanza riemergente nel proclama illuministico del *sapere aude!* kantiano, per l'uscita dell'uomo dal suo stato di minorità.

Nelle nostre *Vorlesungen* sarà interessante seguire il serato dibattito che Kant porta avanti con il deismo, e come proprio attraverso l'esame delle aporie e delle strutturali carenze di quest'ultimo, egli possa più agevolmente fondare la sua soluzione teistica. Benché bisognerebbe anche osservare che, se dal punto di vista teologico-speculativo Kant oltrepassa decisamente la posizione deistica (legata all'argomento meccanicistico-teologico), nella direzione della critica trascendentale della ragion pura⁶⁵; dal punto di vista etico egli, nel recupero di un teismo morale, sembra proprio voler radicalizzare — pur indipendentemente da ogni esperienza sensibile o « sentimentale » — l'istanza di autonomia naturale e razionale propria anche del deismo nel suo versante morale. E non è un caso, infatti, che il confronto con il deismo venga sviluppato da Kant in certo senso attraverso Hume, il quale pure⁶⁶ (pensiamo ai *Dialogues*) aveva assunto una posizione critica nei confronti della corrente deistica, in particolare a proposito della dimostrazione fisico-teologica dell'esistenza di Dio quale « architetto » del mondo, posizione che si situa in una più generale contestazione della validità teoretica della teologia naturale, cui viene concessa un'ammissibilità solo in senso pratico. Nel senso cioè che, escluso il valore teoretico (in coerenza con la critica al concetto di causa), alla prova fisico-teologica viene riconosciuto un residuo di legittimo significato nell'orizzonte del sentimento morale. D'altra parte Hume arriva a considerare la religione naturale — e la stessa storia naturale delle religioni positive — nella sua fondamentale origine psicologico-pratica, lì dove si tratta, cioè, non tanto di posizioni teoretiche o speculative nei confronti del mondo, ma di atteggiamenti vissuti nelle alterne condizioni della vita degli uomini. Kant accoglie l'impulso humeano alla critica della dimostrazione razionalistica propria del deismo, ma ne

⁶⁵ Su questa problematica vedi M. PAOLINELLI, *Fisico-teologia e principio di ragion sufficiente. Boyle, Mauvertuis, Wolff, Kant*, Milano 1971.



respinge l'esito scettico nei riguardi della teologia naturale, sia nella sua origine che nella sua funzione. E nel momento in cui Kant prenderà decisamente le distanze dalla fondazione humane della morale sul sentimento, e fonderà invece una morale rigorosamente pura e a priori, lo farà appunto attraverso una rifondazione sia trascendentale che morale della teologia razionale, superando il deismo, ma anche lo scetticismo, in un teismo risolutamente « pratico ». È solo razionalizzando in modo compiuto la morale, e riportando esaurientemente la teologia nell'orizzonte immanente della ragione umana, che Kant potrà fondare in modo nuovo — non attaccabile a suo avviso dalle obiezioni humane — la religione naturale. Ma molte cose di queste obiezioni ritornano, direttamente o indirettamente, nelle argomentazioni teologiche kantiane. Questo lo si può evincere considerando contestualmente la KrV e ancor più i *Prolegomena*, dove Kant prende esplicitamente in considerazione, come nelle *Vorlesungen*, la posizione di Hume attraverso i *Dialogues*.

Ma l'intreccio di queste problematiche — ragione, religione, morale — non può essere adeguatamente decifrato, e nel caso di Kant mancherebbe di una fondamentale dimensione, se non si considerasse lo specifico orizzonte religioso del *cristianesimo riformato* nel quale il nostro autore si trova a vivere e a pensare (ma non solo lui, giacché si tratta di un fattore che c'entra, direttamente o indirettamente, con tutta l'elaborazione dell'*Aufklärung*), e ancor più precisamente, senza considerare — come la più attenta letteratura sottolinea — le possibili *fonti teologico-positive* della filosofia della religione kantiana⁶⁶. Qui bisogna sottolineare che non si tratta di un

⁶⁶ Per quanto segue cfr. J. BOHATEC, *Die Religionsphilosophie Kants in der « Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft »*. Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen, Hamburg 1938, ristampa: Hildesheim 1966, pp. 7-60 e *passim*; H. G. REDMANN, *Gott und Welt. Die Schöpfungstheologie der vor-kritischen Periode Kants*, Göttingen 1962; A. LAMACCHIA, *Le fonti teologico-positive nella filosofia della religione di Kant*, in « Annali Fac. Lettere e Filos. Univ. di Bari », X, Bari 1965, pp. 5-43; A. WINTER, *Theologische Hintergründe der Philosophie Kants*, in « Theologie und Philosophie », 51 (1976), pp. 1-51.

mero elemento aggiuntivo o estrinseco, giacché esso entra a determinare in maniera specifica la prospettiva critico-metafisica del nostro autore. Certamente qui ci troviamo non solo di fronte ad un'essenziale questione storiografica, ma di fronte ad un vero e proprio problema *kantiano*, se è vero che: a) l'ap-proccio iniziale al razionalismo avviene per Kant nell'orizzonte interpretativo, teorico e pratico, del luteranesimo (tra ortodossia ed eterodossia riformata); e che b) l'elaborazione autonoma ed originale che Kant proporrà della religione su base morale, non solo si confronterà con la problematica teologica a lui coeva, ma rielaborerà profonde referenze teologiche derivategli dal suddetto orizzonte interpretativo. Con ciò non si vuole affatto affermare che la filosofia kantiana, e in particolare la sua filosofia della religione, sia assimilabile *tout court* alla prospettiva del luteranesimo, e in specie del pietismo (la religione di sua madre e della sua prima educazione)⁶⁷, ma che la sua concezione teologico-filosofica, anche lì dove, o forse proprio lì dove essa si discosta in modo più esplicito dall'assunto e dall'istituzione religiosa del protestantesimo, attesta una radice problematica e una direzione ermeneutica possibili solo su di un terreno quale è quello determinato dalla posizione "riformata".

Come non si tratta, dunque, di una dipendenza meccanica tra i due elementi, così non si tratta nemmeno di un mero parallelismo; ma di un intreccio a volte così stretto o remoto o implicito, da non apparire quasi nella posizione originalmente assunta da Kant. Ci riferiamo qui a quella duplice, e a volte convergente direzione sviluppatasi in seno alla teologia e alla religione protestante tra XVII e XVIII sec.⁶⁸, di progressiva razionalizzazione del contenuto di fede da una parte, e, dall'altra,

⁶⁷ Sull'ermeneutica protestantica di Kant e sui suoi problemi, si possono vedere: J. KANTAN, *Kant der Philosoph des Protestantismus*, Berlin 1904; B. BAUCH, *Luther und Kant*, Berlin 1924; H. RUST, *Kant und das Erbe des Protestantismus*, Gotha 1928; W. SCHULTZ, *Kant als Philosoph des Protestantismus*, Hamburg/Bergstedt 1961. — Per una ricostruzione di questa ermeneutica, cfr. H. BORNKAMM, *Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte*, Göttingen 1970².

⁶⁸ Cfr. K. ANER, *Die Theologie der Lessingszeit*, Halle 1929; ristampa: Hildesheim 1964.

di progressiva interpretazione morale della religione. Si tratta — è bene tenerlo presente per cogliere l'insieme del quadro — di due posizioni analoghe a quelle cui abbiamo accennato nel campo filosofico dell'illuminismo razionalistico. Analogia, questa, tanto più pertinente quanto più si consideri che quella duplice direzione all'interno della religione riformata, si sviluppa proprio a causa ed anche in vista di una nuova sintesi tra quella religione (con la relativa teologia) e la posizione filosofica del razionalismo. Anche qui il perno è costituito da una radicalizzazione della morale, quale momento di incontro e al limite di assimilazione tra fede rivelata e ragione. Pensiamo, ad esempio, alla teologia decisamente razionalistica del *movimento neologico* (un solo nome: J. J. Spalding)⁶⁹, da una parte; ma dall'altra pensiamo a quel movimento inizialmente anti-razionalistico quale fu il *pietismo*, con il suo programma di svalutazione della teologia dogmatica e di radicale e "rigorosa" identificazione di religione e morale individualisticamente e coscienzialisticamente impostata⁷⁰.

Ma ciò che nel movimento pietista, come si diceva, va qui maggiormente considerato, è il modo in cui, *al suo interno*, l'esigenza di una pura e severa concezione morale della religione (spesso in aperta polemica con la Chiesa e la teologia stessa del luteranesimo ortodosso), viene progressivamente ad incontrarsi ed a coniugarsi (nell'ambiente dell'università di Halle, e da qui a Königsberg) con la più decisa filosofia razionalistica del tempo, quale la filosofia di Wolff. Nell'incontro, certo, entrambi gli elementi si modificano e si "rinnovano" a vicenda, l'uno temperando il preponderante carattere speculativo-dimostrativo, l'altro moderando il distacco del « cuore » e

⁶⁹ Vedi J. J. SPALDING, *Gedanken über den Wert der Gefühle im Christentum*, Leipzig 1761. — Sul « copernicanesimo teologico » di Kant, che, passando attraverso la Neologia, mira ad un'affermazione del concetto protestantico-illuministico di libertà, come auto-costituzione della ragione, cfr. F. LÖTZSCH, *Vernunft und Religion im Denken Kants. Lutherisches Erbe bei Immanuel Kant*, Köln/Wien 1976.

⁷⁰ Cfr. A. RITSCHL, *Geschichte des Pietismus*, 5 Bde., Bonn 1880-1886. Vedi anche L. MITTNER, *Storia della letteratura tedesca. Dal Pietismo al Romanticismo (1700-1820)*, Torino 1964, Parte prima.

del « sentimento » religioso da un esercizio razionale inteso come corruzione ed impedimento alla vera fede. Ne deriva una rinnovata concezione della natura e della funzione della stessa teologia, non identificata con le sue mere argomentazioni teoretiche, ma ricondotta ad una giustificazione razionale della fede rivelata, quale consapevole realizzazione della vita morale dell'uomo. La prospettiva aperta, in tal senso, presso il celebre collegio « Fridericianum » di Königsberg, da uno Schultz o da un Knutzen non è certo indifferente per la maturazione filosofica di Kant, ma più che per le soluzioni pratico-teoretiche raggiunte, soprattutto per l'impostazione problematica proposta⁷¹.

È vero, d'altra parte, che il pietismo — nella sua versione "razionalistica" — non è stata l'unica fonte teologico-religiosa di Kant. È stata infatti dimostrata non solo una conoscenza da parte del filosofo delle fonti dogmatiche della teologia riformata, specie *calvinista*, ma anche una corrispondenza, a volte puntuale, di concetti e posizioni tra gli scritti di Kant e quelli di teologi quali Stäudlin, Semler e soprattutto Stapfer. Tali corrispondenze si concentrano attorno ad un nucleo fondamentale, che è poi quello rinvenibile ancora — anche se profondamente rielaborato — negli scritti kantiani: la concezione dell'essenza della religione come *Verbindlichkeit*⁷², obbligazione morale nel compiere i propri doveri verso Dio, e presente sia nell'ambito della religione naturale (o « pura »), sia in quello della religione rivelata (o « dotta »)⁷³.

