

NESTORE PIRILLO, *Il "Weltmann" di Kant fra morale e ceto*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento» (ISSN: 0392-0011), 9 (1983), pp. 87-152.

Url: <https://heyjoe.fbk.eu/index.php/anisig>

Questo articolo è stato digitalizzato dal progetto ASTRA - *Archivio della storiografia trentina*, grazie al finanziamento della Fondazione Caritro (Bando Archivi 2021). ASTRA è un progetto della Biblioteca Fondazione Bruno Kessler, in collaborazione con Accademia Roveretana degli Agiati, Fondazione Museo storico del Trentino, FBK-Istituto Storico Italo-Germanico, Museo Storico Italiano della Guerra (Rovereto), e Società di Studi Trentini di Scienze Storiche. ASTRA rende disponibili le versioni elettroniche delle maggiori riviste storiche del Trentino, all'interno del portale [HeyJoe](#) - *History, Religion and Philosophy Journals Online Access*.

This article has been digitised within the project ASTRA - *Archivio della storiografia trentina* through the generous support of Fondazione Caritro (Bando Archivi 2021). ASTRA is a Bruno Kessler Foundation Library project, run jointly with Accademia Roveretana degli Agiati, Fondazione Museo storico del Trentino, FBK-Italian-German Historical Institute, the Italian War History Museum (Rovereto), and Società di Studi Trentini di Scienze Storiche. ASTRA aims to make the most important journals of (and on) the Trentino area available in a free-to-access online space on the [HeyJoe](#) - *History, Religion and Philosophy Journals Online Access* platform.

Nota copyright

Tutto il materiale contenuto nel sito [HeyJoe](#), compreso il presente PDF, è rilasciato sotto licenza [Creative Commons](#) Attribuzione–Non commerciale–Non opere derivate 4.0 Internazionale. Pertanto è possibile liberamente scaricare, stampare, fotocopiare e distribuire questo articolo e gli altri presenti nel sito, purché si attribuisca in maniera corretta la paternità dell’opera, non la si utilizzi per fini commerciali e non la si trasformi o modifichi.

Copyright notice

All materials on the [HeyJoe](#) website, including the present PDF file, are made available under a [Creative Commons](#) Attribution–NonCommercial–NoDerivatives 4.0 International License. You are free to download, print, copy, and share this file and any other on this website, as long as you give appropriate credit. You may not use this material for commercial purposes. If you remix, transform, or build upon the material, you may not distribute the modified material.



Il «Weltmann» di Kant fra morale e ceto

di *Nestore Pirillo*

I. *Prudenza e virtù nelle riflessioni kantiane sulla morale*

I.1

Le ricerche di storia sociale hanno, ormai, messo in rilievo la funzione dei significati, dei concetti, in genere, della storia dello spirito, per la ricostruzione della struttura interna di un contesto, dei rapporti e dei processi concreti che lo avviluppano e lo fanno stato. In particolare, si è venuto mostrando come la storia "europea" esibisce tratti propri, che restano in ombra e in una certa inadeguatezza se colti soltanto nelle storie di discipline specialistiche e non inserite in una struttura d'insieme, capace di contenere, nello stesso tempo, per i suoi elementi di coesione e senza forzature, tipologie e processi.

Si tratta in sostanza di indicare, come è stato sottolineato, secondo più profili, i rapporti tramite i quali gli uomini entrano in una dimensione storica, organizzata, dall'alto e dal basso e come sono e come mutano le loro funzioni di integrazione. In tale prospettiva, con accenti diversi, sulle funzioni di sovranità, di ceto, della tecnica, della morale etc., sono emersi nodi centrali della costituzione del moderno, che vanno esplorati in ogni loro dettaglio e intersezione. Metafore minori, negoziazioni mediocri, dimensioni magari quotidiane (come quella della casa) segnalano in concreto il mutamento o il procedere della «civil conversazione».

Kant è indubbiamente emblematico della tipologia e della processualità del moderno. Nel passaggio tra stato di polizia e stato di diritto, a lui pervengono significati, concetti, lo spirito della vecchia Europa. Leggendo il filosofo prussiano, a più livelli, si tocca con mano il mutamento concettuale della dottrina e della filosofia morale e politica. Costituzione per ceti, centralizzazione del comando, ordine e bene, pacificazione del conflitto, unificazione dall'alto, sono elementi da Kant ripresi in funzione delle finalità meno immediate del *Gesamtstaat* prussiano.

Il bene e il giusto, la coscienza e il comportamento vengono delineati secondo una modulazione della pratica che anticipa il nuovo meccanismo costituzionale.

Rispetto a questo, un'ampia quota della critica, del «tribunale della ragione» permette di misurare non solo le trasformazioni delle costellazioni concettuali ma anche la loro durata e il loro ambito. Metro autorevole può essere la stessa *Critica della Ragion pura* che innesta nella differenziazione di analitica e dialettica trascendentale, le partizioni tradizionali del trattato metafisico: l'ontologia diventa «analitica»; Dio, uomo, mondo, «dialettica».

È un procedimento consueto della critica kantiana, non sempre affine a quella generalmente illuministica, ragionare l'impianto concettuale, tradizionale, mostrandone i confini nella stessa esposizione. È così che nella «storia della ragion pura» i sistemi filosofici della tradizione antica e moderna, e l'organizzazione di potere in essi articolata, appariranno in «rovina». In effetti questo rovinare, non solo dell'immagine ma del mondo della vecchia Europa, riguarda, in parte, l'elaborazione di un'indagine a più fasi, condotta con più strumenti e connotazioni, intorno all'interiorizzazione del potere, dei modelli e del processo concreto della sua costituzione. Si tratta, come è noto, del passaggio dal «concreto» all'«astratto», dalla costituzione materiale alla costituzione formale, dell'esito complessivo della pratica, concepita come artificio, *politesse, polizey*.

In questa configurazione tematica, le riflessioni kantiane sulla filosofia morale vanno indagate per la ricchezza dei loro materiali. Innanzitutto quelle riguardanti il concetto di prudenza, così cara alla cameralistica, alla scienza di polizia e in genere alla tradizione aristotelica tedesca. Non a caso in più luoghi delle *Reflexionen*, la *Klugheit* è utilizzata come parametro intorno a cui articolare una tipologia della relazione gerarchica nel suo profilo orizzontale e verticale¹. L'ambito nel qua-

¹ E. KANT, *Reflexionen zur Moralphilosophie*, in KGS XIX. La sigla si riferisce, anche nel seguito dell'articolo, al volume delle *Kant's Gesammelte Schriften*, hrsg. von Preussischen Akademie der Wissenschaften (vol. 1-23; come è noto i volumi 24-29 sono a cura della Akademie der Wissenschaft in Göttingen). Per la ricostruzione delle *Reflexionen* nel percorso speculativo kantiano ci riferiamo, in particolare, a J. SCHMUCKER, *Die Ursprünge der Ethik Kants*, Meisenheim am Glan 1961. Naturalmente per la nostra prospettiva restano fondamentali gli studi condotti in Italia negli anni '50, in particolare da G. Tonelli e M. Campo per un verso, e da G. Della Volpe per un altro. Come è noto gli studi italiani

le Kant cerca, non architettonicamente, di racchiudere l'origine e la validità della dottrina della prudenza, è contestuale sia alle prime tracce di formazione di un modello di santità, entro cui riferire la funzione del dovere, la posizione dell'obbedienza e dell'incarico esecutivo, sia alla legittimazione e alla egemonia della dottrina della virtù².

La prudenza, infatti, evidenzia i tratti che più s'avvicinano all'indagine moralistica, compiuta tra '600 e '700, intorno alla razionalità, alla

sul primo Kant sono ampiamente conosciuti. Il periodo precritico «est pour ainsi dire oeuvre italienne... à l'exception peut-être... de l'éthique, la quelle apparemment, ne tente pas l'érudition italienne» (H. J. DE VLEESCHAUVER, *Études Kantiennes Contemporaines*, in «Kant-Studien» 54, 1, 1963, p. 75). Per uno sguardo sugli studi kantiani in Italia negli anni '70, cfr. M. BARALE, *Kant heute in Italien*, in «Kant-Studien» 72, 1981, pp. 96-109; M. MORI, *Studi sulla filosofia kantiana della storia*, in «Rivista di Filosofia» 13, 1979, pp. 115-146. Nel suo più recente lavoro (*Die Ontotheologie des vorkritischen Kant*, Berlin-New York 1980), Schmucker discute tra altri autori, Ada Lamacchia, Mariano Campo e Giorgio Tonelli. Sulla ricerca di Schmucker, *Die Ursprünge*, cit., cfr. in particolare la recensione di G. TONELLI, in «Filosofia», XIII, IV, 1962, pp. 670-678.

Sulla discussione in Germania, con toni anche molto duri (Lehmann) cfr. R. MALTER, *Bibliographie der deutschsprachigen Kant-Literatur 1957-1967*, in «Kant-Studien» 60, 1969, p. 250. Per il primo Kant mi limito a citare, tra le pubblicazioni degli anni '70, i lavori di N. HINSKE, *Kants Weg zur Transzendental Philosophie. Der Dreissigjährige Kant*, Stuttgart 1970; G. FUNKE, *Der Weg zur ontologischen Kant Interpretation*, in «Kant-Studien» 625, 1971, pp. 446-466; C. RITTER, *Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen*, Frankfurt 1971; S. TRAVAGLIA, *Metafisica ed etica in Kant. Dagli scritti pre-critici alla Critica della Ragion pura*, Padova 1972; W. BUSCH, *Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants 1762-1780*, Berlin 1979.

² Per il processo storico e tematico prekantiano, di questa costellazione concettuale che si tiene non a caso fino a Ch. Wolff, cfr. H. MAIER, *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre*, Tübingen 1980 (1966); J. RITTER, *Metafisica e Politica* (tr. it.), Casale Monferrato 1983; *Christian Wolff 1679-1754*, hrsg. von W. SCHNEIDERS, Hamburg 1983 (in particolare per la nostra tematica i saggi di Ch. Link, M. Thomann, D. Kimpel e R. Ciafardone); P. SCHIERA, *Dall'Arte di governo alle scienze dello Stato. Il cameralismo e l'assolutismo tedesco*, Milano 1968 (rilevanti per la nostra ricerca i temi esposti nella parte II, ma in genere tutta la ricostruzione dell'unità di morale, politica e amministrazione. Su Kant, pp. 66 ss.); O. BRUNNER, *Vita nobiliare e cultura Europea* (tr. it.), Bologna 1972; dello stesso autore, *Per una nuova storia costituzionale e sociale* (tr. it.), Milano 1970; *Saatsdenker in 17. und 18. Jahrhundert*, hrsg. von M. STOLLEIS, Frankfurt am Main 1977; C. LINK, *Herrschaftsordnung und bürgerliche Freiheit*, Wien-Köln-Graz 1979, Parte I; H. WESSEL, *Zweckmässigkeit als Handlungsprinzip in der deutschen Regierungs- und Verwaltungslehre der frühen Neuzeit*, Berlin 1978; J. FREIHERR VON KRUEDNER, *Die Rolle des Hofes im Absolutismus*, Stuttgart 1973.

«conduite», al «disciplinamento sociale» e in generale intorno al problema moderno dell'organizzazione del potere³.

Kant introduce una duplice differenziazione tra prudenza e tecnica e tra prudenza e virtù⁴, che gli permette di illuminare i tratti di razionalizzazione inerenti all'abilità tecnico-scientifica, che sfuggono alla *Klugheitslehre*, e i tratti di razionalizzazione praticamente fondanti della *Weisheitslehre*. Nella congruenza di morale e comportamento, di politica e amministrazione⁵, emerge una costellazione concettuale che definisce gli ambiti di validità dei tre parametri, la tipologia e la quota di disciplinamento in essi incorporate⁶. In definitiva è la tenuta del

³ Per la trasformazione del concetto di prudenza in Kant, v. le indicazioni di L. E. PALACIOS, *La Prudencia politica*, Madrid 1978 (1945); P. AUBENQUE, *La prudence chez Kant*, in «Revue de Metaphisique et de Morale» 80, 22, 1975, pp. 156-182. Inoltre v. la voce *Klugheit* (e bibliografia indicata), in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. RITTER e K. GRUNDER, Darmstadt 1976, pp. 858-863; la voce *Politik*, in *Geschichtliche Grundbegriffe - Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hrsg. von O. BRUNNER - W. KONZE - R. KOSELLECK, Stuttgart 1972, vol. IV, pp. 838-842.

Per la storia del concetto di "prudenza" secondo più vedute e profili inerenti alla nostra tematica, cfr. U. KLIMA, *Untersuchungen zu dem Begriff «sapientia» von den republikanischen Zeit bis Tacitus*, Bonn 1971. Nella nostra prospettiva questo lavoro è rilevante in quanto prepara un quadro concettuale utile alla lettura che Oestreich fa di Lipsio. Cfr. G. OESTREICH, *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates. Ausgewählte Aufsätze*, Berlin 1969; dello stesso autore *Policey und Prudentia civilis in barocken Gesellschaft von Stadt und Staat*, in *Barock Symposium*, München 1976, pp. 10-21. Nel lavoro della Klima si può leggere anche la diversificazione «originaria» di uomo di mondo e dotto.

Per le concessioni tra prudenza, economia e filosofia pratica cfr. H. MAIER, *Die ältere deutsche*, cit., pp. 62, 66, 165 e *passim*; R. SCHULZE, *Polizei und Gesetzgebungslehre im 18. Jahrhundert*, Berlin 1982, pp. 60-86. Infine v. l'ottimo lavoro (con bibliografia) di V. DINI e G. STABILE, *Saggezza e prudenza. Studi per la ricostruzione di un'antropologia in prima età moderna*, Napoli 1983.

⁴ Per l'utilizzazione kantiana di queste coppie nell'antitesi civiltà e cultura, cfr. N. ELIAS, *La civiltà delle buone maniere*, (tr. it.) Bologna 1982, pp. 86 ss. Per l'assunzione della tematica della prudenza e della virtù in questa coppia concettuale cfr. W. PERPEET, *Kultur Philosophie*, in «Archiv für Begriffsgeschichte», XX, 1976, pp. 42-99 e per la posizione del problema della felicità p. 53.

⁵ Cfr. P. SCHIERA, *Il Cameralismo*, cit., pp. 65-105 e in genere tutto il capitolo dedicato al problema dello Stato nella polemica liberale contro l'Assolutismo.

⁶ Il problema riguarda l'opposizione tra cortesia esteriore e virtù interiore, tra *politesse* e morale. Cfr. O. BRUNNER, *Vita Nobiliare*, cit., p. 161 e per le notizie intorno al ceto medio tutto il capitolo «Modelli di vita cortese in Germania», in N. ELIAS, *La civiltà*, cit., pp. 89 ss.

Cfr. anche il bel lavoro di E. BONFATTI, *La «civil conversazione» in Germania. Letteratura del comportamento da Stefano Guazzo a Adolph Knigge 1574-1788*, Udine 1979.

rapporto comando-obbedienza che viene ripensata come nesso centrale, forte, da adeguare alla fase moderna dell'organizzazione, sia nella dinamica del comportamento dei singoli, sia nella struttura costitutiva della totalità pratica⁷. A questo riguardo, il rapporto di differenziazione della pratica è articolato da Kant nella continuità del raffronto tra dimensione tecnica e dimensione morale, commisurate alla loro capacità di configurare una relazione gerarchica interamente razionalizzata.

Nelle *Reflexionen* Kant ripensa più volte la problematica epicurea e stoica. La rilevanza di quest'ultima nel tempo moderno (Lipsio) e la centralità della tematica della prudenza per la costituzione interna dell'organizzazione, si presentano come problemi da interrogare e non già definiti nella sistemazione razionalistica tedesca o in genere nella tradizione moralistica europea. Un numero cospicuo di riflessioni infatti recupera le indagini moralistiche, pur non aderendo alla loro prospettiva, per mostrare di volta in volta la necessità della loro fondazione. In opposizione tipologica alla morale cetuale, legata allo *Stand*, della dottrina della prudenza, la speculazione kantiana mira ad elaborare l'ordine interno di un cetto generale, organicamente consolidato, per i suoi tratti distintivi, dagli stessi processi di intensificazione ed espansione del potere nel sociale⁸.

In effetti è, ancora una volta, la configurazione degli spazi della condotta, del complesso delle relazioni economiche, politiche, etiche, delle tematiche del disciplinamento, di una dimensione non determinata immediatamente da diritto e morale, centralizzate nel libero arbitrio e nella volontà buona, che emerge nell'ambito della *Klugheit*. Ma l'intera costellazione concettuale che le è inerente, tradizionalmente, è ripro-

⁷ Su questa tematica cfr. la voce *Autorität*, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, cit., vol. I.

⁸ Il «portavoce della borghesia tedesca» è «l'intelligenza tedesca del cetto medio». Cfr. N. ELIAS, *La civiltà*, cit., p. 87. Sulla questione in Kant della dignità e del cetto di questa intelligenza v. la voce *Bürger*, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, cit., vol. I, p. 695. Per l'origine e il risultato della trasformazione cfr. P. SCHIERA, *Il Cameralismo*, cit., pp. 199-229, dove espone il modello e le tre fasi dello sviluppo costituzionale in Prussia; per la prima fase cfr. dello stesso autore *L'introduzione delle «Akzise» in Prussia e i suoi riflessi nella dottrina contemporanea*, in «Annali della FISA» 2, 1966, pp. 283-359. Evidentemente la razionalizzazione kantiana non può non essere ricostruita senza presupporre questo contesto, senza cioè l'articolazione sociale di storia, filosofia e sociologia. Cfr. R. KOSELLECK, *Critica illuministica e crisi della società borghese*, Bologna 1972; R. SCHNUR, *Individualismo e Assolutismo*, tr. it. a cura di E. CASTRUCCI, Milano 1979.

posta nel contesto di una razionalizzazione onnilaterale. La morale della prudenza (e l'*ethos* cetuale, in essa configurato) trova il suo esito in una dottrina della virtù-dovere, riformulata secondo nuovi connotati. Ripensata nell'insufficienza del suo contesto concettuale, la *Klugheit* è ricondotta ad un momento della razionalizzazione del comportamento, delle *Manieren*. Su questa base cresce la diversificazione tra *Staatsrecht* e *Staatsklugheit* e si dà parimenti la sublimazione dell'*ethos* di ceto nel modello di santità, funzionale all'ideale della burocrazia prussiana⁹.

I.2

Come è noto, le *Erläuterungen* kantiane agli *Initia* di Baumgarten e le *Reflexionen*, hanno messo in luce la padronanza con cui Kant, già negli anni '60, affrontava la problematica morale.

Naturalmente le tematiche intessute in tale decennio presentano una continuità e una interdipendenza che non possono essere confinate nella separatezza di una storia interiore, di uno sviluppo personale, ma vanno riferite al quadro sociale e allo sviluppo dell'intero contesto. Da questo, specie in una prospettiva di storia costituzionale, non si può espellere o sottovalutare, per una ipostasi ideologica, il modello prussiano.

La riformulazione della prudenza avviene tra due sponde: *ethos* cetuale e *bürgerliche Gesellschaft*. Il loro intreccio determina l'astrazione morale. Queste due sfere, infatti, nelle riflessioni kantiane, non sono rigidamente contrapposte ma scandite elasticamente, con la preoccupazione, abbastanza naturale per un pensatore tedesco della seconda metà del Settecento, di dare un esito, anche nella morale e nel costume, al dualismo costituzionale, sia consolidando la funzione del comando, sia egemonizzando il significato dell'obbedienza. Questa duplice connotazione ha una indubbia rilevanza per l'innovazione e la conservazione concettuale dell'intera prospettiva morale. Non a caso, la prudenza, fin da un primo sguardo è affrontata non solo con l'intento di chiarificazione concettuale, ma con uno sforzo continuo di cogliere in ogni aspetto i limiti tipologici della sua capacità di regolamentazione. Se si

⁹ Sulla questione delle regole, Kant va riferito tematicamente non solo a diritto e morale ma anche alla dottrina del comportamento: dietro Shaftesbury c'è il Castiglione. Cfr. H. O. BÜRGER, *Dasein heisst eine Rolle spielen. Studien zur deutschen Literaturgeschichte*, München 1963 (cit. da Bonfatti, *La «civil conversation»*, cit., p. 43).

vuole, sono i «limiti» del modello tramite il quale lo stato si fa società, nel comportamento dei singoli, e nei luoghi in cui si dà l'evento di questi comportamenti, l'articolazione pratica del principio di esecuzione.

Conformemente alla periodizzazione stabilita da E. Adickes¹⁰ le riflessioni che danno una configurazione della prudenza o comunque la denominano pur non esaurendone la tematica sono le seguenti:

Fase η 1764-1768: RR 6577, 6581, 6594.

Fase κ 1769: RR 6606, 6611, 6613, 6616, 6618, 6621, 6663.

Fase ξ 1772: RR 6708, 6718, 6725, 6754.

Fase ν-φ 1776-1778: RR 6821, 6823, 6824, 6829, 6833, 6837, 6874, 6894, 6915, 6923, 6925, 6932, 6941, 6998, 7032, 7058, 7167, 7186.

Fase ψ 7200, 7209, 7242.

Per l'orientamento delle altre riflessioni prese in esame, riportiamo il seguente schema:

RR 6577 a 6597 corrispondono agli anni 1764-68

RR 6598 a 6696 corrispondono all'anno 1769

RR 6687 a 6705 corrispondono agli anni 1770-71

RR 6706 a 6790 corrispondono all'anno 1771

RR 6791 a 6815 corrispondono agli anni 1773-75

RR 6816 a 7195 corrispondono agli anni 1776-78

RR 7196 a 7312 corrispondono agli anni '80.

Tutte le RR si riferiscono tematicamente agli *Initia philosophiae practicae primae* di A. G. Baumgarten.

I.3

Nella cosiddetta fase η il concetto di *Klugheit* viene utilizzato, criticato e definito in tre *Reflexionen* emblematiche: in quella d'apertura, la R 6577; nella R 6581 che ha come traccia «vom sensu morali»; e infine nella R 6594 che sta alla chiusura.

Le indicazioni presenti nelle tre riflessioni hanno indubbiamente un loro rilievo e sono sintomatiche non solo della composizione tematica

¹⁰ Cfr. KGS XIV, pp. V-LXII. Sulla questione della datazione v. i rilievi di J. SCHMUCKER, *Zur Datierung der Reflexion 3716 - Das Versagen der Wortstatistik in der Frage der Datierung der frühen Kantischen Reflexionen zur Metaphysik, aufgewiesen an einem exemplarischen Fall*, in «Kant-Studien» 67, 1967, pp. 73-101; N. HINSKE, *Die Datierung der Reflexion 3716 und die generellen Datierungsprobleme des Kantischen Nachlasses*, in «Kant-Studien» 68, 1977, pp. 321-340.

della speculazione kantiana ma soprattutto dell'accento moderno dei problemi pensati. In effetti la *Klugheit* è considerata un indicatore della trasformazione del moderno, indica più fasi della razionalizzazione, del disciplinamento e, secondo i livelli, pone nuovi interessi e nuovi nuclei di questioni¹¹. Si potrebbe dire, seguendo la straordinaria, e per fortuna pedante, catalogazione kantiana, che nella prudenza è visibile già la destinazione dell'uomo moderno. Kant non fa che portarla «avanti», in vista di una razionalizzazione onnilaterale, adeguata allo spirito amministrativo, della burocratizzazione del mondo¹².

In questa prospettiva si ripropone necessariamente il problema delle regole, della morfologia e della topografia della regolamentazione: la forma delle regole, gli ambiti della loro validità. La costellazione concettuale in cui viene rappresentata la sfera pratica è significativa sia per l'angolazione con cui si risale alla sua origine sia per l'esito della sua strutturazione.

Già nelle *Erläuterungen* Kant annotava la differenziazione e la specificità della prudenza (R 6656) e distingueva la filosofia pratica in dottrina della prudenza e in dottrina dell'obbligazione (R 6457). Le due riflessioni catalogate nei primi anni '60¹³, come vedremo, sono rilevanti nel nostro contesto. La prima, infatti¹⁴, richiama subito alla mente la tripartizione degli ambiti in cui Kant valuta la formula del comando; la seconda differenzia la forma dell'obbedienza in quanto *debere*: si dà

¹¹ Schematicamente i livelli sono due e riguardano il *Grund*, il fondamento della virtù e della prudenza (6606). Si tratta di vedere se la prudenza può essere fondata su se stessa o non avendo se stessa a suo fondamento come può essere riferita nella fondazione della virtù. (Cfr. V. DINI - G. STABILE, *Saggezza e prudenza*, cit., p. 13 e *passim*). Intorno a questa operazione i giudizi di Kant sulla filosofia antica, cinica, epicurea e stoica sono rilevanti non solo per la ricostruzione del pensiero critico ma anche per i nessi che stabiliscono con le tematiche e le figure moderne. Cfr. RR, 6584, 6616, 6619, 6620, 6630, 6838, 6879, 6880, 6882, 6896.

Un nesso rilevante è quello della coordinazione e subordinazione di felicità ed eticità (RR 6601, 6607); e della ricerca di un soggetto congruente (cfr. R 6611).

¹² Cfr. M. HORKHEIMER - T. W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo* (tr. it.), Torino 1966. Per una comparazione di Adorno, Horkheimer e Koselleck, cfr. il lavoro di C. P. CLOSTERMEIER, *Zwei Gesichter der Aufklärung*, Berlin 1983, in part. pp. 11-15.

¹³ Le RR 6456 e 6457 nella periodizzazione stabilita da Adickes appartengono ai primi anni '60, prima del 1764 e tra il 1764-1766. Cfr. l'introduzione di E. ADICKES al vol. XIV delle KGS cit.

¹⁴ Cfr. J. SCHMUCKER, *Die Ursprünge*, cit., pp. 281 ss.

obbligazione *imperfetta* nell'etica e obbligazione perfetta nel diritto¹⁵.

Nelle *Reflexionen* la costellazione concettuale delinea maggiormente la tematica. A proposito della prudenza la R 6577 così recita:

«La scienza dei mezzi è prudenza o abilità — La scienza dei fini è saggezza». La saggezza pratica (*praktische Weltweisheit*) è soggettiva o oggettiva. Quella oggettiva, dice Kant in un'aggiunta successiva¹⁶ riguarda «l'ideale dell'innocenza, l'ideale della prudenza, l'ideale della saggezza».

Nella R 6581 l'accento è posto sulla regola: «Le regole della prudenza non presuppongono nessuna particolare inclinazione o sentimento, ma soltanto un particolare rapporto dell'intelletto ad essa. Le regole dell'eticità si riferiscono ad un particolare omonimo sentimento che ordina l'intelletto, conformemente a quelle regole». Nella R 6594 Kant fa questa menzione-chiave della Prudenza: «La quantità può dare forma ad un corpo politico secondo le regole della prudenza, anche se essa non è scaturita secondo le regole del diritto»¹⁷. Dando luogo a più profili, le tre Riflessioni delincono alcuni motivi che in continuità con le altre fasi classificate, sono connessi in un quadro esplorativo coerente. In un certo senso, più che dentro un «filo conduttore» ci troviamo di fronte ad una accumulazione di pensieri sulla razionalizzazione della condotta. Come si vedrà, i motivi sottolineati: legge del rapporto mezzo-fini, mondo delle regole e differenziazione interna a questo mondo, possono servire da contenitori dentro i quali si dà la ridefinizione della prudenza e la costellazione concettuale che l'accompagna. Kant indaga le premesse del «salto» verso il mondo moderno. Lavora alla composizione di quella dinamica concettuale per cui i significati degli ambiti pratici mutano.

Muta il rapporto tra moralità e socialità. In riferimento al consolidarsi

¹⁵ La duplice differenziazione, rilevata nelle due RR, mostra come nei primi anni sessanta Kant ragioni autonomamente il concetto di pratica disegnato nel sistema di Wolff. Presumibilmente l'abbinamento nelle RR successive di pratica e abilità si spiega col perseguimento, costante in Kant, di differenziare, da una pratica connotata ontologicamente, la sfera della prudenza e della morale.

¹⁶ L'aggiunta è classificata tra gli anni 1769-76.

¹⁷ Sul nesso prudenza-corpo politico rimando al lavoro di G. FRÜHSORGE, *Der politische Körper*, Stuttgart 1974. Nell'esposizione dell'opera di Christian Weise, l'autore tocca dei punti chiave della storia del concetto e della sua funzione nella letteratura della *Hofphilosophie*. Sulla conoscenza della *Hofphilosophie* da parte di Kant cfr. P. AUBENQUE, *La Prudence*, cit.

dello stato militare e amministrativo prussiano, la morale espelle da sé la sfera mondana del *secularis* e le attività dello stato sono misurate sulla razionalità pura. Su questo metro vengono valutate la funzione e l'ambito sociale della felicità. In una riflessione degli anni '70¹⁸, lo stesso Kant dirà che la dottrina della prudenza consiste di alcune leggi le quali stabiliscono dove riporre la felicità; da qui sorge il problema delle regole¹⁹ per raggiungerla (R 7030).

II. Mezzi e fini: il soggettivo

II.1

Come è noto il problema del soggettivo inerisce in profondità alla morale e alla pratica, pensata da Kant. Dalle prime riflessioni fino alla *Critica del Giudizio* sono riformulati gli ambiti pratici e i loro attori. In questa duplice riformulazione ciò che viene espulso dalla pratica è il soggettivo in quanto fortuito, connotato che non ricade nella razionalità e nel controllo della relazione di potere, del rapporto comando-obbedienza. La fortuità dell'individuo decade a fronte del valore della persona.

Nelle *Reflexionen* il rapporto mezzi-fini riformula in una prima sequenza gli ambiti della sfera pratica e quindi i loro soggetti, diversi-

¹⁸ Questa riflessione, la R 7030, è degli anni '70. È acquisita qui, come nelle altre RR citate, la differenziazione tra norme e regole (*Verbindlichkeit* e *Vorschrift*) posta nella *Preisschrift* del 1762. Le regole attengono alla condotta abile per raggiungere la propria felicità e hanno una forte connotazione tecnico-pratica che prefigura quella esposta nella *Critica del Giudizio*.

Va sottolineata infine l'equivalenza di dottrina della prudenza e dottrina della felicità. L'analisi della dottrina della felicità compiuta da Kant riguarda la composizione interna, antica e moderna, della dottrina della prudenza. Già nella *Preisschrift* Kant indicava il limite morale della prudenza nella debolezza delle sue regole (cfr. tr. it. in *Scritti precritici*, Bari 1982, p. 244). Per la rilevanza di questo scritto nell'elaborazione dell'etica kantiana rinvio alla ricerca di Schmucker, e alla periodizzazione da lui proposta.

¹⁹ Per una discussione dei nessi della felicità, del benessere in Wolff, Garve e Kant cfr. M. STOLLEIS, *Staatsräson, Recht und Moral in philosophischen Texten des späten 18. Jahrhundert*, Meisenheim am Glan 1972. In queste *Reflexionen* l'elaborazione kantiana si può cogliere emblematicamente per il nostro contesto nelle RR 6590 (a proposito di felicità e perfezione), 6610 (a proposito di felicità e dignità), 6616 (sulle diverse forme di appagamento), 6672 (su felicità e regole), 6755 (su felicità e sentimento morale), 6849 (su dovere, felicità e fortuito), 6911 (su felicità e intelletto), 6935 (su felicità e validità privata).

ficando prudenza, saggezza e abilità²⁰. Il taglio generale, tradizionale della filosofia morale, è indicativo della nuova configurazione che Kant sta attribuendo alla concezione di Wolff della pratica come *Wissenschaft*. Una *Wissenschaft* concepita come contenitore di etica, politica, economia, non soddisfa il filosofo prussiano, non gli sembra, ed è sintomatico, adeguata, sostanzialmente, al sistema, alla distinzione dei requisiti, congruenti ad una organizzazione di potere ed alla sua agibilità pratica. Modellare i motivi della libertà (della *galante Freiheit* e della *intelligibile Freiheit*), differenziare in profondità l'*Obligantia*, la *Coactio*, sono segnali per indicare che il concetto tradizionale di pratica della «Vecchia Europa» non si dà più come unità. Al contrario, richiede un ripensamento che investe sia il rapporto teoria-pratica, e se si vuole tecnica-ideologia, sia il rapporto tra più sfere della condotta, che si configurano, già qui, come quella tecnico-scientifica, delle relazioni sociali, e dell'etica. I problemi tradizionali della filosofia pratica pervengono ad un orizzonte più complesso, segnato non solo dal grande pensiero metafisico ma anche dal pensiero «minore» dei *Moralisten*. Come è stato accennato, la presenza dei due livelli è subito delineata: «Die Wissenschaft der Mittel ist Klugheit oder Geschicklichkeit. Die Wissenschaft der Zwecke ist Weisheit» (R 6577). Prudenza e abilità riguardano la razionalizzazione dei mezzi; la saggezza, la razionalizzazione dei fini. Con la loro divaricazione, questi ambiti definiscono nella pratica, razionalità (morale) soggettiva e razionalità (morale) oggettiva e la costellazione concettuale ad essa inerente²¹.