⁷¹ Sull'ipotesi dell'influenza pietistica di Franz Albert Schultz e di Martin Knutzen, professori al Fridericianum, su Kant, cfr. L. E. BOWROSKI, in *La vita di Immanuel Kant*, cit., pp. 11-14, e B. ERDMANN, *Martin Knutzen und seine Zeit*, Leipzig 1876, pp. 11 ss. Sul pietismo quale unica fonte di formazione e conoscenza religiosa per Kant cfr. anche G. HOLLMANN, *Prolegomena zur Genesis der Religionsphilosophie Kants*, in « Altpreußische Monatsschrift », 36 (1889), pp. 1-73. Ma *contra* questa tesi cfr. la monografia di Bohatec (pp. 2-22 e *passim*), nonché già R. B. JACHMANN, in *La vita di Immanuel Kant*, cit., Lettera XI.

⁷² Cfr. J. F. STAPFER, *Grundlegung zur wahren Religion*, 12 Bde., Zürich 1746-1753, p. e.: I, p. 3 e *passim*; *Id.*, *Sittenlehre*, 6 Bde., ivi 1757-1766.

⁷³ Cfr. J. S. SEMLER, *Abhandlung von freien Untersuchung des*

Questa fede essenzialmente « pratica »; diviene progressivo raggiungimento della perfezione morale dell'uomo, giustificata e diretta dalla sovrana legge impressa nella natura stessa dal Dio creatore. Questo altissimo e sovrano creatore è qualcosa di assolutamente incommensurabile in sé rispetto alle capacità conoscitive dell'uomo. Noi potremo però, in un certo qual modo, « conoscerlo » sia attraverso l'ordine e la disposizione della natura — sua creazione —, sia, e soprattutto, nella più profonda interiorità morale della nostra coscienza⁷⁴.

Non è difficile ritrovare le tracce di queste fonti teologico-positive nelle nostre *Vorlesungen*, appunto a proposito della correlativa concezione teologica — trascendentale e morale — secondo la quale il concetto di Dio è necessario sia per la spiegazione totalizzante e finalistica della natura (secondo il più alto bisogno della ragione), sia per il compimento della più profonda natura dell'uomo, vale a dire la sua razionalità pratica. Motivo, questo, che, come si è accennato, permette di mettere a fuoco la dottrina filosofica della religione nel suo peculiare significato sistematico nella ricerca kantiana. Ma che permette anche di rintracciare in queste *Vorlesungen* un filo rosso che proviene da lontano, fin dai primi scritti di Kant, e che proseguirà più lontano ancora, fino ai frammentari tentativi finali (e postumi) del suo pensiero.

8. La teologia filosofica e le sue dimensioni

Il filo conduttore delle *Vorlesungen* — così come emerge preliminarmente già nell'« Introduzione », per dipanarsi poi lungo tutte le fasi argomentative — può essere individuato

Canons, 4 Bde., Halle 1772-1776; Id., *Ueber historische, gesellschaftliche und moralische Religion*, Leipzig 1786, pp. 56 ss.; K.F. STÄUDLIN, *Ideen zur Kritik des Systems der christlichen Religion*, Göttingen 1791, p. 204 e *passim*. (Questi scritti, come quelli di Semler, sono riportati nei cit. studi di Bohatec e Lamacchia, cfr. *supra*, note 36 e 66).

⁷⁴ Su questa sintesi tra filosofia della natura e teologia del Dio creatore, cfr. H. G. REDMANN, *Gott und Welt...*, cit., e A. LAMACCHIA, *La filosofia della religione in Kant*, cit., dove il suddetto rapporto è visto lungo tutte le opere kantiane fino alle nostre *Vorlesungen*.

nel rapporto tra conoscenza speculativa e conoscenza pratica di Dio. Qui bisogna chiarire innanzitutto il termine « conoscenza » in chiave teologica, giacché per Kant la teologia stessa ha valore critico solo in quanto problematizzazione della possibilità e dei limiti della « somma » conoscenza metafisica. Se, infatti, la teologia è « il sistema della nostra conoscenza dell'essere sommo », tale sistema « non significa l'insieme di tutte le possibili conoscenze di Dio, bensì ciò che di Dio viene trovato dalla ragione umana »⁷⁵. Il primo caso rimane assolutamente inaccessibile all'uomo, impossibile anche attraverso una rivelazione. Tale inaccessibilità, però, non chiude la partita, ma spinge a indagare in maniera precisa il rovescio critico dell'impossibilità metafisica: andare a vedere fin dove la ragione possa arrivare nella conoscenza di Dio. In tal modo la teologia diventa momento cruciale nell'elaborazione del progetto trascendentale kantiano, in quanto *topos* di transizione dalla speculazione alla morale. Questo diviene possibile per il fatto che nella considerazione kantiana la teologia viene valorizzata in esclusivo riferimento alla sua stessa forma e

⁷⁵ Qui p. 102. — La teologia per Kant va sviluppata secondo il triplice, complementare metodo della *via negationis*, *via eminentiae* e *via analogiae*, metodo che struttura in senso trascendentale e pratico il linguaggio teologico. Sarà interessante vedere come Kant assuma tale metodica dalla tradizione metafisico-scolastica e la rielabori radicalmente, come struttura dell'organizzazione necessaria del pensiero umano, non tanto in relazione ad una « realtà » che non si può per nulla appropinquare, quanto in vista dell'assoluto compimento « razionale » dell'intelletto finito dell'uomo. Questo emergerà con chiarezza proprio a proposito della « magnifica via dell'analogia » (qui p. 141), quale analogia di puri rapporti ideali (mai reali) di causalità. — A tal proposito è stato rilevato che proprio questo linguaggio analogico-simbolico può essere interpretato come possibilità di lasciar aperto un rapporto alla realtà e all'essere, che non ricada nell'oggettivazione della scienza: cfr. G. SANTINELLO, *Metafisica e critica in Kant*, Bologna 1965, pp. 153 ss., A. LAMACCHIA, *La «cognitio symbolica». Un problema dell'ermeneutica kantiana*, in AA.VV., *Studi in onore di A. Corsano*, Manduria 1970, pp. 371-403 e F. MARTY, *La naissance de la métaphysique chez Kant. Une étude sur la notion kantienne d'analogie*, Paris 1980. Resta da vedere, proprio in sede teologica, se effettivamente questa metodica permetta di lasciare aperta, oltre che una possibilità ideale della struttura razionale, anche la possibilità di ciò che è « analogicamente » altro da essa.

modalità conoscitiva, non certo al suo « oggetto ». L'*ideale* trascendentale da una parte, quale *maximum* pensabile che permette la determinazione dei gradi intermedi dei fenomeni; ed il *postulato* dall'altra parte, quale bisogno della ragion pratica, articolano questa centratura conoscitiva.

A proposito dell'interrogativo sul valore della teologia razionale (cioè possibile e necessaria alla nostra ragione), Kant propone la domanda critica decisiva: « abbiamo una conoscenza dell'oggetto, che sia adeguata al valore dell'oggetto stesso »? ⁷⁶. Ebbene, in sede speculativa è impossibile, a rigore, dare una risposta a questa domanda, giacché il valore dell'oggetto teologico *stesso* è inaccessibile e indeterminabile dalla ragione. La soluzione critica consiste — come la KrV e queste *Vorlesungen* attestano — nel ribaltare il piano della valutazione, e nel collocare il valore cui la conoscenza razionale deve adeguarsi, nell'orizzonte conchiuso (per mezzo dei suoi stessi limiti) dalla ragione. Questo ribaltamento valutativo è la struttura critica sulla quale si compie il passaggio alla morale. « Nella morale vediamo che non semplicemente l'oggetto ha un valore, ma che anche la sua conoscenza ha in sé valore ». Se la ragione non potrà mai supporre di afferrare Dio come suo oggetto, questa sua impossibilità ha due vie di soluzione: riconoscere l'assoluta trascendenza di Dio come mistero di fronte all'uomo; oppure rovesciare questa trascendenza ontologica in una funzione critica immanente alla ragione stessa. Kant opera, appunto, uno spostamento dalla prima alla seconda strada. Rispetto a Dio, egli dice, la nostra conoscenza è solo un'ombra, ma di fronte a questo enigma « la vera domanda sarà dunque: la nostra conoscenza possiede, *ciononostante*, sempre un valore? ». Bisogna sottolineare il fatto che qui il soggetto dell'interrogativo, nato dall'incapacità della ragione umana a cogliere l'essere supremo quale suo supremo oggetto; il soggetto dell'interrogativo, dicevamo, è ancora la nostra conoscenza ed il possibile valore che essa stessa, a prescindere dall'alterità del suo oggetto, può darsi. A pre-

⁷⁶ Tutte le citaz. di questo capoverso si trovano qui a p. 105. Nell'ultima citaz. i corsivi sono nostri.

scindere, cioè, non dall'idea di Dio, cioè dalla presenza di Dio come concetto speculativo-pratico della ragione, ma da un suo possibile darsi a partire dalla propria "natura", dal proprio "essere".

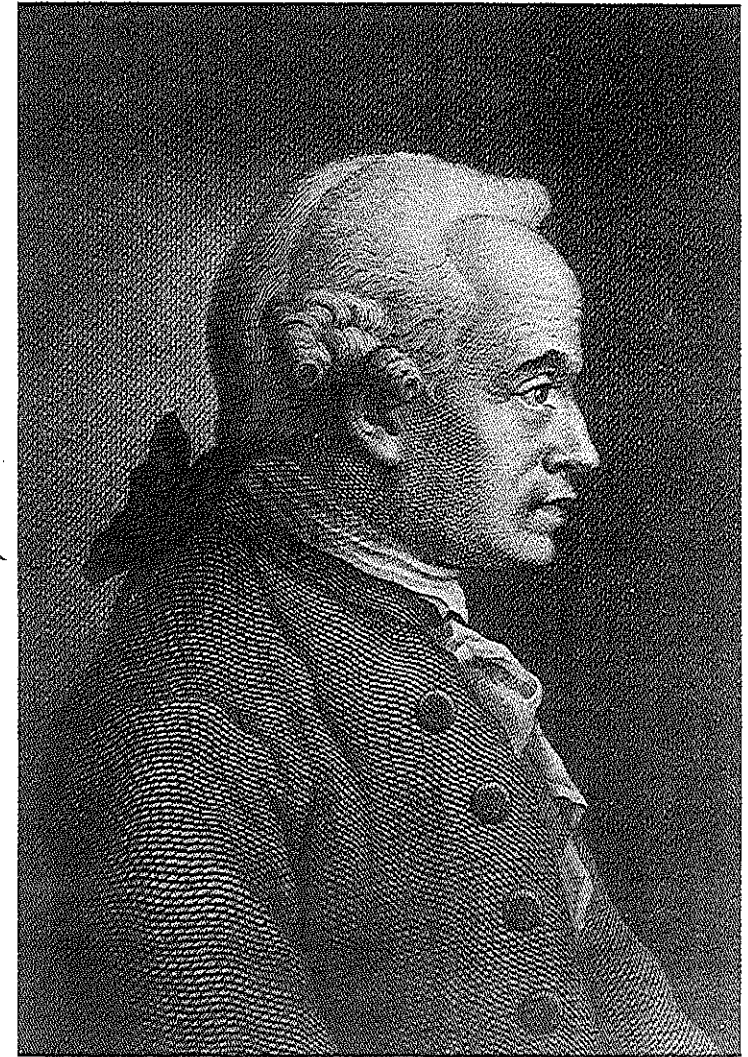
In assoluto questo non sarà mai possibile all'uomo, secondo Kant. Ma, a prescindere da questo, se è vero che una teologia speculativa non è praticabile, giacché di Dio non si dà mai esperienza (e dunque, a rigore, non *si dà* mai "esistenza" in un senso sperimentabile da parte dell'uomo), al tempo stesso bisognerà mostrare che: a) vi è una teologia trascendentale come risultante dell'estrema riduzione critica del concetto di Dio e dei suoi attributi a funzione "totalizzante" nei confronti della possibilità dell'esperienza sensibile; b) questa struttura ridotta di conoscenza teologica, assolve il suo ruolo più importante come possibilità propedeutica per la conoscenza morale di Dio, vale a dire come un *minimum* teologico richiesto per il passaggio all'uso pratico della ragione; c) nella morale la conoscenza che la ragione umana ha di Dio giunge al suo unico e possibile valore, che è quello in cui la referenza conoscitiva è totalmente immanentizzata come movente e supporto della vita morale dell'uomo. In tal modo il soggetto dell'interrogativo critico — la nostra possibilità conoscitiva — non solo determina e orienta il suo « oggetto », ma diventa esso stesso, in quanto soggetto, unico oggetto di se stesso.

I tre livelli della questione sono raccolti e sintetizzati da Kant nel suo concetto filosofico di *religione*. La conoscenza di Dio, benché senza oggetto, possiede un suo proprio valore « in quanto si rapporta alla religione, poiché la religione non è nient'altro che l'applicazione della teologia alla moralità » ⁷⁷. Di qui deriva inevitabilmente che la religione naturale (il cui contenuto, cioè, è determinato autonomamente dalla ragione) non solo sarà il supporto e la pietra di paragone di ogni altra religione, rivelata o meno che sia, ma anche che sosterrà i nostri principi e la nostra condotta morale. Non è forse questo il motivo per cui queste *Vorlesungen*, il cui contenuto ri-

⁷⁷ Qui p. 105. Cfr. KrV A 337-338/B 395-396; tr. it., p. 315.

guarda la Teologia naturale, sono intese da Kant quali Lezioni sulla dottrina filosofica della religione? Per lui, infatti, la religione viene a coincidere con la stessa "curvatura" pratica della ragione umana su se stessa, a tracciare con i suoi stessi limiti un orizzonte intrascendibile. L'unione della teologia alla moralità, come dice la KrV o, come dicono le *Vorlesungen*, l'applicazione della prima alla seconda, sta a significare che la suprema istanza metafisica della ragione (il rapporto con Dio), non conseguibile speculativamente, è tuttavia, e più profondamente ancora, attuabile moralmente, a condizione di prescindere da qualsiasi referenza o dato esterno, trascendente o "altro" da sé. Vale a dire tramite una *reductio* dell'oggetto e del soggetto della religione (cioè Dio e l'esigenza razionale dell'uomo di aprirsi all'infinito altro da sé) ad interna auto-determinazione della legge morale, quale dovere della ragione. Si tratta qui di una vera e propria riduzione al *minimum*. Di fronte all'impossibile pretesa della teologia speculativa di raggiungere il *maximum*, cioè di intuire e determinare concettualmente l'esistenza stessa di Dio, in sé, Kant da una parte ascrive il « massimo » all'ideale trascendentale della ragione, per sua stessa natura inconoscibile; dall'altra recupera una possibile conoscenza "minimale" come base della teologia morale.

Qui ci troviamo di fronte ad un più esplicito passo di Kant rispetto alla KrV, e, per così dire, in vista della KprV; un passo abbozzato ma non direttamente percorso nella prima Critica e, insieme, presupposto ma non riattraversato nella seconda Critica. Nelle *Vorlesungen* questo passaggio è analiticamente descritto, dalla sua posizione di partenza e dal suo punto di arrivo. Quando Kant si domanda: « Qual è il *minimum* di teologia, in quanto necessario alla religione? Qual è la più piccola conoscenza utile di Dio, la quale ci possa spingere a credere in un Dio e a conformare a ciò la nostra condotta di vita? »⁷⁸, egli si interroga, appunto, su quali siano le condizioni ultime per il passaggio compiuto alla morale. La sua risposta è emblematica: il *minimum* consiste in un con-



⁷⁸ Questa e la prossima cit., qui pp. 106-107.

cetto di Dio teoreticamente possibile (vale a dire non-contraddittorio), sufficiente per la religione naturale, e nel fatto che vi sia bisogno di una religione al cui centro stia un siffatto concetto teologico. Questo *minimum* è davvero per Kant il luogo di un doppio percorso: dalla possibilità trascendentale alla realizzazione morale; dalla fondazione pratica alla pensabilità speculativa. Se, infatti, questo *minimum* teologico basta a fondare una religione naturale, a sua volta « la possibilità del concetto di Dio si basa sulla moralità, poiché altrimenti la moralità non avrebbe alcun movente ». In un certo senso potremmo dire allora che la teologia è la *ratio cognoscendi* della moralità, mentre la moralità è la *ratio essendi* della teologia. Il rapporto strutturale tra l'una e l'altra "ratio", in un unico progetto critico, è costituito appunto dalla religione. Qui è respinto l'ateismo dogmatico, perché è impossibile dimostrare l'impossibilità dell'esistenza di Dio; ed è superato l'ateismo scettico per postulazione pratica, lì dove si scopre che la moralità deve essere necessariamente « teistica »⁷⁹.

9. *Genesi e sviluppo della problematica filosofico-teologica nella ricerca kantiana*

Il passaggio dalla conoscenza speculativa a quella morale ha avuto una lunga elaborazione problematica, ed anzi si può dire che il suo sviluppo attraverso l'intero percorso kantiano. Attorno al problema dell'esistenza di Dio, infatti, si concentra in maniera paradigmatica sia il confronto con la filosofia razionalista e con quella empirista; sia la verifica e la fondazione del discorso scientifico secondo il modello newtoniano; sia ancora la riformulazione critica della metafisica, in base ai limiti — positivi e negativi — della ragione⁸⁰.

⁷⁹ Cfr. qui pp. 145-146.

⁸⁰ Per la verifica di questa lettura cfr. I. MANCINI, *Kant e la teologia*, Assisi 1975; N. O. SCHROLL-FLEISCHER, *Der Gottesgedanke in der Philosophie Kants*, aus dem Dänischen übersetzt von E. Harbsmeier, Odense 1981; A. CORTINA ORTIS, *Dios en la filosofía transcendental de*

Per la filosofia razionalista il *maximum* conoscitivo cui l'uomo giunge è la predicazione necessaria dell'esistenza di Dio. Su questo apice onto-teologico scatta già la verifica precritica di Kant, che gradualmente lo porterà alla sua definitiva posizione critica⁸¹. Già nell'*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755)⁸² egli aveva tematizzato la profonda, strutturale unità di ricerca scientifica e fede teologico-religiosa, di meccanicismo fisico ed evoluzione teleologica impressa dal creatore nella natura. In base a questa unità gli sarà possibile approfondire sempre di più le ragioni costitutive della conoscenza scientifica e le ragioni metafisiche della teologia, nel loro reciproco intreccio e nella loro correlazione razionale. Tale approfondimento avviene tramite una progressiva delimitazione e precisazione del problema dell'esistenza di Dio: tra la *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (1755)⁸³ e *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763), si evidenzia chiaramente l'impossibilità (in senso anti-cartesiano ed anti-spinoziano) di applicare una ragione « determinante » — strutturata sul principio logico-metafisico di identità — alla realtà assoluta, così come la si applica alle cause contingenti; o, detto nei suoi termini decisivi: l'impossibilità di determinare predicativamente l'esistenza, giacché quest'ultima *non* è un predicato reale (Wolff direbbe: il

Kant, Salamanca 1981 e da ultimo (anche se si tratta di lezioni anteriori, ora postume): G. PICHT, *Kants Religionsphilosophie*, Stuttgart 1985.

⁸¹ Sulla fase precritica, oltre ai testi cit. *supra*, nota 74, cfr. L. KOCH, *Naturphilosophie und rationale Theologie. Interpretationen zu Kants vorkritische Philosophie* (Diss.), Köln 1971. Ma soprattutto rimandiamo ai più recenti, tra i numerosi studi di J. SCHMUCKER a riguardo: *Die Ontotheologie des vorkritischen Kant*, Berlin/New York 1980 e *Kants vorkritische Kritik der Gottesbeweise. Eine Schlüssel zur Interpretation des theologischen Hauptstück der transzendentalen Dialektik der Kritik der reinen Vernunft*, Wiesbaden 1983. Ma vedi anche P. LABERGE, *La théologie kantienne précritique*, Ottawa, 1973.

⁸² In Ak-Aus. I, pp. 215-368; tr. it. a c. di A. Cozzi: *Storia universale della natura e teoria del cielo*, Roma 1956.

⁸³ In Ak-Aus. I, pp. 385-416; tr. it. di P. Carabellese (R. Assunto e R. Hohenemser): *Nuova illustrazione dei primi principî della conoscenza metafisica*, in *Scritti precritici*, Roma-Bari 1982, pp. 3-54.

compimento della possibilità, e Baumgarten: la completa determinazione delle possibilità interne)⁸⁴, ma è la semplice posizione di una cosa. Questo tipo di esistenza secondo Kant non trova dimostrazione nelle prove tradizionali del razionalismo, ma può essere provata unicamente come necessaria condizione della possibilità di ogni cosa: *ens realissimum* come *omnitudo realitatis*, che non esiste per interna necessità predicativa, ma perché la sua negazione sarebbe impossibile, nel senso che impedirebbe qualsiasi possibilità reale⁸⁵.

Nell'intrinseca articolazione di esistenza-pensabilità-possibilità (ma la successione vale anche in ordine inverso) è individuato ormai da Kant l'orizzonte problematico per la futura impostazione critica. Da una parte, infatti, si approfondirà progressivamente il distacco dalla metafisica « dogmatica », assumendo come referenza valutativa il modello di scienza newtoniana ed i problemi di fondazione conoscitiva che essa pone alla metafisica; dall'altra parte prenderà sempre più consistenza l'ipotesi di una capacità limitata ed insuperabile della ragione « determinante » dell'uomo, e dunque di un'adeguatezza strutturale delle leggi della necessità logica a cogliere e a rendere conto della realtà metafisica, come emblematicamente attesta la problematica della causalità (logica e reale), soprattutto in riferimento all'essere supremo (pensiamo qui ad esempio allo scritto sulle Grandezze negative, del 1763, e a quello sull'evidenza dei principî di teologia e di morale, apparso nel 1764). Contemporaneamente a ciò, proprio nel

⁸⁴ Cfr. CH. WOLFF, *Philosophia prima sive ontologia* (1729), in *Gesammelte Werke*, II, Bd. 3, hrsg. von J. Ecole, Hildesheim 1962, § 174 e A. G. BAUMGARTEN, *Metaphysica*, § 55.