²⁰ Questo profilo è ragionato, come è noto, nel secondo passaggio della *Fondazione della Metafisica dei Costumi*, e riferito alla formulazione del comando. Tematicamente, questo passaggio è di grande rilevanza per la nostra ricerca in quanto espone l'ambito articolato e diversificato dell'elaborazione del disciplinamento. Rinvio, a questo riguardo, alla presentazione degli «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», VIII, 1982, in cui viene prospettata la problematica della «Sozialdisziplinierung», e per un tentativo, secondo quella prospettiva, al mio articolo *Formula del comando e organizzazione del potere*, in «Sociologia», XVIII, 1983, 2, pp. 97-121. Per la presenza della differenziazione nella letteratura politica e morale del tardo umanesimo tedesco fino a tutto il settecento, cfr. E. BONFATTI, *La «civil conversazione»*, cit., pp. 118 e *passim*; N. ELIAS, *La civiltà*, cit., tutto il capitolo «Genesi sociale dell'antitesi "civiltà" e "cultura" in Germania», e l'ormai datato K. BORINSKI, *Baltasar Gracian und die Hofliteratur in Deutschland*, Tübingen 1971 (1894).

²¹ Per la differenziazione tra razionalità soggettiva e oggettiva, utilizzata già nelle *Erläuterungen*, cfr. R 6458 e la discussione che fa J. SCHMUCKER, *Die Ursprünge*, cit., p. 281. In generale su questo nodo mi sembrano tutt'ora valide le indicazioni di fondo del «kantiano» Max Horkheimer. Cfr. oltre i saggi raccolti

La razionalità «limitata» ai mezzi concerne una tipologia della relazione gerarchica, del comando, dell'obbedienza, della motivazione, del disciplinamento, in generale del mondo della vita, organizzato in un potere che si cerca di fissare subito, concettualmente, in vista di una razionalizzazione più forte, più moderna, dello stesso ambito²².

Al tempo stesso, nella misura in cui emergono i tratti di questa tipologia, Kant esplora la possibilità di «estendere» la razionalizzazione ai fini, di elaborare cioè una pratica del tutto razionalizzata, e capace di contenere in sé, sia le questioni di più alta statura, espressione dell'uomo saggio, sia le questioni con un profilo più basso, pragmatico, che riguardano la figura del *Weltmann*, l'uomo di mondo, del quale vengono valutate nella filosofia morale, le origini storiche²³.

Per comprendere tuttavia il presupposto di questa divaricazione bisogna risalire alle *Erläuterungen* segnalate da Schmucker, la RR 6456, e 6457. Nella prima si sottolinea che «Scientia practica est vel Artis, vel Prudentiae, vel Moralitatis». La seconda dà questa nomenclatura: «Principia sensu obiectivo, (Principia sensu) subiectivo. Philosophia practica: 1. prudentiae, 2. obligationis, Prior vel privatae vel socialis. Haec vel aconomica vel politica. Obligationis sive moralis vel imperfectae: Ethica, vel perfectae: jus naturale jus sociale in statu, 1 domestico, 2 vel civili in statu privato a jus civile: Staatsrecht, b jus publicum Völkerrecht». Le Riflessioni si riferiscono ai §§ 1 e 6 degli *Initia* di Baumgarten. Schmucker nota che esse differenziano ambiti della filosofia pratica concepita da Wolff come sottoposti agli stessi principi e rivelano l'influenza di Crusius²⁴.

in *Teoria critica* (tr. it.), Torino 1974, *Eclisse della ragione* (tr. it.), Torino 1972, gli articoli tradotti in *Crisi della Ragione e trasformazione dello Stato*, Roma 1978, nonché la dissertazione tradotta col titolo *Kant: La Critica del Giudizio*, Napoli 1981.

²² Nella fase classificata tra il '64 e il '68, la tematica dell'opposizione tra soggettivo e oggettivo, tra mezzi e fini si trova nelle RR immediatamente successive, 6578, 6579, 6584, 6589, oltre che propriamente in questa. Non a caso la costellazione concettuale delle RR citate riguarda il *debere*, lo *Stand* e la condotta virtuosa. La razionalizzazione della condotta non legata allo *Stand*, al *Wohlbefinden*, contestualizza spesso le osservazioni di Kant sulla *Sittlichkeit* degli antichi e la differenziazione tra Diogene, Epicuro e Zenone.

²³ Per le origini antiche e moderne, cfr. RR 6589, 6584, 6593. Per come Kant pone metaforicamente e tipologicamente il conflitto tra *Weltmann* e *Weise* v. la parte dedicata in questo lavoro al *Weltmann*.

²⁴ Cfr. J. SCHMUCKER, *Die Ursprünge*, cit., pp. 280 ss.

La rilevanza delle due riflessioni però acquista, forse, una nota in più se l'accento kantiano sulla diversità originaria dei tre ambiti viene riferito al complesso pratico, ancora oggetto della sistemazione wolffiana: la pratica pensata come insieme dottrinario di etica, politica ed economica, che configurava i rapporti legati al modello della casa e del *Wohlfahrt* dell'Europa cetuale²⁵.

La scomposizione di questo modello: famiglia e professione, stato e società, è ciò che Kant pensa. E poiché quel modello e i suoi soggetti erano inseriti nella filosofia pratica, Kant deve elaborare un nuovo concetto di pratica adeguato e significativo di organizzazione e soggetti differenti²⁶. La differenziazione originaria dei tre ambiti pratici è la

²⁵ Per i vari aspetti della scomposizione di questo concetto di pratica, cfr. O. BRUNNER, *Vita nobiliare*, cit., pp. 229 ss.; dello stesso *La casa come complesso e l'antica «economica» europea*, in *Per una nuova storia*, cit., pp. 113-162; dello stesso *Terra e potere*, (tr. it.) Milano 1983, pp. 355 ss.; Ch. RITTER, *Der Rechtsgedanke*, cit., pp. 175 ss.

Il concetto di pratica scomposto da Kant ricorda altri nomi di grande rilievo, per la dottrina della prudenza: Achenwall, Crusius, Thomasius (cfr. Ch. RITTER, *Der Rechtsgedanke*, cit., cap. III e IV). Per Wolff e Kant proiettati tra Aristotele ed Hegel, cfr. W. HENNIS, *Politik und praktische Philosophie*, Stuttgart 1977, nonché i saggi di J. RITTER, *Politica ed Etica come filosofia pratica e Moralità ed eticità*, in *Metafisica e Politica*, cit., pp. 94-118 e pp. 161-187. Riporto un passo del Ritter significativo per lo meno dei tentativi di questa ricerca. Ricostruendo il giudizio di Hegel, Ritter scrive «Nel principio della moralità, e nel suo far valere l'interiore essere-se-stessa della "persona" giuridica, Kant è il primo ad enunciare, sul piano del concetto filosofico, il compito essenziale dello Stato moderno nella sua "immensa forza e profondità": "lasciare che il principio della soggettività si porti a compimento come estremo autonomo della particolarità personale"» (*ibidem*, p. 163).

Sulla duplicità della connotazione di moderno, anche in Kant, cfr. C. CESA, Introduzione a *Il pensiero politico di Hegel*, Bari 1979; dello stesso autore *Trä Moralität e Sittlichkeit. Sul confronto di Hegel con la filosofia pratica di Kant*, in *Hegel interprete di Kant*, a cura di V. VERRA, Napoli 1981, pp. 149-178. Per una valutazione di Ritter, rinvio a C. CESA, *Hegel e la rivoluzione francese* (1973), raccolto ora in *Hegel filosofo politico*, Napoli 1976, pp. 53-81.

²⁶ Nella *Critica della Ragion Pura* (CRP) Kant metaforizza, con la costruzione di una casa, la dottrina trascendentale degli elementi: «Se prendo in esame l'insieme delle conoscenze della ragion pura e speculativa, come fosse un edificio di cui abbiamo in noi almeno l'idea, posso dire: Nella Dottrina trascendentale degli elementi, abbiamo fatto l'inventario del materiale e abbiamo stabilito per quale edificio esso fosse sufficiente e quali siano l'altezza e la solidità dell'edificio stesso. Certo benché aspirissimo a costruire una torre elevantesi fino al cielo, non si poté fare a meno di constatare che i materiali a disposizione non erano sufficienti che per una casa d'abitazione (*Wohnhause*), spaziosa quanto basta per i nostri bisogni sul piano dell'esperienza, abbastanza alta per dominare dall'alto con lo sguardo...; poiché non possiamo fare a meno di costruirci una solida

base per la costruzione di una morale pura dai rapporti materiali configurati nell'economica, nella politica e nei comportamenti eticamente strutturati della dottrina della prudenza²⁷. Nella dottrina morale pura muta il principio del dovere (*Pflicht*) e il suo soggetto, l'ideale (*Pflege*). La necessitazione del dovere che invade il mondo interno e diventa impulso permetterà di distinguere la composizione del comando.

Il comando morale, con un altissimo profilo disciplinare, riguarda la totalità della condotta, coscienza e comportamento, intenzione e azione. La prudenza, (come il diritto) è solo una parte di questa pratica, e non la più alta. Metaforicamente nel dualismo che pervade il mondo civile, cristiano-moderno, si può dire che la prudenza riguarda la parte mondana e bassa dell'uomo, la circolazione dall'alto in basso, l'esperienza del politico. La morale, invece, riguarda l'alto, la dimensione non naturale, la circolazione dal basso in alto, la coscienza del politico.

II.2

Dentro questo contesto critico Kant ragiona la relazione mezzi-fini, la quale, già come è posta (prudenza e tecnica da una parte, etica dall'altra), segnala il livello di crisi di una tipologia concettuale.

È significativo che la relazione attiene funzionalmente alla dimensione dell'ordine: dell'ordine della natura (R 6590) e dell'ordine umano (R 6594), del potere organizzato e istituzionalizzato (R 6595) del mondo

abitazione (*Wohnsitz*) dovremo elaborare il progetto del nostro edificio tenendo conto dei materiali disponibili e assieme dei nostri bisogni» (*CRP*, tr. it. a cura di P. CHIODI, Torino 1977 [1967], p. 547; *KGS* III, p. 465). Sulla scomposizione di casa e famiglia cfr. R. KOSELLECK, *Die Auflösung des Hauses als ständischer Herrschaftseinheit*, in *Familie zwischen Tradition und Moderne*, Göttingen 1981, pp. 109-125. Per un rimando a Pascal e Seneca sulla tematica e sulla metafora di abitazione e limite, cfr. P. HAZARD, *La crisi della Coscienza Europea*, (trad. it.) Torino 1946, p. 3.

²⁷ Non a caso Kant parla in genere, per dirla con Palacios, di *Klugheit* «sin Calificativo». Manca del tutto la prudenza «economica»; e quella politica è posta come inadeguata, non si dà più come architettonica (cfr. L. E. PALACIOS, *La Prudencia*, cit., pp. 25 ss. Secondo Palacios Kant ha conosciuto solo il «simulacro» della prudenza, *ibidem*, p. 153). Sul non pervenimento di Kant ad uno statuto positivo della prudenza politica cfr. P. AUBENQUE, *La prudence*, cit., p. 171; e sulla scissione tra diritto statale positivo e dottrina della lotta per la forza, O. BRUNNER, *Terra e potere*, cit., p. 188.

degli istinti e del loro controllo (R 6584). Dall'alto l'ordine riferisce dell'irresistibilità del potere, dal basso della sua introiezione.

Prudenza ed etica, *Manieren* e *Gewissen*, determinano in quote diversificate queste funzioni che Kant legge nella tradizione antica e moderna della filosofia pratica e riformula in un modello grandemente articolato. Nel grande pensiero metafisico e nel pensiero dei moralisti egli rileva il depositarsi di quelle funzioni in un significato e «pone» la coppia soggettivo-oggettivo come tratto di una differenziazione eminente dell'ambito dottrinale della prudenza, della virtù-dovere e della loro composizione razionale.

Non a caso «soggettivo» attiene all'accadimento, al dato, al fatto; oggettivo attiene a ciò che deve accadere (R 6578). Nel primo contesto si ha a che fare col piacevole e con le sensazioni, nel secondo col bene e con la volontà (R 6589). Il fine, nel primo profilo dottrinale è soggettivo, nel secondo oggettivo: riguarda il *Sollen*, ciò che deve accadere *überhaupt*, e quindi non solo la dimensione soggettiva del fare, il piacevole (R 6919)²⁸.

Questa connotazione tipologica, rintracciabile un po' ovunque, nelle *Reflexionen*, sembra sviluppata secondo abbozzi di linee metodologiche. All'interno delle fasi, riportiamo le riflessioni che delineano le connessioni entro cui viene elaborata la tradizione moralistica e alla quale va riferita l'inadeguata interdipendenza di soggettivo e oggettivo (epicurei e stoici, Hobbes e Rousseau, Hutcheson e Wolff, Montaigne e Mandeville etc.). Mi sembra almeno a questo livello che alla trasformazione dei luoghi sociali, domestici e civili, va riferita la diversa articolazione della condotta: di soggettivo e oggettivo, di esperienza e conoscenza, di virtù sociali e morali, o se si risale più indietro di «malinconia» e «conversazione».

²⁸ Per la RR sul soggettivo tra le *Erläuterungen* cfr. 6457, 6480, 6481, 6499. Nella R 6603 della fine degli anni sessanta Kant definisce funzioni rilevanti del soggettivo, il piacevole e il bello in opposizione al bene. Il piacevole è dato nella condizione delle inclinazioni e dei sentimenti, il bello è dato nella condizione di una determinata *Erkenntniskraft* per cui possono essere conosciuti tutti gli oggetti del sentimento; il bene è ciò che senza relazione ad un particolare sentimento o capacità di conoscenza, ha un necessario e universale riferimento alla felicità per la sua razionalità.

II.3

Lo sviluppo metodologico e delle costellazioni concettuali si presenta emblematicamente nelle RR 6579, 6628, 6706, 6988 e coprono più di un decennio; secondo le fasi stabilite, dal 1764 al 1778.

I punti programmatici, su cui riflettere l'articolazione delle due tipologie di razionalità, sono annotati da Kant secondo questa «scaletta» (R 6579): una prima tematica riguarda la trascuratezza della filosofia soggettiva intorno alla differenziazione tra uomo naturale e uomo costumato. Una seconda tematica riguarda la razionalità oggettiva: la confusione, per ciò che deve accadere, tra la sfera pragmatica e la sfera morale. Una terza tematica riguarda la morale *überhaupt*, senza tener conto dell'uomo e dello *Stand*²⁹. Una quarta tematica, infine, riguarda la morale applicata³⁰.

Come si vede Kant delinea fortemente il punto di vista col quale egli porta avanti la sua indagine. È necessario, per correggere l'errore che prevale in ogni tematica, delineare una differenziazione. Verticalmente la differenza riguarda tutti e quattro i punti: la differenza tra filosofia soggettiva e oggettiva, la differenza tra ambito pragmatico e morale, la differenza tra morale pura e morale applicata all'uomo o ad uno *Stand*.

Autorevolmente è stato osservato che in questa riflessione diviene «transparent» «das ganze System der Kantischen Ethik»³¹. In effetti, per ciò che riguarda l'indagine moralistica, la prima differenza va riferita presumibilmente ai moralisti francesi e inglesi, la seconda ai tedeschi e in particolare alla scuola di Wolff, la terza pur riferendosi al grande pensiero razionalistico, pone in rilievo soprattutto il problema

²⁹ *Überhaupt* qui è opposto a *Stand*; nella R 6586 è opposto a *Privat*. Bene e arbitrio *überhaupt* si oppongono all'inclinazione e al bene privato.

La tematica è ripresa nella R 6593 e 6628 nelle quali Kant ripropone il problema della ricerca del principio del giudizio morale, della regola dell'applicazione, del movente e, in consonanza con la morale *überhaupt*, il problema delle «oberste Maximen».

³⁰ Su questo passaggio, configurabile secondo più tagli (astratto-concreto, principio-applicazione, organizzazione-gestione, comando-obbedienza, intenzione-comportamento) cfr. H. HOLZ, *Vermittelte Unmittelbarkeit. Die Einheit von Prinzip und Anwendung in Kants praktischen Philosophie*, in «Kant-Studien» 72, 2, 1981, pp. 149-168.

³¹ Cfr. J. SCHMUCKER, *Die Ursprünge*, cit., p. 304.

dell'applicazione, (della moralità e dello *Stand*) che non può derivare, e per la costellazione concettuale e per il suo proprio ambito, dalle esplorazioni tradizionali sui costumi e sulla filosofia pratica. La formazione di un modello prussiano richiede una nuova articolazione della filosofia pratica e del disciplinamento in essa incorporato. In questa prospettiva le prime due tematiche confluiscono nelle seconde, così come la filosofia popolare confluisce nella metafisica dei costumi.

La cadenza tematica di questa scaletta è riscontrabile secondo più fasi e più motivi. Come si vedrà è sviluppata già nella stessa fase (R 6593) col delinarsi di un ordine dello studio dell'uomo. Qui vorrei sottolineare tre riflessioni di fasi successive che si riferiscono e alla prima e alla seconda parte della R 6579. L'annotazione contenuta nella R 6706 sembra importante in quanto definisce la filosofia soggettiva e la sua pratica come *Wissenschaft*: «La scienza è o pratica secondo la forma, o ha come oggetto la praxis — La filosofia pratica soggettiva è antropologia ed è strettamente congiunta (*verschweistert*) alla morale. (La filosofia pratica così definita semplicemente è da ogni punto di vista e incondizionatamente pratica)».

Il riferimento in parentesi a Wolff-Baumgarten è evidente, parimenti al contesto in cui cade. Kant si preoccupa di definire non l'errore della filosofia soggettiva (che trascura la differenza tra uomo naturale e costumato) ma la differenza stessa. Questa è antropologia. Nello stesso tempo è sottolineato il tenersi insieme di morale e antropologia in quanto differenziate, nell'ambito pratico, in una sfera pragmatica e in una sfera morale; in due dottrine: della prudenza che contestualizza la particolarità dell'uomo e del suo *Stand* (del «carissimo io»), e della virtù-dovere che contestualizza la dimensione *überhaupt* (del comando). In entrambe le dottrine si tengono strette morale e antropologia. Ciò che è diversificato è il loro livello di razionalizzazione e quindi la tipologia e la tenuta del disciplinamento³².

³² In effetti il soggettivo è un indicatore del comportamento e delle sue funzioni sociali. Per il rinvio a Hobbes della dimensione del soggettivo, cfr. R. SCHNUR, *Individualismo*, cit., pp. 4-5, e, ancora per la stessa dimensione, con i nomi di Naudé e Gracián, *ibidem*, pp. 60-61. Cfr. anche G. STABILE, *Lo scetticismo e Montaigne: autodifesa aristocratica del soggetto e ideologia reazionaria dell'individuo*, in *Privato, Società Civile e Potere*, Napoli 1980, pp. 13-54; e, per il nesso che stabilisce con la *melancholie*, tra composizione del pensiero soggettivo e dialettica, dello stesso autore, *Saggezza e prudenza*, cit., p. 125. Per questo stesso nesso su cui viene unificato l'idealismo tedesco, cfr. E. OPOCHER, *Lezioni*

La seconda parte della scaletta (6579), riguardante il rapporto tra morale *überhaupt* e morale applicata allo *Stand*, viene così sviluppata nella R 6628. Il primo problema è: Quali sono i «principia prima iudicationis moralis», cioè quali sono le più alte (*oberste*) massime dell'eticità, e quale la loro più alta legge; il secondo riguarda la regola dell'applicazione ad un soggetto del giudizio; infine il terzo si riferisce a come le condizioni etiche diventano motivi: cioè, su cosa poggia la loro *vis movens* e quindi la loro applicazione al soggetto. L'ultimo punto, conclude Kant, è propriamente il motivo legato alla moralità cioè la dignità di essere felici.

In un certo senso Kant ha capovolto la successione dei problemi. Mentre nella R 6579 era partito dal problema del soggettivo per giungere a quello dell'applicazione, qui, prima articola il problema dell'applicazione, non a caso formulato dall'alto, e in seguito perviene alla formulazione del soggettivo legato alla dignità³³. Si può dire che dalla dimensione *überhaupt* si definisce lo *Stand* e il soggettivo.

Presumibilmente Kant saggia due direzioni di analisi. Una prima nella quale si prefigge di formulare due tipologie di razionalità: una legata alla prudenza e una legata alla virtù-dovere, una seconda direzione invece svolge tentativi di sussumere la tipologia della prudenza a quella della virtù-dovere. Questi ultimi punti si trovano così tratteggiati nella R 6988:

«Si richiedono dalla filosofia morale: 1) Dottrine della valutazione morale, per riconoscere ciò che è buono e ciò che è cattivo, ciò che è segno di esecrazione, dunque i motivi dell'approvazione e della disapprovazione; 2) I motivi dell'adempimento, *causas subiective movens*, ciò che si approva, e realmente si ama,

di filosofia del Diritto, Padova 1983, pp. 140 e *passim*. Per il concetto di una antropologia «*überhaupt*» e con riferimento a Kant cfr. M. LINDEN, *Untersuchungen zum Anthropologiebegriff des 18. Jahrhunderts*, Bern-Frankfurt 1976; M. FIRLA, *Untersuchungen zum Verhältnis von Anthropologie und Moralphilosophie bei Kant*, Frankfurt 1981.

³³ Sulla tematica di questo capovolgimento nella *philosophia practica*, cfr. O. BRUNNER, *Vita nobiliare*, cit., p. 244. Per la destinazione del soggettivo, e quindi delle *Maximen* (dell'uomo di mondo), cfr. la prima parte dell'articolo di O. HÖFFE, *Kants Kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen*, dove è esposto ciò che deve poter essere voluto come legge generale (in O. HÖFFE, *Ethik und Politik*, Frankfurt 1979, pp. 84 ss.). Di Höffe, per il problema, qui così discusso, della virtù e della felicità, cfr. *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*, München-Salzburg 1971. Ancora sul soggettivo e «l'economica», cfr. J. RITTER, *Soggettività e società industriale*, in *Metafisica e Politica*, cit., pp. 120-138.

ciò che si trova degno di esecrazione, ciò che realmente si esecra; 3) Precetti tramite i quali le inclinazioni, possono essere rese consone ai principi o assoggettate ad essi».

Qui Kant annota che l'utile privato non deve mai entrare nella formazione etica poiché l'animo (*Gemüth*) si degrada invece che innalzarsi, entusiasinarsi e nobilitarsi come quando adempie ai suoi doveri secondo i più alti motivi del bene essenziale e universale. Quest'ultimo rilievo è particolarmente importante poiché entra a far parte della polarizzazione tra regole derivate da uno *Stand* e regole in generale, *überhaupt* e profila la virtù-dovere come dottrina di una nuova nobilitazione.

Come si vede, nelle tre riflessioni appartenenti a periodi successivi, la traccia tematica è continua e si consolida. La ridefinizione della prudenza si dà lungo linee che accumulano prospettive metodologiche, di indagine e preparano un'elaborazione forte del disciplinamento. Quest'elaborazione, la razionalizzazione della condotta, è perseguita dentro e trasversalmente le influenze o simpatie che Kant mostra verso i moralisti inglesi, Rousseau o la scuola tedesca. Si può dire anzi che nelle RR dove adopera le indagini moralistiche, Kant le accetta o le discute in base ad una finalità che già gli era presente.

A questo proposito, in una limpida riflessione classificata intorno al 1772, Kant fa un'annotazione, di grande importanza nel nostro contesto, che illumina il quadro tematico precedente, in quanto sottolinea la formula del comando come funzione centrale del convergere della *Streit* tematica: «Tutta la difficoltà della polemica sul principio della morale è questa: come è possibile un imperativo categorico, che non è condizionato, né sub conditione problematica, né apodictica». La prima condizione, egli appunta, attiene all'abilità, la seconda alla prudenza (6725).

I problemi che ruotano intorno ad abilità, prudenza e morale: soggettivo ed oggettivo, mezzo-fine, natura-costume, confluiscono nella formulazione di un comando incondizionato. Come è possibile questo comando, in quale ambito è valido, chi è il soggetto che lo può sostenere. Un tale imperativo, continua Kant, dice ciò che originariamente è *primitives Gut*. Ci si può meravigliare che questo bene primo, condizione di tutto ciò che è piacevole, attiene solo ad una volontà. Ma la volontà è il presupposto. Il motivo necessario è da porre nella generale validità del motivo della volontà.

La diversificazione della formula del comando si mostra così in una costellazione concettuale articolata che, ridefinendo la prudenza, sottomette il soggettivo. Il potenziamento del comando mira al soggettivo che viene sottratto alla dimensione della felicità e del fortuito e consegnato alla «necessità che si chiama obbligazione».

II.4

Come si vede, e come è già stato autorevolmente notato per altri testi, anche qui Kant per il tramite della *Klugheit* risale ai punti-chiave di tutta la filosofia pratica occidentale³⁴. E si potrebbe aggiungere, in particolare, così come si erano costituiti nel loro significato e nella loro funzione, incorporati al potere organizzato come stato, nell'età moderna.

La confusione e la trascuratezza della filosofia riguardano un modello organizzativo del sociale, con i suoi attori, che una volta criticato ha come esito una razionalizzazione definita da applicare. Posti i principi forti della razionalità organizzativa, della razionalità interamente razionale, non si tratta poi che di amministrare questi principi nella congruenza di amministrazione e politica, di amministrazione come morale applicata³⁵, nella veduta di una espansione incondizionata e controllata dalla sfera del comando e del dominio.

In questo contesto il modello di corte (delle *Manieren* a cui Kant lo riconduce) non è «universalizzabile»³⁶ nella misura in cui impedisce ancora la costituzione di un comando forte e centralizzato e la modulazione degli ambiti in cui questo comando ha validità; non integra il ceto nello Stato. Modello di corte e modello burocratico, prudenza e virtù-dovere confliggono in quanto articolano, in un principio della morale, un comando differenziato.

La formula di questo comando, nei due modelli e nelle due dottrine,

³⁴ Cfr. P. AUBENQUE, *La Prudence*, cit., p. 181.

³⁵ Sul tenersi insieme concreto, nel bene, di amministrazione e morale applicata cfr. P. SCHIERA, *Il Cameralismo*, cit., pp. 263 ss.

³⁶ Non è universalizzabile in quanto legato alle condizioni di un *Privatgefühl* che può avere un rapporto universalmente valido rispetto all'emozione, ma non raggiunge un assoluto valore. Cfr. R 6598. L'insufficienza del *Privat* si riscontra anche nella R 6604 dedicata al principe. Sulla trasformazione di privato e pubblico cfr. O. BRUNNER, *Terra è Potere*, cit., pp. 173 ss., e G. FRÜHSORGE, tutto il capitolo «Staatsklugheit» in *Der politische Körper*, cit., pp. 74 ss.

emerge nell'interdipendenza e nella varianza di decisione e controllo, di personalità e impersonalità, di formalità e materialità, che configurano le condotte pratiche adeguate alle funzioni di direzione e di esecuzione. Nel processo di razionalizzazione, la prudenza conserva, nell'analisi kantiana, un profilo del rapporto mezzi-fini, che dà il segno della complessità dei tratti da cui è attraversata. Vistosamente uno di questi tratti emerge ancora nel nesso soggettivo-oggettivo. In quanto attiene soltanto alla razionalizzazione di mezzi, la prudenza è assimilabile all'abilità e al soggettivo; ma in quanto attiene al fine ha un tratto (l'universalità) che l'assimila alla saggezza.

Razionalità dei mezzi e razionalità dei fini non coincidono immediatamente con soggettivo e oggettivo, se riferiti alla prudenza. Questa dottrina articola e struttura un costume che non diversifica nettamente comando e obbedienza, utilità e valore, costume e natura, virtù pragmatica, legata allo *Stand*, e virtù morale che razionalizza lo *Stand*, lo contempla *überhaupt*, e trasforma sia il riferimento alla natura, sia il suo codice sociale. Schematicamente si potrebbe dire che costituisce un codice etico, troppo partecipativo, «simbiotico», all'interno del quale la differenziazione diventa dualismo: o felicità o bene, o istintualità o onore, o utilità o resistenza, che indebolisce la tenuta del comando.

Non a caso, nelle origini antiche, questo dualismo, sul piano della dottrina, si dà nel contrasto, da Kant continuamente utilizzato, tra Epicuro e Zenone; e nelle origini moderne, nell'omissione della filosofia del soggetto a proposito dell'uomo naturale e costumato (R 6579).

Già nella riflessione citata Kant annota la confusione che gli antichi facevano tra diritto ed etica. Nella fase k il dualismo può essere così esemplificato: Epicuro pone i motivi soggettivi dell'esecuzione davanti a quelli oggettivi del giudizio; Zenone il contrario (R 6619). La prima difficoltà riguarda la dottrina della prudenza la cui complessità in questa fase si dispiega riprendendo motivi segnalati nelle *Erläuterungen*³⁷.

Ogni filosofia pratica, scrive Kant, è soggettiva o oggettiva. Quella soggettiva riguarda la possibilità di condotte buone, condizioni della perfezione, oppure condotte reali. Quella oggettiva o prescrive i mezzi per un fine universale (cioè la felicità) o ordina il fine che rende degni

³⁷ Le riflessioni a cui ci riferiamo sono le seguenti: 6601, 6611, 6612, 6618, 6621 appartenenti presumibilmente agli anni 1769-70.

di essere felici (R 6619)³⁸. Nel problema dei mezzi sono comprese intenzione ed esecuzione: «I mezzi sono solo la forma dell'intenzione e il metodo dell'esecuzione, il fine è la materia. Le azioni sono razionali o secondo mezzi o secondo fini; nel primo caso la ragione determina la forma, nella seconda anche la materia dell'intenzione» (6598). Bisogna profilare a questo livello le conseguenze della differenziazione della pratica. Ciò che muove le azioni, se è soggettivo è impulso; se è oggettivo è motivo. I motivi, oggettivi, sono o pragmatici o morali (6601). Nella moralità si dà la razionalizzazione compiuta del fine: il bene. La *Weisheit* ha come fine soltanto il bene mentre la prudenza mira alla felicità (R 6611).

Come si vede si danno due tipologie di razionalizzazione: una che riguarda i mezzi e una i fini. La dottrina della prudenza viene adoperata per profilare i fini in una razionalizzazione limitata ai mezzi, ad una intenzione mondana; e per profilare questi stessi fini in una razionalizzazione che li comprende, con un forte tratto religioso (la santità)³⁹. L'intera struttura dualistica che differenzia mezzi e fini in tipologie razionali diversificate non è, però, che un primo tratto. Il rapporto mezzi-fini si riferisce ad una differenziazione più profonda di dottrina della prudenza e dottrina della virtù-dovere. È in gioco se i mezzi hanno la proprietà di produrre il fine e se il fine, prodotto, è contenitore dei mezzi — è il fine che ha la proprietà di determinare i mezzi.

La differenziazione, da Kant più volte pensata, è meno scolastica di quel che sembra, se riferita al contesto di pensiero nella crisi del modello cetuale e alle formule del comando capace di validare l'ideale del

³⁸ Il tema della *Würdigkeit*, della dignità di essere felici, che connota profondamente la dottrina della virtù-dovere nelle opere critiche, è derivato dalla filosofia stoica di Zenone (6616): ottenere il massimo di felicità solo attraverso la virtù (6584). Per le altre riflessioni dove ricorre il tema, oltre queste già citate, cfr. 6610, 6628.

³⁹ In questo secondo profilo che comprende dignità e felicità, la conoscenza di ogni dovere è intenzionata — e qui si capisce l'importanza del disciplinamento interno — come «comando divino». Cfr. G. LEHMANN, *Kants Bemerkungen in Handexemplar der praktischen Vernunft*, in «Kant-Studien», 72, 2, 1981, pp. 132-139 («Wahre Religion, scrive Kant, ist die Gesinnung der Leistung aller Pflichten — die nur in der Welt ausgeübt werden können — als göttliche Gebote. Nicht die göttliche Gebote — willkürliche — als ein Pflicht»). Per il rapporto mezzi-fini in Kant e razionalizzazione della *Klugheitslehre*, cfr. Ch. RITTER, *Der Rechtsgedanke*, cit., pp. 223 ss. Per i rilievi sul lavoro di Ritter, cfr. H. OPERER, *Zur Frühgeschichte der Kantischen Rechtslehre*, in «Kant-Studien», 64, n. 1, 1973, pp. 88-102.

modello prussiano⁴⁰. Se si vuole è il problema concreto connesso alla costruzione dottrinale di un potere irresistibile rispetto al quale importa il mezzo che il fine determina tramite la sua propria irresistibilità.

Nella tipologia della prudenza e nella tipologia della saggezza, il soggetto delinea un'organizzazione diversificata del potere, della relazione gerarchica, della formula del comando e del significato dell'obbedienza. L'attore della dottrina della prudenza si presenta con una maschera ancora «naturale», non del tutto *mos*, costume, ragione, dominio, forza produttiva. È solo un individuo che ha come suo fine l'istintualità, l'appagamento, il benessere materiale. È una figura confusa: un po' cortigiano un po' servo, un po' borghese intelligente.

In una dottrina invece del «tutto costumata», *moralisch*, la crisi etuale di cui l'individuo è espressione viene risolta. La natura non ha nessun valore suo proprio («einen eigentümlichen Wert»); la maschera che l'attore assume è il valore dell'uomo, la Persona («persönlicher Wert») (6618), una funzione significativa in generale, l'uomo come funzionario universale — la morale come burocrazia, amministrazione, istituzione⁴¹.