⁸⁵ Non sarà inutile riportare l'argomentazione kantiana: « Ogni possibilità presuppone qualcosa di reale, in cui e da cui è dato ogni pensabile. E quindi una certa realtà, tolta la quale sarebbe tolta in generale anche ogni possibilità intrinseca. Ma ciò la cui soppressione o negazione distrugge ogni possibilità, è necessario assolutamente. Dunque esiste qualcosa in modo assolutamente necessario » (*Beweisgrund*, p. 83; tr. it., p. 124). — Su questo vedi J. SCHMUCKER, *Die Originalität des ontotheologischen Arguments Kants gegenüber verwandten Gedankengängen bei Leibniz und in der Schulphilosophie der Zeit*, in *Kritik und Metaphysik. Studien*, H. Heimsoeth zum 80. Geburtstag, Berlin 1960, pp. 120-135.

tentativo di elaborare una conoscenza metafisica che superi l'onto-teologia delle "scuole", Kant approfondisce la problematica morale, tra certezza conoscitiva, fondazione della volontà e del dovere, e giustificazione della norma etica, come ancora si può rilevare nei due ultimi scritti citati e ancor più nelle *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764), assieme alle *relative Bemerkungen* (postume), fino ai *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766)⁸⁶. In questi scritti, nei quali è vivo il dibattito con i « moralisti » inglesi e con Rousseau, Kant giunge a tematizzare, accanto e oltre le strutture della metafisica speculativa, una più profonda dimensione etica, il cui principio viene interiorizzato nella coscienza razionale dell'uomo secondo la sua più vera natura, e dove, ancora una volta, il referente cruciale è il problema di Dio, nei termini del rapporto tra morale e religione e, correlativamente, tra religione naturale-razionale e religione rivelata. Qui Dio non è più considerato oggetto di dimostrazione (la presenza di Hume si fa sentire), ma come oggetto di fede. E questa fede, a sua volta, è ormai determinata (come lo sarà fino alla fine) esclusivamente dalla morale e in ordine alla morale. Già dunque in fase pre-critica⁸⁷, considerando il sentimento morale quale interiorizzazione "naturale" e "razionale" del volere divino, e identificando in questa morale naturale il contenuto della fede in un Dio creatore, Kant imposta la problematica decisiva della sua filosofia della religione. Vale a

⁸⁶ I tre scritti sono rispettivamente in Ak-Aus. II, pp. 205-256; XX, pp. 1-192; II, pp. 315-373; *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, tr. it. di P. Carabellese (R. Assunto e R. Hohenemser), in *Scritti precritici*, cit., pp. 291-346; *Sogni di un visionario chiariti con i sogni della metafisica*, tr. it. di P. Carabellese, ivi, pp. 347-407.

⁸⁷ È ancora J. SCHMUCKER, *Die Gottesbeweise beim vorkritischen Kant*, in « Kant-Studien », 54 (1963), pp. 445-463, che, analogamente alla prospettiva onto-teologica e conoscitiva, anche per quanto riguarda la prospettiva etica rintraccia quel filo conduttore che fa risalire alla fase pre-critica ciò che credevamo essere solo acquisizione "critica" da parte di Kant. Questa retrodatibilità, lungi dallo sminuire la svolta peculiare del criticismo, ci sembra che accrediti ancor più l'ipotesi che tale svolta si compia lungo il cammino di un ripensamento continuo delle tematiche metafisiche.

dire: la metafisica è possibile in sede morale, come fede razionale.

Certamente questa impostazione problematica verrà confermata e definitivamente stabilita attraverso e successivamente alla "svolta critica" della filosofia kantiana (a partire dalla *Dissertazione* del 1770), ma si può forse dire che questa svolta dalla metafisica speculativa alla metafisica critica sia avvenuta (anche) girando attorno a questo perno, già guadagnato in precedenza. Non è il caso di parlare qui di una mera anticipazione, ma di considerare la problematica etico-teologico-religiosa non solo come esito critico della ricerca kantiana, ma assieme come condizione di quell'esito, o anche come orizzonte *al cui interno* passa la svolta critica decisiva. Giacché quando qui parliamo di teologia in Kant, non intendiamo — come ci sembra che lo stesso filosofo non intendesse — soltanto una parte, magari quella suprema, della *metaphysica specialis* (cfr. Baumgarten), ma ancor più la possibilità metafisica ultima del rapporto tra la realtà e la nostra stessa ragione, secondo la triplice problematica della scienza, della speculazione e della morale. Le radici della filosofia kantiana della religione, affondano nell'interpretazione della metafisica come « scienza dei limiti della ragione umana »⁸⁸, interpretazione che il filosofo matura proprio mediante il sempre ripreso tentativo d'un confronto e d'una sintesi tra natura (fisica, razionale, morale) e Dio, giacché in tale confronto e nell'eventuale sintesi si gioca il senso *possibile* della conoscenza umana e dell'essere stesso.

La « grande luce » del 1769, che poi illuminerà criticamente la ricerca kantiana, secondo l'impostazione fornita dalla *Dissertazione*⁸⁹, chiarifica appunto la possibilità d'essere della realtà, identificandola nelle condizioni determinate

⁸⁸ Cfr. *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, cit., p. 368; tr. it. cit., p. 399.

⁸⁹ Per la « grande luce » cfr. *Ref. 5037*, Ak-Aus. XVIII, p. 69. — Vedi poi la *Dissertazione De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principii* (1770), in Ak-Aus. II, pp. 385-419; tr. it. a c. di A. Lamacchia: *La forma e i principii del mondo sensibile e del mondo intelligibile*, Padova 1967.

dal (e nel) soggetto conoscente attraverso sensibilità e intelletto: fenomeno e noumeno, *mundus sensibilis* e *mundus intelligibilis*. In questa chiarificazione è ormai definitivamente individuato il discrimine critico nei confronti della metafisica « dogmatica », ma anche nei confronti della svalutazione empirista della conoscenza oggettiva. Il concetto di Dio si stabilizza qui come punto estremo del discrimine stesso tra conoscere e pensare, che è appunto la modalità trascendentale con cui Kant interpreta il rapporto problematico tra ragione ed essere, sbilanciandolo entro il primo termine ed in esso ricostruendone la bipolarità. Certo, come chiaramente dice la *Dissertazione* e, undici anni dopo, diranno la prima Critica e ancora i *Prolegomena*, ciò che non si può conoscere a motivo della capacità limitata del nostro intelletto, non è affatto falso o inesistente. Ma, appunto, la sua residua *possibilità* verrà strutturata, teoreticamente e praticamente, entro il confine, o meglio: *sul limite* della ragione⁹⁰, e dunque da quest'ultima conclusivamente deciso.

10. *Dalla Kritik der reinen Vernunft alle Vorlesungen*

Siamo così tornati alla problematica della KrV. Se l'essere non è un predicato reale, ma la semplice posizione di una cosa, e se la struttura intuitiva e categoriale è applicabile solo a ciò che, di questa cosa, ci appare sensibilmente, cioè al *fenomeno*, mai alla cosa stessa, al *noumeno*, allora l'esistenza di Dio non sarà mai esperibile, giacché la sua posizione eccede qualsiasi costituzione trascendentale, vale a dire non è mai intuibile o dabile, perché non ne siamo affetti sensibilmente. Per Kant l'infinito non solo è irriducibile, ma eterogeneo rispetto all'esperienza possibile. A rigore esso non è e non può mai essere "reale", ma solo "ideale". Ma l'esistenza di Dio, impossibile predicativamente, è possibile ed anzi necessaria come ipotesi razionale. Confutata la possibilità di una teologia razionale quale raziocinio dialettico, se-

⁹⁰ Cfr. *Prolegomena*, § 57.

condo le tre prove tradizionali (come si ritrova anche nelle *Vorlesungen*), la KrV elabora l'ipotesi che il concetto di Dio, come *ideale trascendentale*, non si riferisca ad un oggetto dato nell'esperienza, ma assuma come proprio oggetto l'*uso stesso dell'intelletto*⁹¹. Si tratta qui di una sorta di meta-esperienza tutta interna alla ragione, per assicurare alla serie conoscitiva di un fenomeno, nei suoi rapporti causali, il *maximum* ideale, quell'*omnitudo realitatis* che serva a determinare un fenomeno prospettandone l'origine ed il compimento (nel triplice riferimento di esso ad un *ens originarium*, *ens summum* ed *ens entium*)⁹². Ma eccoci al punto: quest'ipotesi a livello trascendentale possiede solo un valore « negativo », cioè non può mai determinare o conoscere il suo oggetto, ma solo purificare l'esigenza della ragione, impedendole di tramutarsi in un'illusione trascendente. E però, « se mai sotto altro rapporto, poniamo sotto quello pratico, il presupposto di un essere supremo e a tutto sufficiente affermasse la sua validità senza contraddizione, allora sarebbe della maggior importanza determinare esattamente, dal lato trascendentale, questo come il concetto di un essere necessario e realissimo »⁹³, cioè scartandone rigorosamente ciò che

⁹¹ Cfr. KrV A 643/B 671; tr. it., p. 504. — Questo uso, per così dire alla seconda potenza, dell'intelletto, porta ad una « deduzione trascendentale » del concetto di Dio quale idea della ragione speculativa, cioè come funzione regolativa per i fenomeni del mondo, i quali devono essere idealmente (ma non realmente o oggettivamente) considerati « come se (*als ob*) avessero la loro esistenza da un'Intelligenza suprema » (KrV A 671/B 699; tr. it., p. 522). — Su questo ultimo *topos* vedi l'ormai classica disputa interpretativa: H. VAHNINGER, *Die Philosophie des Als ob*, Berlin 1911, pp. 613 ss. (secondo cui si tratta di una finzione euristica della ragione) e E. ADICKES, *Kant und die Als-Ob-Philosophie*, Stuttgart 1927 (secondo cui si tratta di una reale apertura della ragione alla realtà noumenica). — Sul significato dell'idea teologica nella filosofia teoretica di Kant, vedi S. ANDERSEN, *Ideal und Singularität. Ueber die Funktion des Gottesbegriffes in Kants theoretischer Philosophie*, Berlin/New York 1983. — Per una più globale ricostruzione, vedi H. HELMSOETH, *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 4 Teilen, Berlin [New York] 1966-1971, Dritter Teil, Vierter Teil.

⁹² Cfr. KrV A 578-579/B 606-607; tr. it., p. 459.

⁹³ KrV A 640/B 668; tr. it., p. 500.

appartiene solo al fenomeno e che, se ammesso, porterebbe a posizioni ateistiche, deistiche o antropomorfistiche. La possibilità trascendentale dell'esistenza di Dio, intesa come impossibilità di dimostrarne il contrario, è appunto il *presupposto* che queste *Vorlesungen* prendono in considerazione. Sicché anche le puntuali riprese dalla KrV vengono riproposte esplicitamente alla luce di questa presupposizione in vista della teologia morale, laddove nel 1781 la teologia trascendentale era considerata soprattutto nella sua funzione regolativa nei confronti dell'intelletto.

Ma nella KrV v'è un punto di ancor più esplicito passaggio alle *Vorlesungen*, che non a caso è anche uno dei più notevoli e celebri luoghi di tutta la prima Critica, e forse dell'intera filosofia kantiana. Quasi alla fine dell'itinerario trascendentale dell'opera (nella « Dottrina trascendentale del Metodo ») Kant, affrontando il problema di un *Canone* per il retto uso pratico della ragione, afferma che questo uso corrisponde alla più avvertita tendenza della natura razionale (quella che spinge ad andare oltre l'empiria) e, insieme, ne prospetta lo scopo finale⁹⁴. Tale scopo è ciò cui mira — senza però poterlo mai raggiungere — anche l'uso speculativo della ragione; ma è nella morale soltanto che esso trova compimento, giacché solo in quest'ultima trovano il loro luogo adeguato i tre oggetti (che sono anche i tre supremi problemi) cui, per sua natura appunto, la ragione è tesa: *la libertà del volere, l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio*. Qui si radica il tentativo, da Kant soltanto annunciato nella KrV, di rintracciare nell'interesse pratico della ragione la possibilità « metafisica » di quegli « oggetti », negata dall'interesse speculativo. Kant articola problematicamente questo tentativo nella concatenazione delle tre, celeberrime, domande: *cosa posso sapere, cosa devo fare, cosa posso sperare?* La prima è una questione squisitamente teoretica, a cui Kant ha già dato una risposta « trascendentale », appunto nella KrV; la seconda è una questione prettamente pratica, e dunque ri-

⁹⁴ Per tale questione vedi P. CARABELLESE, *La filosofia di Kant. I. L'idea teologica*, Firenze 1927.

manda ad una specifica trattazione della ragion pura nel suo uso (e interesse) pratico; la terza questione, invece, « è insieme pratica e teoretica »⁹⁵, giacché in essa si vede l'intrinseco rapporto di unità e di compimento tra i due interessi della ragione.

In questo luogo della prima Critica, tale rapporto è considerato da Kant attraverso la problematica di una possibile (e alla fine necessaria) connessione della speranza di essere felice con l'essersene resi degni seguendo i dettami della pura legge morale. Tale connessione, che costituisce per l'interesse pratico della ragione il sommo bene conseguibile dagli uomini, viene realizzata (in senso puramente razionale, nel dover-essere ideale) facendola derivare da un Sommo bene originario, Dio come « *suprema ragione che comanda secondo le leggi morali* »⁹⁶, creatore e reggitore dell'universo. Certo, sin dall'inizio è ben chiaro che per Kant questo essere moralmente (cioè idealmente) originario, non è per nulla ciò che fonda l'obbligazione morale, ma è precisamente il contrario, poiché è la ragione stessa che imposta e « decide » la connessione tra sommo bene derivato e Sommo bene originario. Tuttavia è chiaro anche che la ragione può adempiere al suo interesse ed al suo scopo supremo, cioè « pratico », solo elaborando *al suo interno* una condizione teologica fondamentale, o, ad essere più estremi nella definizione: la ragione può adempiere se stessa — con i suoi limiti e le sue tendenze — solo strutturandosi teologicamente, perché solo questo permette di « conoscere » in certo modo ciò che in sede teoretica andava oltre le capacità umane, ma in sede pratica è risolto compiutamente in puro contenuto *di* ragione. Per questo motivo: a) il compimento della ragione è un compimento morale secondo una condizione *teologica*; b) la strutturazione teologica della ragione può essere immanentizzata in modo definitivo solo come *teologia morale*: « La teologia morale è, dunque, soltanto di uso immanente, cioè per

⁹⁵ KrV A 805-806/B 833-834; tr. it., pp. 612-613. — Su questa problematica vedi A. RIGOBELLO, *Kant. Che cosa posso sperare*, Roma 1983, pp. 17 ss.

⁹⁶ KrV A 810/B 838; tr. it., p. 616.

adempiere la nostra missione qui nel mondo, stando nel sistema di tutti i fini »⁹⁷, giacché l'unità sistematica di tutti i fini accade lì dove la moralità possa dirigere la stessa unificazione che l'ideale teologico compie nei confronti delle leggi della natura.

11. *Il passaggio dalla ragion pura teoretica alla ragion pura pratica*

Questa risoluzione teologico-morale della ragione è, appunto, il tema esplicito della seconda parte di queste *Vorlesungen*, la parte forse più interessante sia sistematicamente che storiograficamente, giacché questa è una delle prime volte che Kant espone ed elabora così estesamente (anche se non in maniera definitiva) il problema teologico-morale nella prospettiva critica. Quasi certamente la prima volta *dopo* la KrV e sulla sua base diretta. Tale problematica, tra teologia trascendentale e teologia morale, è già affrontata in abbozzo nelle *Vorlesungen* di Metafisica, pubblicate postume da Pölitz e risalenti per la parte teologica al 1778-1780, nonché, più stringatamente ancora, ma in maniera significativa, nella *Vorlesung* di Etica, databile 1775-1780⁹⁸, ma nelle *Lezioni di Filosofia della religione* essa assume uno sviluppo autonomo, né solo come una parte dell'architettura metafisica, né come momento in certo modo propedeutico alla costruzione di una teoria morale. Di certo le suddette *Lezioni di Metafisica* e di *Etica* vanno tenute presenti tra le dirette referenze delle

⁹⁷ KrV A 819/B 847; tr. it., p. 621.

⁹⁸ Rispettivamente: *Vorl. Metaph.*, pp. 262 ss., 301 ss. e *Vorl. Ethik*, pp. 89 ss.; tr. it., pp. 83 ss. — Quest'ultima *Lezione di Etica*, pubblicata da Menzer, è basata sul manoscritto di una *Praktische Philosophie*, copia di appunti da un corso di lezioni, redatti da T.F. Brauer e datati 1780-81. Tale testo è poi corretto e migliorato da Menzer attraverso il confronto con altri due manoscritti paralleli (il Kutzner, datato 1781, ed il Mrongovius, datato 1782). Ma si può anche operare un confronto con l'analogo testo della *Moralphilosophie Collins* (1784-85), assunto da G. Lehmann come edizione-base nell'Ak-Aus. (XXVII, pp. 237-473).

nostre *Vorlesungen*, ritrovandoci a volte (specie per le prime) di fronte ad un puntuale parallelismo di problemi e soluzioni⁹⁹. Ma il nostro testo si presenta più "criticamente" motivato e, insieme, più compiutamente prospettato. Da esso, inoltre, noi possiamo più chiaramente vedere, come se ci trovassimo su di un punto strategico di osservazione sull'estremità dell'edificio della KrV, lo sviluppo dell'idea etico-religiosa nel contesto morale della seconda Critica. O, di converso, potremmo dire che qui Kant presenti il problema filosofico-religioso già dal "punto di arrivo" morale, dal quale egli riguarda al "punto di partenza" teoretico.

Nella KprV, infatti, la problematica teologico-religiosa è inserita strutturalmente nell'orizzonte pratico, tra gli altri postulati della libertà e dell'immortalità, benché in posizione in certo modo cruciale in ordine alla rigorosa auto-determinazione razionale del sommo bene, lì dove l'ideale teoretico riceve il suo oggetto nell'ambito della ragion pratica, e dove questa oggettività è vista come una compiuta « esistenza », conseguita autonomamente dalla ragione¹⁰⁰. Le *Vorlesungen* mostrano l'elaborazione di questa oggettivazione metafisica *sui generis*, teoreticamente impossibile ma praticamente postulata, cioè mostrano il procedimento di progressiva realizzazione morale dell'esistenza di Dio. Il carattere ancora "elaborativo" di questa fase è riscontrabile sia attraverso la presenza già dispiegata della dottrina morale (*sub specie theolo-*

⁹⁹ Per esempio: la triplice articolazione della teologia, l'affronto trascendentale e la prova morale di Dio.

¹⁰⁰ « Alla ragione, dunque, rimane soltanto un unico procedimento per giungere a questa conoscenza, e cioè quando essa, come ragione pura, determina il suo oggetto partendo dal principio supremo del suo uso puro pratico (poiché quest'uso è diretto, del resto, semplicemente all'esistenza di qualcosa come conseguenza della ragione) », KprV, p. 139; tr. it. p. 168. — Sulla ricerca kantiana del "corrispondente reale" da assegnare all'idea soggettiva di Dio, vedi H. HUBER, *Die Gottesidee bei Immanuel Kant*, in « Theologie und Philosophie », 55 (1980), pp. 1-43, 230-249. — Sulla capacità precaria e aporetica della ragion pratica, di fondare ciò che si sottrae alla filosofia teoretica, cfr. W. JAESCHKE, *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, pp. 24 ss.

gica), sia anche attraverso una certa incompiutezza di alcuni fattori rispetto alla successiva KprV, ed una correlativa maggiore affinità con la KrV. X

Seguendo Beyer si potrebbe individuare, quale discrimine per queste differenze testuali, l'impostazione e lo sviluppo progressivamente sempre più formalizzati del problema teologico-morale. Ad esempio, si potrebbe rilevare che, rispetto agli attributi assegnati a Dio nella KrV (come ideale trascendentale: *ens originarium, ens summum, ens entium*; e come Sommo bene: onnipotente, onnisciente, onnipresente, eterno), nella più decisa e sviluppata prospettiva morale delle *Vorlesungen* a Dio vengono ascritti anche gli attributi « morali » di santità, bontà e giustizia, quali illimitate perfezioni necessariamente assegnabili all'essere sommo in funzione morale, e che risentono ancora della terminologia e forse anche di un minimo di intenzionalità dell'attribuzione razionalista. Ed infatti di questi attributi nella KprV tornerà solo la santità, ma non più come « assoluta o illimitata perfezione morale della volontà », bensì come « la conformità completa della volontà con la legge morale »¹⁰¹, quindi più che come determinazione necessaria (anche se in senso pratico) della realtà somma e perfettissima, piuttosto come dimensione della pura attività morale della ragione. Nella seconda Critica l'uso della santità e degli altri due attributi come attributi morali di Dio è evitato per non incorrere nel rischio incombente dell'antropomorfismo superstizioso e fanatico¹⁰². La funzione di realizzazione del sommo bene è così ancor più immanentizzata, per non « intorbidare » minimamente il puro dovere per la legge, con l'attesa di una ricompensa o retribuzione divina. D'altra parte nelle stesse *Vorlesungen* Kant riporta i suddetti attributi a facoltà o attitudini dell'uomo: « La ragione ci conduce a Dio come ad un legislatore santo, la nostra inclinazione alla felicità desidera in lui un governatore buono del mondo e la nostra coscienza lo pone davanti ai nostri occhi come il giu-

¹⁰¹ Il riferimento a Beyer è a p. 241. Le cit. si riferiscono a: KrV A 578-579/B 606-670; tr. it., p. 459 e A 815/B 843; tr. it., p. 619. — Qui p. 213. — KprV, p. 122; tr. it., p. 148.

¹⁰² Cfr. KprV, pp. 135-136; tr. it., p. 164.

dice giusto »¹⁰³, identificando così il concetto di Dio, formalmente, come un interno ed autonomo bisogno della ragion pratica.

Di converso, nelle *Vorlesungen* si può rilevare anche una maggiore formalizzazione della moralità rispetto alla KrV. Un esempio a tal riguardo potrebbe essere quello del concetto di felicità, che nella prima Critica è connotato in maniera prevalentemente sensibile, come ciò cui si può partecipare divenendone moralmente degni. In tal senso non è forse ancora del tutto scongiurato il pericolo di immettere la prospettiva « eudemonista » nell'obbligazione morale. Laddove invece nelle *Vorlesungen* (e ancor più, in modo definitivo, nella *Grundlegung* e nella KprV) l'obbligazione è decisamente costituita come pura auto-determinazione razionale, cioè come autonoma legge morale, e la felicità è significata solo in relazione alla virtù. Non si tratta più tanto di una « moralità che ricompensa se stessa », alla « condizione che ciascuno faccia quello che deve », ma di un « sistema assolutamente necessario di tutti i fini », che si giustifica anteriormente ad ogni possibile ricompensa, esclusivamente nell'« universalità del principio » morale della ragione¹⁰⁴. In tal modo l'esser-degni della felicità è identificato esaurientemente nella pura forma del dovere, di per se stesso. Tant'è vero che nelle *Vorlesungen* Dio, prima ancora di essere presentato come garanzia di partecipazione alla felicità per l'uomo virtuoso, è visto come colui che comanda — come movente « soggettivo » — i dettami a priori della ragione, affinché l'uomo non sia distolto da questi ultimi per seguire le attrattive della sensibilità, e quindi non tralasci, né faccia dipendere la legge da una felicità intesa come soddisfazione di

¹⁰³ Qui p. 212. Cfr. anche *Die Religion*, p. 139; tr. it., p. 154.