In questa configurazione una *Lehre der Tugend* non riferisce soltanto l'azione al rapporto con gli oggetti della sensibilità, e la forma della ragione ai mezzi. In una razionalità così strutturata, internamente permane un potere irrisolto ed una forte quota di fortuito che non è amministrato. Per amministrarlo bisogna ripensare la relazione e le funzioni di *Wohlbefinden e Wohlverhalten*, tra benessere materiale e buona condotta. Nella lunga R 6584, dove Kant ragiona le origini antiche, retrospettivamente, si può già cogliere l'orientamento dell'intera questione.

⁴⁰ Sul modello prussiano e il problema storico dei ceti rinvio a P. SCHIERA, *La Prussia fra «polizia» e «lumi»: alle origini del «Modell Deutschland»*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», I, 1975, pp. 51-84; *Stato e non Stato nella Germania moderna - Prospettive etuali nella ricerca sull'assolutismo tedesco*, *ibidem*, pp. 263-279; I. CERVELLI, *Ceti e assolutismo in Germania - Rassegna di studi e problemi*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», III, 1977, pp. 431-512; G. CORNI, *Stato assoluto e società agraria in Prussia nell'età di Federico II*, Bologna 1982, pp. 207 ss.

⁴¹ Per il ruolo del principio di personalità nella *Vorlesung über Ethik*, nella *Grundlegung* e nella *Seconda critica*, cfr. la discussione fatta recentemente da A. HAARDT, *Die Stellung des Personalitätsprinzips in der «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» und in der «Kritik der praktischen Vernunft»*, in «Kant-Studien», 73, 2, 1982, pp. 157-168.

Il *Wohlbefinden* attiene alla materialità, al terrestre, al mondano. La sua composizione si dà nell'appagamento del desiderio istintuale («Das Wohlbefinden besteth aus der Verhältnis des Genusses zu den Begierden»).

Il *Wohlverhalten* attiene alla spiritualità, al celeste, alla coscienza. La sua composizione si dà nel rapporto del comportamento con la coscienza («Verhältnis des Verhaltens zum Gewissen»).

I mezzi adeguati al benessere si trovano nei piaceri sensibili; quelli adeguati alla buona condotta si trovano nella virtù. Gli antichi, che non possedevano il modello religioso entro cui ricomporre le due dimensioni hanno fatto dei loro ideali, epicurei e stoici, una chimera.

Tuttavia una veduta neo-stoica è necessaria al moderno. Non è col benessere, con la felicità, con l'utilità dell'individuo «naturale», ovvero con questa finalità, con la moralità che si origina da questo *Stand*, che si codifica e si regolamenta la dimensione del fortuito; bensì con la dignità della persona, col valore. «Die Zufälligkeiten des Zustandes waren doch der Persohn nicht eigen» scrive Kant a proposito di Zenone (6621); il fortuito non è una proprietà della Persona.

Questa posizione variamente articolata e ripetuta si incontra anche nel contesto tematico di ordine naturale e umano (6590). Non a caso l'accento è posto sul *debere* e sul corpo. I doveri verso se stessi, scrive Kant, riguardano il motivo del valore della persona non della condizione. Alla propria persona appartengono anima e corpo e la loro perfezione. La perfezione non sta in beni accidentali, per esempio scienza, salute, ma in beni essenziali. Ad ogni piacere devono essere anteposte le perfezioni del proprio corpo. Solo in considerazione di grandi obbligatorietà, come per es. conservare la propria castità, osservare il diritto di un altro, allora il corpo non è considerato rispetto alla persona. La morte stessa è congiunta al valore della persona.

Il tratto della persona diversifica fortemente la costruzione kantiana di epicureismo e stoicismo. Epicuro dava valore soltanto alla condizione e non conosceva il valore interno della persona, Zenone non concedeva niente al valore delle condizioni, ma riconosceva solo il valore della persona. Il valore passava o troppo sotto o troppo sopra la natura umana (R 6837).

Il problema moderno è l'integrazione di alto e basso, mediante la circolazione e la sottomissione del soggettivo nell'oggettivo, del mezzo nel

fine, della felicità nella dignità, dell'utilità nel valore, dello *Stand* nella *Persohn*. La dinamica della gerarchia virtuosa, può essere così espressa: «Ciò che è proprio della persona è più appropriato di ciò che è della condizione; e ciò che è da attribuire alla libertà, ancora di più, e ciò che è da attribuire alla moralità è appropriato al più alto grado» (6781).

In questa gerarchia si configura la dimensione della speranza fortemente strutturata, che frena e domina l'immediatezza del mondo vitale. «L'uomo non può sperare di essere felice se non diventa un uomo migliore. Il desiderio della felicità è egoistico, il desiderio di diventare migliore è morale. Solo il desiderio morale è esaudibile» (R 7093).

La moralità è la razionalità più alta che perturba il mondo della vita e l'*ethos* storicamente legato ad esso. Non un ceto particolare ma un ceto *überhaupt* capace di sostenerla, le è adeguato. Ciò che distingue questo ceto generale, di persone è la *v o l o n t à*, la formazione della volontà: la forma che la volontà assume in relazione agli affetti e al pensiero, al comportamento e alla coscienza.

Questo tratto del ceto generale appartiene del tutto, nei suoi elementi, alla tradizione occidentale. Maschera e supporto della condotta è la persona che esclude la natura e gioca un ruolo per acquisire un valore interno assoluto. Ed è sintomatico che già nel primo settecento era considerato persona l'uomo che viveva nella *bürgerliche Gesellschaft* e riceveva il suo *Stand* per natura e per diritto.

III. *Il disciplinamento interno: le regole e i sentimenti*

III.1

La R 6581, come abbiamo visto, iscrive la regola della prudenza nella differenziazione con la regola dell'eticità. In sostanza Kant utilizza prudenza ed eticità per contestualizzare una funzione di disciplinamento, per differenziare un passaggio che si dà nel processo di razionalizzazione del costume europeo, fissandolo in una costellazione concettuale: dalla regolamentazione delle *Manieren* alla regolamentazione dell'intenzione, dal costume della *Politesse* a quello della *Ehrlichkeit* (6901, 7066) dalla costruzione dell'abitudine e dell'autorità alla costrizione razionale (6695)⁴².

⁴² Per momenti della processualità storico-filosofica di questa razionalizzazione,

Negli anni '60 questo passaggio è da Kant configurato più volte, ripensando l'indagine dei moralisti, ponendo al centro, sul piano dottrinario, il disciplinamento interno: la dimensione, del tutto moderna, dei sentimenti, in quanto vissuti indeducibili⁴³.

Nella R 6581 citata si passa dalla dottrina della prudenza alla dottrina dei sentimenti morali. Non è, rispetto al profilo dei sentimenti, significativi della composizione del sociale, che un primo passaggio, un accenno a due fasi del moderno. Vedremo subito la determinazione ulteriore che delimita ancor più la tipologia dottrina del sentimento. Il problema di questo passaggio, della diversificazione delle regole era stato posto da Kant già nel 1762 e non a caso in riferimento al profilo del *debere*.

«Si deve fare questa o quella cosa ed ometterne un'altra; ecco la formula con la quale si esprime ogni normatività. Ma ogni dovere esprime una necessità di azione ed è suscettibile di un duplice significato. Infatti o io devo fare una cosa (come mezzo) se voglio un'altra cosa (come fine); oppure devo immediatamente fare un'altra cosa e realizzarla (come fine). Nel primo caso si potrebbe parlare di necessità dei mezzi (*necessitas problematica*), nel secondo di necessità dei fini (*necessitas legalis*). Il primo tipo di necessità non indica normatività alcuna, ma soltanto la regola, come soluzione di un problema, che indica quali sono i mezzi. Chi prescrive ad un altro quali sono le azioni che egli deve compiere od omettere, se vuole favorire la propria felicità, potrebbe bensì includere nei suoi precetti tutte le dottrine della morale, ma queste in tal caso cessano di essere norme; sarebbe come dire che è una norma quella di tracciare due segmenti di cerchio quando voglio dividere in due parti uguali una linea retta; e cioè non si tratta affatto di norme, ma soltanto di regole per una condotta prudente («geschickt») onde ottenere il proprio scopo. Dato che l'uso di mezzi non ha necessità alcuna, se non nella misura che si addice al fine, tutte le azioni che la morale prescrive sotto la condizione del raggiungimento di certi fini, sono casuali («zufällig») e non possono essere dette norme, finché non si sono subordinate ad un fine necessario in sé»⁴⁴.

cfr. V. DINI, *Saggezza*, cit., pp. 50 ss. e 64 ss. Indicazioni in L. MITTNER, *Storia della letteratura tedesca*, Torino 1964.

⁴³ Cfr. la voce *Affect* in *Historisches Wörterbuch*, cit.; N. ABBAGNANO, *Kant*, in *Storia della Filosofia*, Torino 1964; non solo per i riferimenti a Kant, cfr. Lester G. CROCKER, *Un'età di crisi. Uomo e mondo nel pensiero francese del Settecento*, Bologna 1975.

⁴⁴ Cfr. *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, tr. it. in *Scritti precritici*, cit., pp. 244-246 (in seguito SP). Victor Delbos connette la distinzione tra problematico e legale a quella tra imperativo ipotetico e categorico, *La philosophie pratique de Kant*, Paris 1969 (1905), p. 84. Nello stesso contesto espositivo Delbos sottolinea che Kant definisce legale la razionalizzazione dei fini, il *debere* capace di raccogliere un co-

Come si vede la differenziazione tra prudenza e morale, posta nell'articolazione di mezzi e fini, di felicità e dovere, delinea le due tipologie di razionalizzazione presenti nelle *Reflexionen* citate mediante la connotazione forte del fortuito e la funzione delle regole⁴⁵. Il fortuito è segno di una integrazione non compiuta, non perfetta, tra mezzi e fini, tra interno ed esterno, tra alto e basso, tra comando e obbedienza, tra organizzazione del potere e mondo della vita.

Fortuito, prudenza e virtù vanno di nuovo ridisegnati nella specificità del loro compito e nella loro congruenza in un modello. È un processo secolare che in questa articolazione concettuale viene ricomposto ancora, dopo la prima speculazione moderna⁴⁶. E necessariamente in questo contesto Kant accumula nel suo magazzino filosofico riflessioni riguardanti norme, comandi, volontà che richiedono un ordine di indagine dottrinale mancante in Wolff-Baumgarten ma anche nei moralisti francesi e inglesi.

Esemplare, mi sembra, tra le *Erläuterungen*, la R 6474, dalla periodizzazione incerta, che riprende la questione della normatività (*Verbindlichkeit*): il fondamento della normatività di un'azione è *praeceptum*, comando. Il fondamento universale della normatività di una specie di azioni è *lex*, legge. Quando il fondamento della moralità dell'azione è l'arbitrio si dà *lex positiva*.

La presa di distanza da Wolff-Baumgarten è a questo riguardo sintomatica. Bisogna distinguere in più ambiti la *philosophia practica* e con-

mando impersonale, puramente razionale. Nella R 6764 Kant distingue la legalità in giuridica o etica, secondo se la motivazione del *debere* è dovuta al timore o all'intenzione. Su questo concetto di legalità che comprende etica e diritto, cfr. Ch. RITTER, *Der Rechtsgedanke*, cit., cap. II, in part. pp. 45 ss.; e per l'opposizione metodologica a Wolff cfr. R. MALTER, *L'analyse comme procédé de la métaphysique. L'opposition à la méthodologie Wolfienne dans la Preisschrift de Kant*, in «Archives de Philosophie», 42, 1979, pp. 575-591.

⁴⁵ Anche nelle *Osservazioni sul sentimento del "bello" e del "sublime"* troviamo l'opposizione di virtù e fortuito: «Non potremo certo chiamare virtuosa quella disposizione d'animo la quale dia origine ad azioni che, pur potendo trarre origine anche dalla virtù, nascono però da un principio che solo casualmente si accorda con questa e, per sua natura, può anche contrastare sovente con le regole generali di essa» (SP, p. 302). La prudenza è una virtù segnata dal fortuito, perché connota un'opposizione, una resistenza.

⁴⁶ V. DINI - G. STABILE, *Saggezza e prudenza*, cit., pp. 82 e *passim*; A. BATTISTA, *Alle origini del pensiero politico libertino. Montaigne e Charron*, Milano 1966.

notare fortemente le dottrine che in essi si esprimono. Sostanzialmente il fortuito viene abbinato alla prudenza (l'operazione speculativa è in una veduta storica, veramente sintomatica), la perfezione, ad una dottrina della normatività, dell'obbligazione riarticolata (R 6457). Si capisce in questo contesto l'importanza della riflessione kantiana sulla perfezione, compiuta negli anni '50 e da Kant stesso ammessa: «mi sono dovuto persuadere che in una più rigorosa conoscenza di essa stia nascosto moltissimo, che può chiarire la natura di uno spirito, il nostro proprio sentimento, e anche i concetti primi della filosofia pratica» («was die Natur eines Geistes unser eigen Gefühl, und selbst die ersten Begriffe der praktischen Weltweisheit») ⁴⁷.

I riferimenti sono espliciti e concordano con le tematiche che emergono intorno alla ridefinizione della prudenza. Non solo sono in gioco i concetti originari della filosofia pratica e la loro differenziazione ma anche la composizione del *Gefühl*: se e in che misura si rinviene in esso la dimensione morale; e se la dimensione morale del sentimento si può configurare in più tipologie regolatrici del vissuto.

Si tratta di vedere, ed è un punto importantissimo nella valutazione del disciplinamento, come queste tipologie si riferiscono ai sentimenti, come li regolano.

Ancora nella *Preisschrift* la questione è così posta:

«Pur dovendo essere possibile di raggiungere, nei primi principi della morale, il massimo grado di evidenza filosofica, pure i concetti fondamentali supremi della normatività devono ancora essere determinati con maggior sicurezza; e a questo riguardo i difetti della filosofia pratica sono ancor maggiori di quelli della filosofia speculativa, visto che ancora si ha da stabilire se decida di questi primi principi la sola facoltà conoscitiva, ovvero il sentimento (il primo fondamento interno della facoltà di desiderare)».

Le *Reflexionen* che ora citeremo si riferiscono a questo contesto in quanto esplorano l'ordinarsi del sentimento in due tipologie.

III.2

In relazione alle inclinazioni e ai sentimenti, le regole configurano il

⁴⁷ Cfr. *Der einzige Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, KGS, II, p. 90, tr. it. in *SP*, p. 132. Per la rilevanza dell'opera nell'etica kantiana cfr. J. SCHMUCKER, *Die Ursprünge*, cit., pp. 52 ss.

mondo interno, emozioni e passioni, in modo diseguale e con tratti che disegnano perfino la possibilità e la condizione di sentire — connotano un costume, un'etica.

Come abbiamo già visto Kant, da una parte, pone le regole della prudenza in quanto non presuppongono particolari inclinazioni o sentimenti ma soltanto un particolare rapporto di questi con l'intelletto — il quale, dirà successivamente, è bene solo *mittelbar*, mezzo per altri beni o per la felicità (R 6598); e dall'altra pone le regole dell'eticità (*Sittlichkeit*), che si correlano invece ad un sentimento corrispondente congruente al bene.

Come è facile vedere, i termini del problema sono gli stessi della *Preisschrift*: là si poneva la questione se ciò che regola la pratica era la facoltà conoscitiva o il sentimento, qui si pone l'intelletto come una forma di regolamentazione e il sentimento morale come un'altra. Per di più la differenziazione è data in un riferimento dottrinario. La riflessione sulla perfezione dà i suoi frutti.

Schmucker sostiene che il senso della R 6581 si comprende solo in riferimento a Rousseau e ad Hutcheson⁴⁸. E del resto sono noti questi influssi tematici su Kant. Ciò che qui però si tenta di sottolineare è la linea di demarcazione che Kant stabilisce, mediante Rousseau e i moralisti inglesi. La dottrina della prudenza si dà prima di Rousseau e Hutcheson o comunque riguarda un'analisi e una regolamentazione nella quale non si palesa il sentimento morale, né si differenziano ancora particolari inclinazioni e sentimenti ma solo un particolare rapporto dell'intelletto. La dottrina della prudenza è dottrina dell'intelletto (R 6613).

Il sentimento morale delimita la dottrina della prudenza, la ridefinisce. Ed è indubbia la rilevanza degli strumenti di questa ridefinizione, anche se Kant li considererà in seguito inadeguati. L'insufficienza del sentimento morale a ridefinire compiutamente la dottrina della prudenza non muterà infatti il problema della differenziazione di *Klugheit* e *Sittlichkeit*. Anzi lo potenzierà ancora di più e, a mio avviso, nel segno della formazione del modello prussiano.

A questo riguardo la risoluzione dei moralisti, francesi ed inglesi, della

⁴⁸ Cfr. J. SCHMUCKER, *Die Ursprünge*, cit., p. 302.

congruenza pratica di sentimento e morale, di natura e costumi appariva legata ad un modello sociale e del disciplinamento troppo povero per la complessità tedesca. *Politesse, Honnêt'homme, Gentleman*, non sono tutta la pratica, tutto il disciplinamento; ma solo un ambito della pratica, dove propriamente non si dà ancora il nocciolo duro, metafisico, della disciplina e della costrizione — la congruenza voluta di soggettivo ed oggettivo. Di lì a poco Kant fa un'ulteriore distinzione che ha a che fare sempre con l'indagine moralistica e con il suo segno cetuale. La si trova nella R 6598 che appartiene presumibilmente alla fine degli anni '60 o anche prima e che così riassume:

L'intelletto, egli scrive, è mezzo per altri beni o per la felicità. Il bene immediato può essere colto solo con la libertà. La libertà non è legata alla condizione di un sentimento privato (*Privatgefühl*) anche se ha un rapporto con il sentimento sia in quanto si riferisce a ciò che è desiderabile, sia in quanto si riferisce al sentimento in generale (*überhaupt*). Il valore assoluto della persona risiede nella bontà del suo libero arbitrio. Come la libertà è il motivo primo del cominciamento, così essa contiene la bontà autonoma.

Il sentimento morale non è un sentimento originario («Das moralische Gefühl ist kein ursprünglich Gefühl»), esso è fondato su una legge interna necessaria, di sentire ed esaminare se stessi secondo un punto di vista esterno («ausserlicher Standpunkt»; si potrebbe dire non interno al ceto). Cioè secondo la personalità della ragione; là si sente se stessi nell'universale e si considera il proprio *individuum* come un soggetto fortuito («als ein Zufällig Subjekt») un accidente dell'universale («accidens des allgemeinen»).

In quanto il fortuito è un indicatore della dottrina della prudenza Kant sposta la dottrina del sentimento morale dalla parte della prudenza e stabilisce come spartiacque etico la dottrina della personalità razionale e la bontà del libero arbitrio⁴⁹.

È in questa costellazione dottrinarica che si può dare disciplinamento, costrizione non più legata ad uno *Stand* particolare, non derivata dalla composizione materiale di rapporti, ma dispiegata come libertà dagli

⁴⁹ Cfr. anche la (2) R 6589 in cui Kant dice, molto realisticamente, che si può pensare una volontà indipendentemente dal suo soggetto.

altri, dai vincoli personali⁵⁰. È, se si vuole, il problema dell'astrazione, del metodo, dell'ordine, che riconfluiscono nell'articolazione della dimensione pratica. La razionalizzazione del sentimento nella persona regola il fortuito dell'individuo, del soggettivo, rende costumato il sentimento in modo che i principi del giudizio diventano determinazione del soggettivo e le regole assolute la determinazione delle massime (R 6796).

La prudenza, sia se delimitata all'utile, sia se incorpora il fortuito del sentimento morale, esibisce l'inadeguatezza e al tempo stesso la necessità di un ordine tramite il quale ricapitolare la storia del comportamento morale e politico⁵¹.

Rispetto alla costellazione concettuale inerente alla nostra tematica, Kant distingue un «*Ordnung der Natur*» e un «*Ordnung der Betrachtung über den Menschen*», estremamente significativi dello sviluppo tematico più sopra delineato. In particolare emerge il ruolo della perfezione: una perfezione prudente e una virtuosa. Nella R 6590 Kant annota: «Ciò che contribuisce alla felicità dell'uomo non appartiene perciò alla sua perfezione. Se l'uomo onesto è infelice e il vizioso è felice, non è l'uomo imperfetto, ma l'ordine della natura». A quest'ordine va opposto un ordine umano intorno al quale Kant fa, tranquillamente, le sue considerazioni nella successiva R 6593.

III.3

L'ordine per analizzare l'uomo, scrive Kant, è il seguente:

«1) L'indeterminatezza naturale nel modo e nella proporzione delle sue facoltà e inclinazioni, e la sua natura capace di figure di ogni sorta.

2) La determinazione dell'uomo. Lo *Stand* proprio dell'uomo: se esso consiste nella semplicità («*Einfalt*») o nella cultura più alta delle sue capacità e nel più grande godimento dei suoi desideri («*Begierden*»). Se dal grado delle capacità risulta anche uno scopo ultimo naturale, anche se difficile da raggiungere.

⁵⁰ Sull'ipotesi dell'origine dei sentimenti morali cfr. RR 6623 e 6626.

⁵¹ Sia consentito riportare un aneddoto. Questa posizione intorno al fortuito, all'utilità, al danaro e alla felicità è una costante del pensiero e del carattere di Kant. Ricorda Borowski che Kant dopo la pubblicazione della *Religione*, parlando del rischio di perdere lo stipendio, gli diceva che «Secondo lui, essere o diventare ricchi non è che un caso fortunato del quale, quando capita senza che lo si cerchi, si può certo essere contenti: ma non per questo ci si può considerare felici». Cfr. L. E. BOROWSKI - R. B. JACHMANN - A. Ch. WASIANSKI, *La Vita di Immanuel Kant*, pref. di E. Garin, Bari 1969, pp. 59.

Se le scienze appartengono naturalmente a ciò.

Del selvaggio o dell'uomo (rozzo). Se questa condizione è uno stato di diritto e di appagamento («Stand des Rechts und der Zufriedenheit»). Differenziazione tra la perfezione personale dell'uomo rozzo e quella che ha rispetto agli altri. Se l'uomo può rimanere in questa condizione.

3) L'uomo di natura considerato solo secondo le sue personali proprietà senza riguardo alla sua condizione. Il problema qui è cosa è naturale e cosa proviene da cause esterne e fortuite. Lo stato di natura è un ideale del rapporto esterno dell'uomo soltanto naturale, cioè rozzo. La condizione di società può essere costituita anche da persone con proprietà soltanto naturali.

4) Emilio o l'uomo costumato. L'arte o la cultura delle forze e delle inclinazioni, che è consona al massimo con la natura. Con ciò viene migliorata la perfezione naturale.

5) Nella condizione esterna (*). Il contratto sociale come unione di cittadini (Bürgerbund) o l'ideale dello Stato di diritto (secondo la Regola dell'uguaglianza), considerato in astratto senza tener conto della natura particolare dell'uomo.

6) Leviatano: la condizione della società che è misura della natura dell'uomo. Secondo la Regola della sicurezza. (Io posso stare in uno stato (Stand) di uguaglianza e avere la libertà di essere e potere anche nell'ingiustizia, oppure in uno stato (Stand) di sottomissione senza questa libertà).

7) L'unione dei popoli (Völkerbund): l'ideale del diritto delle genti (Völkerrecht), come perfezionamento delle società in vista dei rapporti esterni. Il contratto sociale o il diritto pubblico come fondamento del potere più alto (oberste Gewalt). Leviatano o il potere più alto come fondamento del diritto pubblico.

(*) [Nota aggiunta al punto 5 della scaletta]

Lo stato (Stand) di natura: un ideale di Hobbes. Qui è considerato il diritto nello stato di natura e non il *factum*. Viene dimostrato che uscire dallo stato di natura non è arbitrario, ma necessario secondo le regole del diritto.

Nel diritto di guerra tra persone singole va perduto tutto il materiale del diritto; ma per i popoli, poiché ogni singolo può essere considerato in pace con ogni singolo si ha un diritto di attaccare il tutto e appropriarsi dei beni che appartengono ad esso».

Nel contesto del discorso, qui tentato, questa riflessione di Kant è importante per più di un motivo. Non solo per la ricostruzione delle fasi del suo pensiero ma soprattutto per la continuità e la composizione del quadro tematico entro cui si dà l'elaborazione del disciplinamento. Con la distinzione a più ritagli tra uomo costumato e uomo naturale, tra uomo legato allo *Stand* e svincolato da questo, ci sembra che Kant porti avanti i punti fissati nella precedente riflessione 6579 e consolidi la veduta con cui risale e mette insieme fonti antiche e moderne⁵².

⁵² Le riflessioni 6593 e 6579 appartengono allo stesso periodo 1764-1768. Ambedue le riflessioni contengono una «scaletta». La seconda di dimensione maggiore

Si comprende chiaramente nella differenziazione, sottolineata con grande finezza, tra costume e natura, la particolarità del sentimento morale, il livello di razionalizzazione che in esso si gioca. L'alta varianza dell'eticità, su cui Kant torna più volte, per diversificare tipologicamente morale della prudenza e morale della virtù, nella loro rilevanza disciplinare, si dà nella quota di indeterminatezza e determinazione stabiliti ai punti 1 e 2.

Natura e cultura si oppongono nella capacità o meno di determinare l'uomo, di fissarlo in un sistema che esalta le sue capacità ed i suoi *Begierden*, nella razionalizzazione di un fine a cui appartengono già ora problematicamente le scienze⁵³. È va sottolineato anche come Kant è consapevole (o comunque si fa interprete) del fatto che la questione di una *höchste Kultur* è un *natürlicher Endzweck*: il fine naturale va posto all'interno di un livello di razionalizzazione più alto e complesso di quello stabilitosi nella dottrina della prudenza e di quello corrispondente ad uno stato di semplicità⁵⁴.

Ma alcune osservazioni vanno fatte ancora attinenti al disciplinamento e riferite al punto intitolato «Del Selvaggio» e a quello successivo.

Dopo aver posto, nel suo «Ordine di considerare l'uomo», il problema se lo stato dell'uomo rozzo è uno *Stand* di diritto e di appagamento, Kant introduce la stessa tematica che egli ragiona nella tipologizzazione della *Klugheit*: la differenziazione tra perfezione personale dell'uomo rozzo e quella nei rapporti con gli altri, cioè tra la rozzezza interna e la cortesia esterna o viceversa tra incapacità di gestire la *Manieren* e perfezione interna. E si chiede se *der Mensch* può rimanere in questa condizione⁵⁵. La risposta data nel punto successivo è compatta. Del-

e più complessa sembra uno svolgimento della prima. L'importanza di questa riflessione è stata notata in Italia, per primo da E. OGGIONI nel suo *Kant empirista* (Milano 1948). Oggioni riferisce la riflessione all'influenza di Rousseau su Kant in questo periodo, e associa *Riflessioni e Annotazioni alle Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*: cfr. pp. 231-266.

⁵³ Su *Politesse, Civilisation e Kultur*, oltre Elias, cfr. G. GUSDORF, *Les Principes de la pensée au siècle des Lumières*, Paris 1971, pp. 333 ss.

⁵⁴ La costrizione, per Kant, va riformulata per il perseguimento di questo fine; costrizione e libertà fanno tutt'uno. Per un esito di questa impostazione cfr. N. ELIAS, «Fra costrizione e autocostrizione», in *Potere e civiltà*, (tr. it.), Bologna 1983, pp. 320 ss.

⁵⁵ In effetti in quest'*Ordnung* Kant sottolinea da un lato lo stato di rozzezza naturale, dall'altro lo stato di disciplinamento esteriore. Tale tematica era larga-

l'uomo legato allo *Stand* di natura bisogna differenziare le proprietà sue proprie in modo da distinguere ciò che è naturale e ciò che è fortuito. Dalla confusione dei due tratti si può dare una condizione sociale di persone che hanno connotati naturali improntati all'ideale dell'uomo rozzo, non coltivato, senza cultura, senza sentimento morale e razionalizzazione interna.

A questi problemi si riferisce Kant nella *Nachricht*⁵⁶ con un linguaggio simile e con gli stessi accenti sul fortuito, sullo *Stand*, sul *debere*, sullo scambio tra costume e natura, rilevati nella R 6593. In questo scritto, dopo aver informato che farà lezione esponendo la filosofia pratica e la dottrina della virtù di Baumgarten da una parte e i saggi incompiuti e insufficienti sulla morale di Shaftesbury, Hutcheson e Hume dall'altra, Kant delinea la correzione che apporterà e che getta una luce sulla curvatura di queste riflessioni.

Nella dottrina della virtù, egli dichiara di voler sottolineare, ogni volta, storicamente e filosoficamente, ciò che accade prima di mostrare ciò che deve accadere. Sull'altro versante renderà chiaro (come nell'*Ordnung* citato) il metodo secondo il quale si deve studiare l'uomo, non secondo la condizione fortuita in cui si trova («zufälliger Zustand» che, si può interpretare, è quella dell'individuo emerso dalla crisi dei ceti e non ancora ristrutturato nella persona) misconosciuta quasi sempre dai filosofi; ma secondo la natura degli uomini che rimane sempre la stessa. Così si verrà a conoscere la perfezione congruente all'uomo nello stato di rozzezza («Stand der Rohen») quella a lui congruente nello stato di semplicità saggia («Stand der weisen Einfalt»), e ciò che è prescritto alla sua condotta quando egli esce da entrambi questi confini, ma è ancora lontano dal pervenire al grado più alto della perfezione fisica e morale.

Sia che si tratti di Rousseau o di Hobbes sia che si tratti dei moralisti inglesi o tedeschi, il problema di Kant è la definizione di uno *Stand* generale, connesso con una dimensione *oberst*. A questo fine egli distingue l'ideale dello *Stand* di natura e l'ideale dello *Staatsrecht*.

mente conosciuta dai moralisti anche in Germania attraverso il percorso che a metà '600 aveva compiuto la trattatistica sul comportamento. Cfr. E. BONFATTI, *La «civil conversation»*, cit., p. 169.

⁵⁶ *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesung in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766*, in KGS II, pp. 311-312.

III.4

Nel contesto di quest'*Ordnung* si comprende maggiormente il rilievo disciplinare del rapporto regola-sentimento. Si tratta di formulare la congruenza di razionalità-irrazionalità, di organizzazione e mondo della vita.

Come è noto, questa tematica, se non questa strumentazione, è presente nella *Critica della Ragione pratica* a proposito del movente, ancora una volta una dimensione del soggettivo. Anche lì si distingue tra sentimento prodotto dalla ragione e quindi morale virtuosa, costumata, e sentimento ancora naturale, ancora legato al mondo della vita e alle sue regole, classificate, significativamente, già nelle *Reflexionen*, come quelle dell'inclinazione privata e della *Selbstliebe* (R 6586)⁵⁷.

La volontà strutturata moralmente, dice Kant nella *Critica*, non può essere mediata da «un sentimento di qualunque specie» (CRP 89) («eines Gefühls, welchen Art es auch sei»). Nell'insieme di questi sentimenti si dà l'egoismo (CRP 214). Come si dice in queste *Reflexionen*, da una parte c'è il sistema dell'*Eigennutz*, dall'altra la *Tugendliebe* (R 6606). Egoismo, amor proprio, felicità, sistema dell'appagamento, sono tratti costruiti nella dottrina della prudenza, che attengono al disciplinamento ed all'organizzazione di potere in essa incorporato.

Kant pensa nelle *Reflexionen*, come nella *Critica* (e nell'*Antropologia*), che questa morale, di segno cetuale, dei sentimenti degli *elegans de cour*, vada non superata, ma integrata, letteralmente, nello Stato di diritto⁵⁸. Non a caso, nella *Critica*, cita Fontenelle e diversifica il sen-

⁵⁷ Nella R 6631 Kant distingue, tra i motivi soggettivi della morale, empirici e fortuiti, il sentimento morale del *Selbstliebe* che, pensando a Mandeville, definisce immorale. Per la differenziazione tra *Selbstliebe* e *Eigenliebe* cfr. R 6894.

⁵⁸ Che Kant avesse in testa la critica del modello di corte, lo si ricava anche dalle testimonianze della sua vita. Dice Borowski, nella sua descrizione, che Kant, in una lezione del 1758, «ci chiarì che la parola cortesia riguarda, a rigore, le maniere che si adottano a corte, in parole e gesti; ci avviò all'urbanità che egli preferiva di molto alla cortesia, ecc. Fu una lezione molto istruttiva per tutti noi e si vedeva che di quelle spiegazioni egli stesso si compiaceva» (p. 55). Kant «cercava la conversazione schietta, senza ricercatezze... e non si curava di evitare espressioni volgari, miste a provincialismi... Chiunque, di qualunque ceto, era benvenuto alla sua tavola, purché non volesse mettere in rilievo il suo ceto a scapito di altri e non intendesse di darsi arie particolari» (p. 50). Per carattere Kant «non poneva mente alla diversità del ceto» (p. 53) e «per principio rispettava sempre le autorità e i superiori... Diceva spesso che alle leggi del paese, agli statuti,

timento secondo se si dà in un contesto cetuale, di fronte ad un «gran Signore» o ad una legge impersonale. Nel primo caso la morale della prudenza regola il comportamento ma non il mondo interno; nel secondo caso, invece, si dà integrazione razionale che coinvolge nel tutto il *Gefühl*; si sente come è razionale sentire, non secondo uno *Stand* ma *überhaupt*.