¹⁰⁴ La prima citazione è: KrV A 809-810/B 837-838; tr. it., p. 615. — La seconda e la terza citazione sono qui p. 213. — Nell'identificazione della moralità come sistema universale dei fini nelle *Vorlesungen*, V. DELBOS (*La philosophie pratique de Kant*, cit., pp. 212-213) individua il passaggio da una mera libertà trascendentale (per intenderci, quella della terza Antinomia), alla libertà pratica, negativamente e positivamente intesa.

tendenze sensibili¹⁰⁵. D'altra parte, la stessa concezione di Dio quale « postulato » attesterebbe una vicinanza delle *Vorlesungen* alla KprV, ma mentre nelle prime Dio è considerato, appunto, quale « movente » (*Triebfeder*) della morale, nella seconda il movente è formalizzato come « rispetto per la legge morale »¹⁰⁶. Aggiungeremmo inoltre che, come si è detto, le *Vorlesungen* riguardano la morale e la ragion pratica dal punto di vista teologico, di modo che in esse diversi elementi sono accennati o presupposti, ma non definiti o sviluppati autonomamente (pensiamo, ad esempio, al concetto di « dovere » o a quello di « imperativo »). Si potrebbe continuare a rilevare le differenze, magari millimetriche, tra i diversi testi, ma ci sembra che esse non sposterebbero — quanto, se mai, convaliderebbero ulteriormente — i termini del passaggio filologico-problematico costituito dalle nostre *Vorlesungen*. Parallelismi e differenze, inoltre, saranno spesso richiamati nelle note al testo.

12. La teologia morale

La teologia morale di queste *Vorlesungen* può essere considerata come una giustificazione della necessità del concetto di Dio, per giustificare e realizzare, tramite ciò, il compito assoluto e progressivo della ragione stessa. La modalità di tale realizzazione è individuata qui nella capacità che l'uomo possiede — proprio in quanto limitato conoscitivamente — di fondare autonomamente la *ratio* teologica in sede morale. Ma lo sbilanciamento tematico sulla teologia non inganni, giacché essa si basa e si legittima esclusivamente sulla morale pura e a priori, ed anzi è proprio per mezzo della teologia che Kant persegue il carattere auto-fondativo e assolutizzante della ragion pratica.

Assicurandomi di partecipare alla felicità nella misura del mio merito, Dio conferisce « realtà oggettiva » ai « do-

¹⁰⁵ Cfr. qui pp. 124-125.

¹⁰⁶ Cfr. qui p. 107 e *passim* e KprV, p. 78; tr. it., p. 97.

veri soggettivamente necessari ». Se dunque io rinnegassi Dio, « dovrei rinnegare la mia propria natura ed i suoi eterni principî morali; dovrei cessare di essere un uomo razionale »¹⁰⁷. Laddove — come la trattazione mostrerà — non si intende affatto, da parte di Kant, far dipendere tale razionalità dall'esistenza di Dio; al contrario, si vuol rendere capace la ragione stessa di risolvere autonomamente anche lo scarto tra la virtù e la felicità, attraverso una fede morale pura. Cioè una fede il cui oggetto o « dato », unico ed esauriente, non sia affatto il darsi effettivo di Dio stesso (questa è per Kant un'eventualità marginale e, al fondo, inutile), ma la pura e vuota necessità formale di credere in lui. Nella morale, Dio è « un postulato necessario per le leggi incontrovertibili della mia propria natura »¹⁰⁸, quale movente a vivere da uomo razionale, come un'istanza che nasca, e si compia anche, nella capacità razionale umana.

Gli attributi morali di Dio, in questa prospettiva, sviluppano da diversi angoli visuali la suddetta funzione e la portata « pratica » del concetto teologico, come concetto della pura moralità umana: un concetto non più ipotetico, ma assolutamente necessario, analogamente ad un assioma matema-

¹⁰⁷ Qui pp. 208-209.

¹⁰⁸ Qui p. 209. — Cfr. a tal proposito il modo in cui, proprio, attraverso una radicale interpretazione della fede all'interno di una ragione autonoma ed immanente, Kant individui il segno più evidente di un « orientamento » finalmente « illuminato » dell'uomo e del mondo: « Una pura fede della ragione è dunque la guida o la bussola che può servire al pensatore speculativo a orientarsi nelle sue escursioni razionali nel campo degli oggetti soprasensibili [...] La nozione di Dio stesso e l'evidenza della sua esistenza può soltanto trovarsi nella ragione, sortire solo da essa, e non può dapprima sopravvenire in noi né attraverso un'ispirazione, né per mezzo di una notizia partecipata, per quanto grande ne sia l'autorità », *Was heißt: Sich im Denken orientieren?* (1786), Ak-Aus. VIII, pp. 131-147 (pp. 140-141); tr. it. a c. di M. Giorgiantonio: *Che cosa significa orientarsi nel pensare* (nuova ed. con Introduzione di P. Salvucci), Lanciano 1975, pp. 101-102. — Ma vedi anche *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* (1796), Ak-Aus. VIII, pp. 389-406, 512-513; tr. it. di A. Massolo: *Di un tono di distinzione recentemente assunto in filosofia*, in « Studi Urbinati » 41 (1967), n. 1-2, pp. 105-121 (in part. pp. 115-116).

tico, tanto che negarlo sarebbe un vero e proprio *absurdum practicum*, oltre che un *absurdum logicum*. L'analogia con la matematica è significativa del senso attribuito da Kant alla fede morale, giacché « quei presupposti che scaturiscono da *data* assolutamente necessari, come nella morale e nella matematica, non sono mere opinioni, ma ingiunzioni ad una saldissima fede »¹⁰⁹. Nel condurci alla religione, la teologia morale mostra la necessità intrascendibile della ragione pura. In questo senso, la stessa serrata polemica contro l'ateismo o il panteismo va intesa, nella sua motivazione fondamentale, come una disputa sull'auto-determinazione necessaria della natura razionale dell'uomo, nel suo rapporto, necessario anch'esso, con il mondo della natura esterna.

La religione, teologicamente motivata, costituisce in queste *Vorlesungen* il nesso tra i due piani del problema, lì dove la libertà razionale e la necessità fisica si intrecciano conformemente a dei fini ultimi; fini secondo i quali lo stesso ordinamento morale (cioè la libertà come razionalità pura e a priori) costituisce il sigillo e la prospettiva ultima dell'intera natura del mondo. Intreccio, questo, che diviene possibile attraverso una ripresa, in senso morale e finale, della dottrina filosofica della creazione e della conservazione (provvidenziale) del mondo, lì dove il rapporto tra Dio e il mondo — vale a dire: la *causalità divina* — è considerato non solo *in nexu effectivo*, cioè come ipotesi trascendentale per una natura meccanicisticamente intesa, ma appunto *in nexu finali* ed *in nexu morali*¹¹⁰. Elemento di tutto rilievo, questo: la ragione umana può e deve, secondo Kant, realizzare autonomamente la sua natura, attraverso l'ammissione, di continuo ribadita e giustificata, dell'alterità di Dio rispetto al mondo. Ma qui si tratta di un'alterità il cui senso di trascendenza — a ben guardare — risulta depotenziato: tale trascendenza, infatti, non viene intesa tanto come ciò cui tende la ragione e che non dipende da essa, ma, esattamente al contrario, come necessaria totalizzazione etico-

¹⁰⁹ Qui p. 224.

¹¹⁰ Qui p. 235.

finale della realtà intera (conosciuta e pensata) nell'orizzonte stabilito dalla ragione stessa¹¹¹. Ad esempio, nella lunga trattazione sulla causalità di Dio, non a caso inserita nella Teologia morale, viene ripresa la necessità di ammettere un creatore per spiegare il mondo, ma la possibilità stessa del creatore di questo mondo diventa « oggettiva » solo per la decisione postulativa dell'uomo stesso in sede morale. Il fine oggettivo della creazione, cioè « la vera perfezione della totalità del mondo la si troverà nell'uso che le creature razionali fanno della loro ragione e della loro libertà »¹¹². Ma chi decide di quest'uso? La legge immanente alla ragione stessa. Il fine della creazione e la stessa volontà del creatore, sono dunque autonomamente determinati — benché non conosciuti, perché non « dati » — dall'uomo.

E così tutte le analisi teologiche delle *Vorlesungen* vanno lette sempre tenendo conto della prospettiva di lavoro di Kant. A volte si avrebbe quasi l'impressione — seguendo le argomentazioni di stampo razionalistico suggerite da Baumgarten e riprese puntualmente da Kant — che egli voglia tornare ad ammettere, in direzione « dogmatica », una conoscenza determinante della sostanza metafisica extra-fenomenica. Ma il procedimento è in realtà sempre seguito con tensione critica e con sottile vigilanza da Kant, giacché il valore di tali argomentazioni è tutto ed esclusivamente compreso nel lasso, speculativo e pratico al tempo stesso, tra « ipotesi » e « postulato », senza alcuna referenza, non solo dimostrativa, ma neanche ontologica (intendendo per quest'ultima una realtà che si dia all'uomo).

Le pagine decisive per verificare questa posizione kantiana sono quelle dedicate al rapporto morale-religione. Queste ultime sono congiunte strettamente in un unico progetto filosofico, e si differenziano solo perché nella prima « i doveri morali vanno praticati quali principi fondamentali di ciascun essere razionale, e per il fatto che quest'ultimo deve

¹¹¹ Tematica, questa, che sarà sviluppata nella KdU, § 86 (« Dell'etico-teologia ») e *passim*.