Nelle *Reflexionen* questa differenziazione è configurata in termini di processi primari e secondari: soltanto il sentimento morale diventa inclinazione; gli altri, per es. l'onore, provengono da quella (R 6599)⁵⁹. L'onore è segno di uno *Stand* che, pur non confuso con le inclinazioni, non le ha razionalizzate del tutto. Esso è il sentimento del costume, che attribuisce valore, regola la condotta, secondo ciò che «andere denken». A ciò Kant oppone un costume che non si origina ma si applica allo *Stand* e configura un sentimento per il quale è valore ciò che ognuno non può non pensare dentro di sé⁶⁰.

È tutta la dialettica simulazione-dissimulazione che muta. Il *Grund* che connette moralmente il *Befehl* con la volontà diventa naturale; al contrario quello che connette signore e servo è *willkürlich* (6646)⁶¹ e

agli ordini della polizia bisogna essere rigorosamente ossequienti, anche se qualche volta non se ne è contenti, o, secondo il proprio criterio individuale, non si può essere soddisfatti» (p. 61). Per tutte queste citazioni, cfr. *La vita di Immanuel Kant*, cit.

⁵⁹ Cfr. la voce *Ehre*, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, cit., vol. II, pp. 1-63, e in *Historisches Wörterbuch*, cit., pp. 319-323 (e bibliografia).

⁶⁰ La rilevanza di questo spostamento dall'esterno all'interno, dall'onore alla dignità al rispetto è così esposta da Elias: nella società cetuale «l'opinione sociale ha ben altra importanza e funzione che in un'altra più vasta società professionale borghese... Il concetto di "onore" ed i suoi derivati esprimono in modo assai appropriato questa importanza e funzione sociale... Si aveva "onore" fino a che secondo l'"opinione" della società stessa, e quindi anche [spaziatura mia] secondo la propria coscienza se ne era membri. Perdere l'onore equivaleva dunque a perdere la propria appartenenza alla "buona società"... In effetti molto spesso un nobile metteva a repentaglio la vita piuttosto che l'appartenenza alla sua società... senza di che la sua vita diventava priva di valore» (N. ELIAS, *La società di corte*, tr. it. Bologna 1980, pp. 113-114). Lo spostamento di valori teorizzato da Kant reclamava propriamente la perdita dell'appartenenza al "mondo della vita" configurato nell'*ethos* cetuale e nella dottrina della prudenza: la coscienza non derivava dall'opinione.

Per il racconto tra onore e prudenza v. la voce *Ehre*, in J.-H. ZEDLER, *Universal-Lexicon*, vol. III, p. 418: Per difendere l'onore, la prudenza insegna a considerare e distinguere il diffamatore, la diffamazione e i modi e la maniera per salvarsi.

⁶¹ La valutazione signore-servo va sottolineata sia per la rottura dell'etica della

quindi incapace di porre razionalmente lo stato di società, integrando razionalità e potere, Hobbes e Rousseau, alto e basso.

In effetti questo sentimento virtuoso che nella definitiva configurazione della critica costituisce l'*Achtung*, il rispetto, e mantiene i tratti della difficoltà e dell'orrore, che echeggiano nelle *Reflexionen* (6599, 6623), tratteggia ancora il soggettivo, il mondo interno così come si dà, una volta disciplinata la coscienza, stabilito un costume da dentro. Una volta, insomma, che si è riusciti a prospettare, finalmente, come «Die Regeln der Sittlichkeit gehen auf ein besonders gleichnamiges Gefühl» (R 6581).

Con questo sentimento, la sfera dell'appagamento si dà ora in una prospettiva che, secondo Kant, non è possibile rintracciare nella dottrina della prudenza, legata all'intelletto pratico (R 6613) e quindi al bene solo *mittelbar* (R 6591), che non contiene leggi della volontà (R 6613).

È infatti solo con la dottrina della virtù-dovere che emerge la differenziazione razionale di godimento (utilità) e valore, di intelligenza e volontà. L'appagamento emotivo e istintuale in sé, secondo la nuova fase del disciplinamento e del costume, non è un valore. Col disciplinamento della coscienza, l'uomo acquista la capacità di appagarsi senza dipendere dal mondo vitale, dai vantaggi della vita (RR 7196 e 7202)⁶².

IV. *Stand, Überhaupt, Oberst*

IV.1

La regolamentazione del fortuito, impossibile in una razionalizzazione che s'arresta ai mezzi, secondo Kant, non si può dare nella tipologia

casa nel suo complesso, sia per la sua ripresa tematica, come è noto, in Hegel. Kant può essere considerato come uno dei passaggi dalla dialettica simulazione-dissimulazione a quella tra signore-servo. In questo passaggio muta parecchio del *theatrum mundi*; l'onore e la dignità ne sono fortemente espressivi per la composizione comportamentale che determinano e insieme per la diversa costellazione concettuale entro cui sono strutturati. Come pensatore del moderno, nella speculazione kantiana si trovano abbondanti tracce del passaggio dalla psicologia politica alla fenomenologia dello spirito. Sulla psicologia politica vedi il saggio di A. BATTISTA, *Nascita della psicologia politica*, Genova 1982.

⁶² Sulla R 7202 e il carattere intellettuale della felicità: sulla felicità non come sentita, ma come pensata, cfr. N. FISCHER, *Tugend und Glückseligkeit. Zu ihrem Verhältnis bei Aristoteles und Kant*, in «Kant-Studien», 74, 1, 1983, pp. 1-21.

della prudenza⁶³. La composizione dottrinarica della prudenza non permette di pensare l'universo delle regole, come rapporto oggettivo tra natura e costume e al suo interno il tratto soggettivo dispiegato: la filosofia del soggetto curvato nella differenziazione e ricomposizione di uomo naturale e uomo costumato.

Vedremo subito l'implicazione disciplinare del fondamento che, nel contesto concettuale kantiano e in riferimento al modello della santità, assume il profilo della prudenza.

Qui ci limitiamo a rilevare che l'accento sul fortuito, nella dottrina della prudenza, stava a significare la composizione materiale ed eterogenea degli attori unificati da un fine naturale ma differenziati nella loro identità. Per Kant si trattava di cancellare internamente quest'identità, il senso, pur segnato criticamente, dell'appartenenza ad uno *Stand* particolare, e ridefinire l'interno, l'identità in generale, mediante una dottrina capace di riconfigurare, in una gerarchia congruente moderna, la stratificazione disciplinare della vecchia Europa⁶⁴. A tale scopo era necessaria una struttura, interna ed esterna, che, secondo regole diversificate, avrebbe assicurato un potere irresistibile (R 6583).

La regolamentazione del fortuito, del soggettivo ha a che fare, come si è accennato, con la connessione di ciò che è *Stand, überhaupt, oberst* — in sostanza con il problema dell'astrazione (RR 6589, 6593, 6595, 6598). R. Koselleck vede nei tre termini il segno di un mutamento linguistico e sociale e riferisce emblematicamente la codificazione di questo mutamento al *Preussisches Allgemeines Landrecht*. La definizione di «Staat überhaupt», l'espressione «überhaupt im Staate» sono significative, pur essendo già note, di una innovazione, di sfumature che portano verso un nuovo concetto di Stato. Naturalmente Koselleck attribuisce, oltre che al lessico politico dell'antichità classica e alla tradizione cristiana, al dibattito illuministico sulla forma Stato, la struttu-

⁶³ Cfr. H. LÜBBE, *Dezisionismus in der Moraltheorie Kants* (1968), ora in *Theorie und Entscheidung*, Freiburg 1971, pp. 154 ss.; e R. KOSELLECK, *Der Zufall als Motivationsrest in der Geschichtsschreibung*, in *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlichen Zeiten*, Frankfurt a.M. 1979, pp. 158-175.

⁶⁴ Cfr. i riferimenti alla *Metafisica dei Costumi* che fa R. KOSELLECK nel suo lavoro *Preussen zwischen Reform und Revolution*, Stuttgart 1975 (1967). Inoltre cfr. P. SCHIERA, *Società per ceti*, in *Dizionario di Politica*, Torino 1976, pp. 961-964.

razione interna delle espressioni linguistiche⁶⁵. Queste, che attengono alla formulazione del comando, modificano il loro senso quando con Kant si sostituisce la questione del carattere della sovranità personale con quella della forma di governo. Mediante il concetto di «Stato in generale» si dà la trasformazione della sovranità personale «in un nuovo soggetto di pensieri e questa trasformazione riceve una precisa formulazione giuridica».

In sostanza si tratta dell'opposizione tra stato patrimoniale e stato costituzionale che emerge nell'opposizione concettuale tra «Oberhaupt im Staate» e «Oberhaupt des Staates»; o, come annotava Kant (R 6594), tra regole del diritto e regole della prudenza, e, a proposito dell'*Ordnung* con cui considerare l'uomo e il suo *Stand* naturale o costumato, tra *social contract* e *Leviathan*, tra diritto pubblico come fondamento del potere più alto («oberste Gewalt») o il potere più alto come fondamento del diritto pubblico. Questo motivo è ben presente nelle RR degli anni '60. Non a caso Kant lo pone riguardo al problema dell'astrazione e lo riferisce alla regola dell'uguaglianza (che astrae dalla natura particolare dell'uomo) diversificata dalla regola della sicurezza. Metaforicamente è in gioco ciò che sta in alto⁶⁶, il vertice

⁶⁵ R. KOSELLECK, *Mutamento linguistico e mutamento sociale sul finire dell'ancien Régime*, in «Intersezioni», I, 1981, pp. 601-622; dello stesso, *Preussen*, cit., pp. 33 ss. Inoltre vedi le indicazioni di M. RIEDEL nella voce *Bürgerliche Gesellschaft*, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, cit., vol. II, pp. 719-800 in particolare quelle relative alla critica kantiana dei ceti; su questa J. MÜLLER, *Kantisches Staatsdenken und der Preussische Staat*, Kitzingen 1954 (ivi citato).

Per la convergenza del discorso di Koselleck e Riedel v. R. KOSELLECK, *Preussen*, cit., p. 154 e M. RIEDEL, *Bürgerliche Gesellschaft*, cit., p. 757. Cfr. inoltre le due letture diversificate di W. HENNIS e J. HABERMAS, *Legitimität heute*, in «Merkur», 1, 30, 1976, pp. 17-56. Il testo di Habermas è stato tradotto, nella versione integrale, in *Per la ricostruzione del materialismo storico*, a cura di F. CERUTTI, Milano 1979, pp. 207-234. Per la nuova configurazione non «mitica» che col Cristianesimo assumono le relazioni essere-dover essere, *iustitia-utilitas, auctoritas-veritas* v. E. OPOCHER, *Lezioni*, cit., pp. 95 ss. Per *Stand* cfr. l'ottimo studio di P. L. WEINACHT, *Staat. Studien zur Bedeutungsgeschichte von den Anfängen bis ins 19. Jahrhundert*, Berlin 1968.

⁶⁶ Per la metafora dell'"alto" e del "basso" cfr. C. GINZBURG, *L'Alto e il Basso*, in «Aut Aut», 1981, n. 189, pp. 3-25. Il rapporto alto-basso in Kant è racchiuso emblematicamente nel celebre passo che conclude la *Critica della Ragion pratica* (tr. it. Bari 1974): «Due cose riempiono l'animo di ammirazione e venerazione sempre nuova e crescente, quanto più spesso e più a lungo la riflessione si occupa di essi: il cielo stellato sopra di me, e la legge morale in me». Il profilo di questo rapporto è indicativo anche della trasformazione del sentimento dell'unità perduta con il "divino"; non più melanconia ma "sublime".

gerarchico, il quadro di comando: l'utilità o il valore e i loro supporti soggettivi. Nell'opposizione Hobbes-Rousseau, *Stand-überhaupt*, Kant ha già individuato il nodo della destinazione moderna: la razionalizzazione dell'alto come momento centrale e ineludibile per una stabilizzazione forte dell'obbedienza in un significato⁶⁷.

Tutti i sistemi della morale, dice Kant nella R 6635, cercano il più alto (*oberst*) motivo della valutazione morale e la più alta regola della moralità.

In questa ricerca, il problema sta nel comando, nella formulazione di un imperativo morale non condizionato da una *conditione subiectiva*, da un principio empirico e quindi distinto dal fortuito, dagli istinti, dal sentimento. Come esemplificazione delle azioni fortuite ed arbitrarie di questi sistemi Kant pone l'abitudine e il diritto civile (R 6637).

Questi sistemi, in effetti, vengono criticati perché non sono adeguati alla dimensione dell'alto. L'alto è razionalità. La legge razionale più alta e universale è questa: che la Ragione possa determinare le libere azioni (R 6802) nel senso che anche il costume interno deve essere sottomesso al giudizio della razionalità, i valori attuali allo stato di ragione. In questo contesto la costellazione concettuale legata al disciplinamento va trasformata omogeneamente per spostamenti metonimici, puntualmente dovuti, necessari e mai arbitrari. Koselleck rileva insieme alla formulazione dello stato in generale la trasformazione dei connotati del principe in quanto uomo e in quanto sovrano.

Non è il principe (e il disciplinamento configurato nella sua figura singola) che contiene l'uomo ma viceversa. Il principe è contenuto in un uomo in generale. E come è l'uomo così è il principe. L'enfasi posta sull'uomo dallo *Sturm und Drang* mostrava il carattere del sovrano secondo una scala di valori che a partire «dallo scellerato giungeva fino all'uomo grande, potente e all'uomo superiore».

Nelle *Reflexionen* non manca l'annotazione kantiana a questa divaricazione tra principe e uomo, che rimanda a più opposizioni: privato e

Per l'indagine, di grande interesse, per il nostro stesso contesto, sulla *Landeshoheit* cfr. O. BRUNNER, *Terra e Potere*, cit., pp. 231 ss.

⁶⁷ Su Kant e la rivoluzione dall'alto, cfr. R. KOSELLECK, *Historische Kriterien des neuzeitlichen Revolutionsbegriff*, in *Vergangene Zukunft*, cit., pp. 67-86. Per il concetto di rivoluzione come razionalizzazione, cfr. P. SCHIERA, *Rivoluzione, costituzione, Stato*, Introduzione a *Il concetto di Rivoluzione*, Bari 1979.

pubblico, interno ed esterno, diritto e morale. Nella R 6604 già citata, Kant scrive: «Nel carattere di un principe la giustizia e la bontà fanno tutt'uno anche se nel carattere privato possono essere molto scisse l'una dall'altra».

Carattere politico e carattere morale, sono contigui l'uno all'altro; si tratta di vedere, come per prudenza e virtù, dove si dà il segno dell'egemonia, della sovranità, del comando. Se dalla parte della virtù, della ragione, dell'uguaglianza e dell'umanità, dell'uomo in generale o dalla parte della prudenza, delle passioni, della sicurezza e della natura dell'uomo individuale. È il problema, come si vede, della composizione delle regole: come incorporare in una organizzazione il mondo della vita, secondo quale comando, quale obbedienza, quale produzione e distribuzione delle loro funzioni e significati. Secondo il modello cetuale di corte, delle *Manieren*, dell'utilità e dell'onore, proprio della dottrina della prudenza; o secondo un modello in generale burocratico, del *Gewissen* proprio della dottrina della virtù-dovere, del valore e della dignità⁶⁸.

A questo proposito, tra le riflessioni degli anni '60 ne incontriamo una particolarmente significativa in questo contesto.

«Ci sono, annota Kant, diversi gradi di determinazione del nostro arbitrio: 1) Secondo leggi universali dell'arbitrio in generale (überhaupt), il diritto; 2) Se-

⁶⁸ Rispetto all'ideale del modello prussiano si potrebbe dire che Kant con la virtù-dovere tenta la stessa operazione che Christian Weise aveva tentato con la *Weltklugheit*, la formazione di uno *Stand* di *Beamten* che rispondeva ad un comando funzionalmente diversificato, non particolare, singolo, ma generale. Per l'operazione di Weise cfr. G. E. GRIMM, *Literatur und Gelehrtentum in Deutschland*, Tübingen 1983, p. 317. Per l'operazione di Kant si può ricordare la differenziazione del comando nel famoso passo della *Metafisica dei costumi* (tr. it. Bari 1973, pp. 143-144) «il garzone occupato presso un commerciante o artigiano; il servo (non quello che sta a servizio dello Stato); il pupillo (*naturaliter vel civiliter*); tutte le donne e in generale tutti coloro che nella conservazione della loro esistenza (nel mantenimento e nella protezione) non dipendono dal proprio impulso ma dai comandi degli altri (all'infuori del comando dello Stato) mancano di personalità civile e la loro esistenza è in certo qual modo soltanto inerente». Sui modelli culturali del funzionario nella filosofia politica cfr. gli articoli di Vittorio Ivo Comparato, Salvo Mastellone, Paolo Pasqualucci e Armando Rigobello in *L'educazione giuridica*, Perugia 1981, vol. IV, tema II.