¹¹² Qui p. 246.

agire come membro di un sistema universale dei fini »; mentre nella religione quei doveri stessi vengono visti come comandamenti della suprema volontà santa di Dio, poiché — questo è importante — « al fondo le leggi della moralità sono le uniche che *si accordino con l'idea* di una somma perfezione »¹¹³. È in questo accordo che si giustifica la religione ed il suo oggetto. Qui sta il motivo per cui, da una parte, senza il governo divino « cadrebbe » la morale, perché non risponderebbe al mio bisogno di essere felice; ma, dall'altra parte, Dio non potrà mai essere il principio della morale razionale, perché io non *posso* sapere nulla della sua volontà, ma *devo* soltanto credere in essa. E questo « dovere » a sua volta si fonda sulla norma del bene assolutamente a priori, cioè identificato con la legge morale, già scoperta in precedenza dalla ragione. In definitiva: il Dio che « compie » la morale kantiana è identificabile con l'idea che la felicità dell'uomo venga a coincidere — nella continuità tra questa e l'altra vita — con l'assoluto e puro dominio della ragione. Qui il minimo (trascendentalmente possibile) di « trascendenza » viene a coincidere con il massimo (moralmente necessario) di immanenza del concetto di Dio. A controprova di questa concezione della trascendenza divina, risolta nel compito progressivo che la ragione assegna a se stessa, sta la ferrea esclusione dall'ambito teologico kantiano, di tutti quegli elementi che postulino o ammettano un'azione o un intervento soprannaturali. Per Kant se è ammissibile il sovrasensibile, esso non significherà giammai soprannaturale, cioè qualcosa che oltrepassi la natura fisica del mondo o la natura morale dell'uomo. Certo, non ci si può fermare alla conoscenza fenomenica della natura, ma si deve passare all'idea (e all'ideale) puramente pensata di essa, nonché finalmente alla fondazione della stessa moralità quale essenziale natura razionale dell'uomo. La diffidenza, e spesso l'opposizione implacabile nei confronti di qualcosa come il miracolo o l'intervento soprannaturale della grazia, fino alla stessa rivelazione (qui tematizzata « criticamente » per la prima volta), che non sia solo « interna »

¹¹³ Qui p. 250, corsivo nostro.

alla ragione¹¹⁴, stanno dunque ad attestare l'intento proprio di questo discorso teologico, che è quello di ricondurre compiutamente a « natura » e alle sue leggi necessarie (leggi meccaniche, secondo fini morali), la realtà intera e l'intera ragione dell'uomo, coi suoi limiti e le sue aperture. Certo, secondo la nota posizione agnostica, la possibilità di un dato rivelato esterno non è dimostrabile, ma neanche negabile. Di fronte al mistero noi avvertiamo « il profondo silenzio della nostra ragione »¹¹⁵. Ma tale silenzio non sembra tanto essere l'apertura ed il riconoscimento di qualcosa d'altro da me, quanto piuttosto l'incapacità della ragione a cogliere l'esistenza di questo altro, cioè a determinarlo in se stesso. È come se la ragione potesse e dovesse « parlare » solo per oggettivare e determinare qualcosa dentro di sé (per natura o per libertà), mai per riconoscerlo come trascendente sé. Qui essa non ha più « ragioni » per parlare. In questo silenzio non risuona alcuna « presenza », ma solo il vuoto di auto-determinazione della ragione. Salvo poi « assumere » questo vuoto conoscitivo nella purezza senza contenuti dell'autonoma legge morale, che riduce all'assolutezza della forma razionale il limite squisitamente ontologico e gnoseologico dell'uomo¹¹⁶.

¹¹⁴ Qui p. 272. — Cfr. P. MENZER, *Kants Lehre von der Entwicklung...*, cit., p. 327.

¹¹⁵ Qui p. 275.

¹¹⁶ Su questa problematica vedi C. ESPOSITO, *Ragione critica e problema di Dio. Appunti sulla filosofia di Kant*, in « Il nuovo Areopago », 5 (1986), n. 2, pp. 109-126. — Il discorso teologico kantiano può essere considerato come un'oscillazione circolare tra il silenzio della ragione di fronte a Dio e la rivelazione assolutamente interno-razionale di Dio. In questo circolo si gioca il riferimento alla « parola » biblica, giustificata e regolata epistemologicamente come un'auto-interpretazione morale della razionalità. In questo caso la teologia biblica non può interrogare la teologia filosofica, ma caso mai è quest'ultima che deve sottoporre a critica « naturale » la prima. Su questo cfr. *Die Religion*, Prefazione alla 2ª ed. e *passim*; ma soprattutto *Der Streit der Fakultäten* (1798), Ak-Aus. VII, pp. 15 ss.; tr. it. a c. di A. Poggi: *Il conflitto delle Facoltà*, Genova 1953, pp. 43 ss. — Non a caso in questo rapporto tra teologia biblica e teologia filosofica (noi diremmo: tra il darsi di Dio alla ragione ed il darsi Dio da parte della ragione) è stata vista la (tanto discussa) *modernità* del criticismo: cfr. W. OELMÜLLER, *Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von*

13. Il problema del male

Ma vi è un'ultima, conclusiva verifica della nostra lettura, verifica che viene a coincidere con uno degli aspetti più interessanti per il significato di queste *Vorlesungen* nello sviluppo del pensiero di Kant: il problema del male¹¹⁷. Si è già detto in precedenza che proprio l'affronto di questo problema nel nostro testo, nella sua differenza rispetto a come esso viene presentato da Kant nell'opera del 1793 espressamente dedicata alla religione, provocò l'interesse più vivo all'uscita delle lezioni a cura di Pölitz. Ed invero, anche a prescindere da tale valutazione fortemente condizionata da un'interpretazione puramente razionalizzata della religione, tra illuminismo e romanticismo¹¹⁸, il problema del male rappresenta nelle nostre Lezioni un passaggio di grande rilievo per meglio intendere l'intero progetto filosofico-religioso di Kant.

Il problema della *teodicea* — di stampo leibniziano — viene posto a proposito della giustificazione dei tre attributi morali di Dio (santità, bontà, giustizia), e più precisamente come risposta alle rispettive obiezioni riguardanti l'origine del male, la presenza del male fisico nel mondo e l'ineguale distribuzione del bene e del male nel mondo, in disaccordo con la moralità. La soluzione data in questa sede da Kant, già distanziata dall'ottimismo di tipo leibniziano¹¹⁹, e in con-

Lessing, *Kant und Hegel*, Frankfurt/Main 1979², pp. 159 ss., e K.-H. CRUMBACH, *Theologie in kritischer Öffentlichkeit. Die Frage Kants an das kirchliche Christentum*, München-Mainz 1977, pp. 20 ss.

¹¹⁷ Per un inquadramento della questione, cfr. O. REBOUL, *Kant et le problème du mal* (Préface P. Ricoeur), Montreal 1971, e ID., *Le mal dans la philosophie religieuse et politique de Kant*, in «Canadian Journal of Philosophy», 3 (1974), pp. 169-175.

¹¹⁸ Interpretazione fatta propria anche da Beyer (cfr. pp. 260-261).

¹¹⁹ Per una ricostruzione vedi: J. KREMER, *Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller*, Würzburg 1909 e O. LEMPP, *Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts bis auf Kant und Schiller*, Leipzig 1910. — La presa di distanza dalla teodicea speculativa risalta se si risale al *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus*, scritto da Kant nel 1759 (Ak.-Aus. II, pp. 27-35; tr. it. di P. Carabellese: *Saggi di talune considerazioni*

trasto con l'interpretazione manichea del problema, è tutta incentrata su di una descrizione, diremmo quasi storico-fenomenologica, della dinamica interna di auto-realizzazione della ragione nell'uomo. Dinamica, questa, che ci permette di vedere "in movimento" evolutivo la struttura sistematica della ragion pratica e della morale.

La natura umana, e solo essa, è stata creata con talenti e capacità, che l'uomo ha il compito irrinunciabile ed esclusivo di tirar fuori da se stesso, per poter pervenire, sulla loro base, alla bontà ed alla perfezione, cioè per determinare in modo conforme alla moralità l'uso delle sue capacità naturali. Ma l'uomo possiede anche istinti sensibili, cioè irrazionali, da cui deve strapparsi per poter adempiere alla sua natura razionalmente buona. La disposizione originaria dell'uomo è infatti una disposizione al bene, ma essa è chiamata a realizzarsi attraverso la libertà, cioè attraverso una cosciente determinazione di se stesso da parte dell'uomo. Proprio nell'adempimento di questo compito morale, « alla prova della sua libertà », l'uomo cade. In questa prospettiva il male è « l'incompiuto sviluppo del germe per il bene », giacché esso non è niente di originario, cioè non è un germe insito nella natura umana, ma « è una mera negazione », una « limitazione del bene » o, ancora più precisamente, « un'incompiutezza nello sviluppo del germe per il bene, a partire da una condizione di rozzezza »¹²⁰. Dunque, proprio allorquando l'uomo comincia ad usare la ragione (cioè ad avere coscienza della sua natura), proprio nel primo sviluppo di questa ragione verso il bene, si origina il male.

Il problema della teodicea è così risolto e al tempo stesso spostato. Dio vuole solo lo sviluppo del germe del bene e la totale rimozione del male, il quale non è neanche un mezzo

sull'ottimismo, in *Scritti precritici*, cit., pp. 91-101). Tale distanza sarà poi definitivamente ribadita dallo scritto kantiano *Ueber das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee* (1791), Ak.-Aus. VIII, pp. 253-271; tr. it. a c. di A. Massolo: *Intorno all'insuccesso di ogni tentativo filosofico in teodicea*, in «Studi Urbinati», 29 (1955), pp. 5-22.

¹²⁰ Qui p. 217.

per il bene, ma solo una *conseguenza collaterale* dell'uso della ragione. E solo allorché la ragione si trova di fronte all'obbligazione morale, nasce il male. Al tempo stesso questa dimensione morale del male non è considerata solo come struttura razionale, ma anche come progressione storica, giacché tra la rozzezza iniziale, fino alla perfetta coltivazione (*Kultur*) finale della ragione, si distende la storia degli uomini. Ed in termini di filosofia della storia è infatti individuato da Kant il superamento del male come problema razionale, e con ciò la giustificazione di Dio di fronte al male. Giacché, allorché l'uomo si sia totalmente « sviluppato », il male « cessa da se stesso », come risulterà gloriosamente nel finale compimento del genere umano, il quale, pur attraverso cadute morali, giungerà alla perfezione necessariamente, in base alla sua pura ragione¹²¹. In questa prospettiva di progressivo sviluppo del bene, anche il male fisico è considerato in vista del merito ad esser felici, ed il male come diseguaglianza sussistente tra la moralità ed il bene, è giustificato come occasione data all'uomo per essere virtuoso.

Ciò che qui preme sottolineare è che — a differenza di quanto successivamente dirà del male come tendenza *radicale* presente nella natura umana e la cui origine razionale rimane impenetrabile¹²² —, nelle *Vorlesungen* Kant, in stretta coerenza con il quadro problematico della religione e della teologia morale, riporta il problema del male a fattore contestuale

¹²¹ Qui p. 218. È interessante a tal proposito rilevare negli scritti kantiani sulla storia, contemporanei alle nostre *Vorlesungen*, un affronto ed una prospettiva analoghi a quelli presenti in queste ultime, a proposito del destino universale della ragione umana, nel suo progressivo sviluppo dal male al bene: ad esempio *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1784, oppure in *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, 1786: Ak-Aus. VIII, pp. 15-31, 107-123; tr. it. di G. Solari e G. Vidari, in *Scritti politici*, cit.: *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* e *Congetture sull'origine della storia*, che richiameremo, assieme ad altri analoghi scritti, nelle note al testo. — Su queste tematiche rimandiamo solo a E. TROELTSCH, *Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Zugleich ein Beitrag zu den Untersuchungen über Kants Philosophie der Geschichte*, in « Kantstudien » 9 (1904), pp. 21-154.

¹²² Cfr. *Die Religion*, p. 43; tr. it., p. 45.

della necessaria evoluzione razionale, e dunque come elemento risolvibile in quest'ultima. Quanto più la morale sarà razionale, cioè quanto più la ragione si determinerà in piena immanenza, tanto più il male scomparirà. E non è certo un caso che questa risoluzione perfetta della ragione potrà avvenire solo in considerazione della « intera *species* del genere umano »¹²³, non certo nella persona singolarmente intesa.

Ma dicevamo che in tal modo Kant opera uno spostamento problematico, vale a dire: il problema della teodicea porta al problema dell'auto-fondazione della ragione. Nella traiettoria morale e religiosa della sua storia, « l'uomo dapprima fa uso della sua ragione a servizio dell'istinto, ma alla fine la sviluppa per se stessa (*um ibrer selbst willen*) »¹²⁴. La frase è emblematica: identificando la possibilità del male con una ragione « affetta » dalla sensibilità (quale irrazionalità), Kant identifica qui senza alcun dubbio il bene con l'esser fine a se stessa della ragione umana. Ma quando parliamo di bene per Kant, parliamo e “dobbiamo” parlare indirettamente anche di Dio; e se è vero che Dio è inteso quale funzione della totalizzazione etica, allora — questa è la conseguenza qui più rilevante — la sua natura creatrice, e in ultima istanza anche la sua azione redentrice, sono ascritte alla stessa ragione dell'uomo. Nel senso che quest'ultima, pur essendo ragione limitata e finita rispetto alla « realtà » in sé, ed anzi *proprio* in tale limitatezza, finisce per dare a se stessa ciò che essa non può sperimentare come “dato” (secondo il paradigma scientifico); e in definitiva finisce per dare *se a se stessa*. Non si tratta di un'autoposizione quale sarà quella di Fichte giacché qui il discrimine critico-trascendentale, nella differenziazione di *mundus phaenomenon* e *mundus noumenon* rimane sempre ben teso. Si tratta piuttosto di una radicalizzazione — teologica, appunto — della *misura* della ragione, della sua capacità e della sua incapacità, quali strutture intrascendibili. E ciò di cui la ragione è incapace non è, alla fine, altro da se stessa, ma solo altro dall'oggettivazione scienti-

¹²³ Qui p. 219.

¹²⁴ Qui p. 218.

fica determinata dall'intelletto. Il male, segno e realtà ultima del limite, cifra dell'incapacità, è destinato a scomparire grazie allo sviluppo della ragione, quando cioè quest'ultima totalizzerà senza residui l'intera umanità. In tal senso la religione interpreta il trascendentale teologico come intrascendibilità della morale a priori della ragione.

Nella *Religion* Kant dirà che il male, come tendenza radicale che corrompe il fondamento delle massime morali, « non può essere *distrutto* mediante le forze umane »¹²⁵, ma può ben essere *vinto*. La differenza rispetto alle *Vorlesungen* sembra consistere solo nell'inesplicabilità strutturale di detta tendenza, vale a dire in ciò che *non* riguarda la ragione ma l'istinto, e che nelle Lezioni è risolvibile nel progresso razionale del genere umano, e nella *Religion* permane come qualcosa da vincere entro la ragione universale, assolutizzata come pura capacità morale. Mentre, se pure con diverse accentuazioni e con uno sviluppo ben più ampio, la *Religion* elabora un concetto già presente in queste *Vorlesungen*, e cioè che l'uomo (in queste ultime, il « genere umano ») sia totalmente capace da se stesso, non solo di realizzare il bene, ma anche di eliminare o vincere il male, e che questa capacità, immediata o finale che sia, non può « accogliere » — anche se, logicamente, può ammetterla — alcuna referenza esterna, alcun criterio o avvenimento che vada oltre la formalizzazione etico-razionale. Un fattore accomuna le due posizioni: la « moralizzazione » del concetto di Dio porta ad una progressiva, sostanziale irrilevanza di Dio rispetto al problema del male. Irrilevanza, certo, paradossale, se è vero che quello del male è visto come un problema di teologia morale e di filosofia della religione. Gli è che questo problema dà come la misura ultima del concetto kantiano di Dio e dello stesso concetto kantiano di ragione, giacché nei confronti del male *questo* Dio non può nulla. E se anche potesse qualcosa (giacché un agnosticismo puro non può negare questa possibilità), non inciderebbe e non c'entrerebbe con la concreta esperienza dell'uomo, poiché quest'ultima è già schematizzata a

¹²⁵ *Die Religion*, p. 37; tr. it., p. 38.

priori nella necessaria e formale legislazione della ragione. Il vero « potere », l'unica effettiva « possibilità » di Dio si identificano con un progresso ed uno sviluppo del bene, che Kant non esita a chiamare « onnipotente »¹²⁶, per il motivo che esso è misurato esclusivamente dalla ragion pura, come pura obbligazione del dovere morale rispetto alla sensibilità o all'affettività dell'uomo, nonché rispetto a ciò che l'uomo incontra nel mondo come altro da sé, e che attesta e significa il suo esser-limitato.

Ma la limitazione per Kant è sinonimo di condizionamento sensibile-istintuale, per cui la conoscenza è ristretta all'ambito del fenomeno sensibile, mentre la morale deve liberarsene, identificando la libertà dell'uomo con la *legge* pura. Così nella dialettica tra il limite dell'uomo (da cui il male) e la necessaria realizzazione finale del bene, Kant risolve — e, forse, dissolve — la dialettica tra la finitezza creaturale e l'infinito creatore. Chiedersi qualcosa di più sull'essere e sul senso di questo limite (in ultima istanza: « perché mai Dio mi abbia creato »)¹²⁷, sarebbe per Kant una « presunzione ». (Ma si potrebbe osservare che, a rigore, sarebbe una presunzione volervi rispondere, non certo il domandarlo). L'incapacità della ragione di tipo dimostrativo chiude, per così dire, la partita con Dio. Non è un caso, infatti, che la trattazione sulla causalità divina, nella Teologia morale, abbia come problema centrale una giustificazione di Dio, quale ordine razionale nella legislazione della natura secondo fini morali, e in questo quadro intenda risolvere il problema del rapporto tra la libertà umana e Dio, con il correlativo problema dell'azione di Dio nei confronti dell'uomo. Questa azione divina o è già « oggettivamente » schematizzata nella legge della natura fisica e razionale, oppure, qualora questa natura non sia ancora totalmente razionalizzata (il male), ne prospetta l'immanente destino di auto-finalizzazione. Lì dove il compimento consiste nella condizione di « merito » assoluto da parte dell'uomo. Il destino dell'uomo sta in questo rendersi

¹²⁶ Per l'onnipotente sviluppo del germe del bene vedi qui p. 218.

¹²⁷ Qui p. 219.

degno della felicità. Ma la sua felicità moralmente progettata e formalizzata, sta nella purezza senza legami di questo merito in sé e per sé. E allora, se anche non si può escludere, secondo Kant, che Dio possa intervenire direttamente sull'uomo, tuttavia « non si riesce affatto a capire in che modo Dio, ferma restando la nostra libertà, concorra alle nostre azioni »¹²⁸, perché per il nostro autore è libero solo colui che dipende esclusivamente da se stesso, cioè dal potere della sua ragione. E dunque, come più tardi dirà la *Religion*, « non è essenziale, né per conseguenza necessario, che ciascuno sappia ciò che Dio faccia o abbia fatto per la sua salvezza », ma solo « ciò che egli stesso *abbia da fare*, per essere meritevole di questa assistenza »¹²⁹.

Per questo motivo, contrariamente all'interpretazione illuministico-razionalistica di Kant, non ci sembra proprio che la teoria del male radicale della *Religion* costituisca un indebito ritorno "pessimistico" al dogma cristiano rispetto alle *Vorlesungen*, giacché se la differenza tra i due testi si concentra nell'interpretazione dell'irrazionale e della sua sorte rispetto alla ragione, tale differenza non impedisce certo, nella *Religion*, la possibilità (anzi a nostro avviso la enfatizza) di ricondurre la trascendenza naturale (il male), e quella soprannaturale (Dio), all'immanenza razionalistica, come nelle *Lezioni*. Il residuo, in certo senso "aporetico"¹³⁰ di questo fattore, nella sua inesplicabile « radicalità » d'origine, non porterà la ragione ad oltrepassare il suo orizzonte religioso-morale, ma anzi a conchiudersi in esso. E questo perché per Kant l'esistenza dell'uomo, pur tendendo « naturalmente » a rapportarsi con l'infinito, non potrà mai avere referenze e risposte "altre" da sé, più grandi di sé, e dunque cesserà come "domanda", identificandosi compiutamente con una formalizza-

¹²⁸ Qui p. 256.

¹²⁹ *Die Religion*, p. 52; tr. it., p. 56.

¹³⁰ Cfr. K. BARTH, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich 1946; tr. it. di G. Bof: *La teologia protestante nel XIX secolo*, I. *Le origini*, a c. di I. Mancini, Milano 1972, pp. 336 ss. — Vedi anche M. M. OLIVETTI, *Introduzione a La Religione...*, cit., pp. XXVIII-XXIX.

zione autonoma della naturalità stessa. E se un « mistero », come inesplicabilità e incomunicabilità conoscitiva, rimane (e rimane perché non abbiamo ragioni conoscitive per *dimostrarne* "oggettivamente" l'inesistenza), esso non interesserà né toccherà la ragione, cioè non potrà mai diventare "umano"¹³¹.

Qui, nel rapporto tra la ragione e l'Altro da essa, e cioè, essenzialmente, nella costituzione ultima della struttura razionale dell'uomo, ci sembra tracciato il discrimine, non diciamo solo della problematica teologica, ma dell'intero progetto critico kantiano: tra un'esigenza « naturale » di trascendere le limitate misure dell'intelletto ed una totalizzazione di questa apertura nell'immanente dominio della ragione formale. Di qui si potrà forse ripartire per ripensare e verificare criticamente il progetto kantiano.

Bari, settembre 1986

COSTANTINO ESPOSITO

¹³¹ Ci sembra sia questo il nodo da sciogliere da parte di quelle interpretazioni della filosofia kantiana, che vedono nell'affrancamento della fede morale dall'ipoteca dogmatico-speculativa, già aperta, se non già realizzata, la possibilità di un'autentica religione per l'uomo. Esemplicamente possiamo pensare ancora a K. BARTH (*La teologia protestante...*, cit., pp. 347 ss.), per il quale la filosofia kantiana permette di far risaltare l'autonomo valore della teologia nei confronti della filosofia, mantenendo aperta l'antinomicità di fede e ragione. Così pure I. MANCINI (*Kant e la teologia*, cit., p.e. p. 159 ss.) assume la « critica » kantiana come elaborazione delle condizioni di possibilità del discorso teologico in una cultura secolarizzata. E ancora E. WEIL (*Problèmes kantians*, Paris 1963, p.e. p. 54), per il quale Kant risale a Dio attraverso un'analisi del bisogno sempre insoddisfatto da parte dell'uomo, che in Dio trova soddisfazione. E infine pensiamo a J. SCHMUCKER (p.e.: *Die primären Quellen des Gottesglaubens*, Freiburg i.B. 1967, in part. cap. IV), che valorizza la prospettiva kantiana di una fede esistenziale-religiosa originantesi nella coscienza morale dell'uomo. A nostro avviso resta aperta una questione: sottratta all'oggettività condizionata, la fede viene circoscritta nell'orizzonte naturale della ragione; ma la concezione kantiana della ragione permette, al fondo, di mantenere aperta la più originaria possibilità della fede (possibilità non meramente trascendentale, ma ontologico-rivelativa), oppure ne decide a priori la "realtà"? In questo secondo caso la liberazione kantiana della fede sarebbe tutta da verificare.