Da riportare invece alla filosofia i saggi di O. HINTZE raccolti in *Stato e Società*, Bologna 1980. In un andirivieni, per la differenziazione tra *ministerium* e *servitium* (e dunque del comando), cfr. K. BOSL, *Caste, ceti, classi nella Germania medievale*, in *Modelli di Società medioevale*, tr. it. Bologna 1979, pp. 103-129.

condo regole universali del bene in generale (*überhaupt*), la bontà; 3) Secondo regole universali del bene privato, l'amore di sé (razionale); 4) Secondo particolari regole di una inclinazione privata, l'impulso sensibile.

I motivi morali sono di gradi diversi:

- 1) Il diritto degli altri
- 2) Il mio proprio diritto
- 3) Il bisogno dell'altro
- 4) Il mio bisogno

Il proprio utile non è motivo di un diritto.

L'utilità di molti non dà diritto verso qualcuno» (R 6586).

I punti da sottolineare sono qui più di uno. Nell'opposizione di *privat* e *überhaupt* si tratta di misurare la tenuta delle regole al cui interno si dà differenziazione, opposizione e ricomposizione. La catalogazione delle regole si riferisce ad ambiti e quote di disciplinamento. Nel configurarsi della loro differenza si dà una diversificata produzione e distribuzione della relazione gerarchica, della funzione e del significato di uguaglianza e sicurezza.

Come si vede all'indicazione di diritto e morale *überhaupt* è associata la critica dell'utile e della sfera privata⁶⁹. Va sottolineata, nel nostro contesto, l'annotazione kantiana per cui l'utilità non è fondamento del diritto. Kant torna poco dopo sull'argomento, dopo aver delineato l'«ordine per l'analisi dell'uomo» (R 6594):

«L'utile non determina il diritto ma una qualunque singola volontà. Finché ognuno secondo la regola della libertà deve determinare l'utile secondo il proprio pensiero, l'altro non ha nessuna autorità sull'utile, ma ha il potere di giudicare la volontà dell'altro.

La quantità può formare un corpo politico secondo regole della prudenza, anche se non è corrispondente alle regole del diritto.

Nessuno può cedere ad un altro ogni potere di esercitare il suo proprio giudizio di diritto senza preservarsi un eguale potere di costringerlo alla obbligatorietà; altrimenti darebbe ad un altro il diritto di fare ciò che egli vuole (*licentiam*)».

La connotazione *überhaupt* dello stato coinvolgeva naturalmente non solo la formula personale della sovranità e del comando, ma come dice Koselleck: «l'ordinamento sociale fondato sugli *Stände*». «È come un improvviso raggio di luce nell'ordine sociale, ormai in sfacelo, dei ceti e della sovranità assoluta».

⁶⁹ Va sottolineata qui un'ulteriore distanza da Wolff. Sulla funzione dell'utile nel *Bildungsideal* di Wolff, cfr. G. E. GRIMM, *Literatur und Gelehrtentum*, cit., pp. 566-576.

Utilità, onore, felicità le determinazioni cetuali della dottrina della prudenza vengono travolte e ridefinite da Kant secondo questo disegno⁷⁰: prima di tutto bisogna sapere che cosa è diritto, non in base però alla composizione cetuale, ma in riferimento ad una volontà legale irresistibile; e, secondo, bisogna sapere, come abbiamo già citato, con quali mezzi questo potere irresistibile («unwiderstehliche Gewalt») è connesso con un diritto e quindi cosa è consentito in questa condizione (R 6595). Il più alto arbitrio è sottomesso alla moralità⁷¹ e al diritto configurati in generale, non all'arbitrio di un altro (R 6592).

La complessità della sussunzione di valori tipicamente cetuali, dell'utilità e dell'onore, all'egemonia della virtù è esemplare nella R 6619. Qui Kant dopo aver opposto Epicuro a Zenone, prosegue la sua riflessione con un taglio moderno sia per la costellazione concettuale sia per l'espressione linguistica.

È significativo, egli scrive, che la rappresentazione dell'utile e dell'onore non possono generare una determinazione della virtù così forte come la forma pura della virtù in se stessa. Quand'anche, in seguito, si è mossi dalla prospettiva dell'onore, non si agisce solo per volere questo onore. In effetti celiamo al nostro sguardo la meccanica degli impulsi egoistici. Il mezzo più forte per spingere gli uomini al bene morale è la rappresentazione della pura virtù. Solo così la virtù nella sua altezza può essere vista distintamente e valutata autonomamente. Bisogna eccitare le inclinazioni che si accordano con la moralità: *Ehrliche, Geselligkeit, Freiheit*. La *Praxis* dell'eticità consiste nella formazione delle inclinazioni e del gusto che ci rende capaci di mettere

⁷⁰ In generale sulla specificità dei tratti tedeschi anche se nel complesso eccessivamente schematici, cfr. N. ELIAS, *La civiltà*, cit., per le osservazioni frequenti comunque stimolanti, riguardanti il «ceto medio», la «burocrazia», gli «intelletuali», «l'aristocrazia», la «tradizione impiegatizia». Sul ceto medio e i dotti, cfr. G. E. GRIMM, *Literatur und Gelehrtenum*, cit., pp. 20 ss. Per una comparazione cfr. la recente traduzione di H. EHALT, *La corte di Vienna tra Sei e Settecento*, a cura di M. MERIGGI, Roma 1984.

⁷¹ Le tematiche dello *Stand*, della *Obrigkeith*, della prudenza e la critica al modello di corte erano presenti anche in Adolf Knigge, il celebre moralista tedesco. Cfr. oltre E. BONFATTI, *La «civil conversazione»*, cit., pp. 179 ss., H. PLARD, *Les equivoques de Knigge. Notes sur «Ueber den Umgang mit Menschen»*, in «Etudes sur le XVIII^e Siècle», I, 1974, pp. 69-83. Per indicazioni a più tagli, cfr. il saggio di R. VIERHAUS, *Höfe und Höfische Gesellschaft in Deutschland im 17. und 18. Jahrhundert*, Kopenhagen-München 1981; e *Ständeturm und Staatsbildung in Brandenburg-Preussen*, hrsg. von P. BAUMGART, Berlin-New York 1983.

insieme le azioni finalizzate al nostro piacere con i principi morali. Questo fa il virtuoso che sa conformare le proprie inclinazioni ai principi morali⁷².

Come si vede, se non il metodo, la tematica critica è configurata nei suoi termini. Il senso dell'onore, dell'utilità vanno integrati in una veduta più alta, organizzativamente più salda, da cui dovrebbe scaturire una più grande sicurezza e pace («die grosseste Sicherheit und Gemächlichkeit»). Al fine di questa razionalità complessiva, va ridefinita la morale cetuale configurata nella dottrina della prudenza e la costellazione concettuale ad essa inerente. In effetti il problema riguarda sempre il soggettivo così come è emerso nell'indagine dei moralisti. L'utilità, aggiunge, in questa stessa riflessione, Kant, può spingere alla stessa azione profilata eticamente. Ma nessuno che motiva la propria azione con l'amore di sé, sottomette quest'azione ad una regola generale. L'onore ci spinge ad azioni virtuose; bisogna mostrare di fuggirlo per conservarlo (R 6620).

Come bisogna sussumere l'utilità al valore, così va sussunta l'*Ehrliebe* alla *Tugendliebe*. Nella Riflessione 6855 si dà un vero e proprio assalto alla tipologia concettuale della vecchia Europa. La prudenza viene ridefinita nella sua composizione, nel suo quadro costituzionale.

«La prudenza politica ("Staatsklugheit") è fondata soltanto su principi empirici; lo Stato di diritto ("Staatsrecht") su principi razionali. Si confondono le condizioni dei primi con le condizioni dei secondi, per il concetto di una costituzione politica in generale ("Staatsverfassung überhaupt")».

È come si vede definita la veduta della nuova razionalità, degli uomini nuovi, sul mondo *ancien*: il «Moralische überhaupt». La moralità è la libertà *überhaupt* sotto leggi (7069). L'eticità, la dignità di essere felici, è l'appagamento di questa volontà (7062).

Non bisogna pensare la morale come composizione immediata di uno *Stand*, bisogna prima pensarla in generale come principio di razionalizzazione, comando, potere irresistibile e in seguito applicarla e gestirla

⁷² Sulla processualità di individuo e società, libertà e determinazione, cfr. anche N. ELIAS, *Soziologie und Geschichtswissenschaft*, in *Die höfische Gesellschaft*, Darmstadt-Neuwied 1975², pp. 9-59; e la sua tesi sulla teoria della civilizzazione in *Potere e civiltà*, cit., pp. 297 ss.

nell'obbedienza. Il corpo politico formato secondo le regole della prudenza va ridefinito secondo questo profilo: non è adeguato né in alto, né in basso a questo potere irresistibile.

In morale l'inadeguatezza si dà già nei valori. Il sistema della propria più raffinata utilità (*Eigennutz*) si differenzia dall'autosufficienza della virtù per il fatto che quest'ultima ama se stessa e perciò non può fare a meno di sperare una ricompensa da un giudice che vede tutto. L'amore della virtù è la speranza di essere felici che rende già forte la resistenza al piacevole. Al contrario, nel primo sistema la speranza della felicità è per quanto è possibile un fondamento della virtù, motivo di prudenza che può dare gli stessi effetti ma non secondo gli stessi principi (R 6606).

Come si vede la morale accenna chiaramente ad una organizzazione del potere, caratterizzata da tratti di astrattezza. Il vertice del comando, circondato dai connotati della sicurezza e della disciplina, assume nella morale una funzione di grande importanza per i livelli di integrazione della pratica. Laddove con l'antico frazionamento della sovranità tra imperatore, città e principi, l'organizzazione del potere doveva essere «concreta», risolta tra principe territoriale e suddito, unificata astraendo dalla figura dell'imperatore, con Kant, ora, il problema appare capovolto: il potere articolato moralmente abbisogna di un'astrazione simile a quella dell'imperatore che però operi concretamente secondo un'idea (autorità) reale, capace di determinare la posizione dei sudditi dall'interno.

Riproporre la relazione tra prudenza e virtù in quanto funzioni di disciplinamento doveva mettere in discussione necessariamente il rapporto tra mondo interno e mondo esterno, e quindi il problema morale della differenza tra sovrano e suddito, tra morale e antropologia. La virtù doveva esibire, riferito a quella relazione, necessariamente un esito. Avrebbe disciplinato e reso certo ciò che la prudenza non poteva.

V. Tipologia e ricomposizione di eticità e prudenza

V.1

In questo contesto l'opposizione di *Klugheit* e *Sittlichkeit* sta a significare non tanto che la dottrina della prudenza è priva di eticità, ma che

esibisce soprattutto i confini del suo *ethos*⁷³. Nella prospettiva kantiana l'intensificazione del potere non può avere l'eticità di segno cetuale (il costume prudente) a suo fondamento, perché questa manca di forza di razionalizzazione⁷⁴: non è capace di invadere i sentimenti, il mondo interno. Con l'opposizione, anzi, la prudenza emerge ancora di più, col suo tratto ambiguo, pragmatico, confuso, a metà tra soggettivo e oggettivo.

In effetti, annota Kant, tutti i sistemi morali⁷⁵ cercano il più alto motivo della valutazione etica e la più alta regola morale (6635). Su questi punti va ragionata la tenuta dell'etica prudente: della virtù articolata nell'utilità e nell'onore (R 6619), non nel valore e nella dignità. Siamo ancora nelle difficoltà intorno a cui ruota la fondazione del principio della morale, la formula del comando, la sua razionalizzazione, la sua composizione interna (6725).

Nel suo profilo moderno la *Sittlichkeit* va misurata per la sua tenuta

⁷³ Tra le riflessioni che riguardano insieme l'opposizione e il limite dell'eticità prudente, ne riportiamo, per la catalogazione dei motivi, una degli anni '80, la R 7242: «Tutti i principi dell'Eticità sono o quelli dell'obbedienza all'ascendenza naturale e della legge amministrativa o quelli della legislazione autonoma. Quello è il principio della felicità. Questo della dignità di essere felici. Quello dell'Amore di sé (della benevolenza verso se stessi). Questo della Stima di sé (cioè del piacere in sé). Quello del valore delle condizioni agli occhi della persona. Questo del valore della persona stessa e del suo essere nel giudizio della Ragion pratica in generale. Quello secondo il giudizio di una richiesta di felicità. Questo secondo il giudizio di una ragione che distribuisce in generale la felicità. Quello pone le condizioni del Bene più alto in ciò che più dipende dal Fortuito. Questo in ciò che in ogni tempo è in nostro potere. Quello richiede nell'applicazione molta esperienza e prudenza. Questo niente più che la volontà generale di fare e di vedere, se concorda con se stessa».

⁷⁴ In base a questa posizione Kant negherà alla dottrina generale della prudenza di possedere una morale (*Per la pace perpetua*, tr. it. in *Scritti Politici*, Torino 1965, p. 317).

La divaricazione tra *Weisheit* e *Klugheit* è così posta nell'*Antropologia Pragmatica* (AP): la saggezza esclude le passioni; la prudenza è la dottrina con la quale si possono condurre i pazzi (AP 694; VII 271). Cfr. O. MEO, *La malattia mentale nel pensiero di Kant*, Genova 1982. Nelle sue articolazioni di fondo, la prudenza è connessa strettamente con la dottrina degli Affetti: «L'emozione per sé presa è sempre imprudente» (AP 675; VII 253) e così la passione quando provoca resistenza (AP 695; VII 273); le sue massime permettono l'esercizio della funzione di controllo (AP 693; VII 271).

L'*Antropologia* è qui citata secondo la traduzione di P. CHIODI, in *Scritti Morali*, Torino 1980 (1970); a fianco si riporta il volume e la pagina delle KGS.

⁷⁵ Sui sistemi della morale, cfr. RR 6635 e 6637, 6687, 6843.

nei confronti della *Sinnlichkeit* e non a caso riguarda il segno della subordinazione. La *Sittlichkeit* è una subordinazione oggettiva delle volontà per via di motivazioni razionali. La *Sinnlichkeit*, invece, è una *subordinatio* della volontà per via delle inclinazioni (R 6610). Alla gerarchia razionalizzata della *Sittlichkeit* è opposta una gerarchia, senza razionalità, propria delle passioni ⁷⁶.

La dottrina della prudenza che ha come fine la felicità, questo costume, questo *ethos*: funzione e significato, esistenza e organizzazione di ceti storicamente determinati, non è semplice *Sinnlichkeit* in quanto unifica razionalmente le inclinazioni, disponendole alla felicità. Cioè, per riprendere una distinzione già discussa (R 6584), le dispone non in vista della buona condotta ma del benessere, organizzato in un appagamento stabile («dauerhafte Befriedigung») delle nostre inclinazioni (R 6610), composto quindi già in una *Verfassung* inconcepibile nel contesto della *Sinnlichkeit*, di uno stato di natura, pre-cetuale, indeterminato e immediato. Se la felicità fosse immediata, osserva Kant, la bellezza morale sarebbe del tutto intrecciata con l'egoismo e non acquisirebbe mai il livello in cui si dà l'onore del merito («Ehre der Verdienst») (R 6629).

La differenziazione tipologica nelle *Erläuterungen* era data, non a caso, attraverso la composizione della costrizione e nell'opposizione di ambiti prudenziali e ambiti istintuali. Kant ammette, ed è significativo, che una costruzione morale richiede regole della prudenza. Mentre lo stimolo, egli codifica, si fonda sul sentimento di uno stato attuale, la prudenza si fonda invece sul piacere di tutti gli stati (R 6491).

L'osservazione è importante perché sottolinea la tenuta della prudenza, la sua capacità di generalizzazione, a fronte degli impulsi immediati e del mondo delle passioni. Motivo questo che certamente non era estraneo all'indagine moralistica fin dai trattati sul comportamento e ben conosciuto in Germania in quella tradizione filosofica, politico-pratica, che aveva sostenuto l'egemonia del pubblico sul privato.

Del resto il limite dottrinario non può essere afferrato se si nega alla prudenza il tratto etico, la capacità di codificare in un costume una scala di valori. È piuttosto questa scala che è in questione e che Kant

⁷⁶ «La *Sinnlichkeit* è soltanto il soggettivo nella forma delle nostre rappresentazioni». Cfr. *Sinnlichkeit und Verstand in der deutschen und französischen Philosophie*, hrsg. von A. WAGNER, Bonn 1976; e Lester G. CROCKER, *Un'età di crisi*, cit., tutta la parte sulla «Natura umana e la motivazione».

ripensa con la sua riflessione sulla perfezione virtuosa. La dottrina della prudenza che razionalizza la *Selbstliebe*, l'amore di sé, il bene privato (6586), è solo una fase di una moralizzazione onnilaterale che coinvolge soggettivo e oggettivo interamente, che non sopporta il fortuito, l'avventura, il caso.

Kant ha a questo proposito un orientamento costante: soggettivamente la felicità si accorda solo casualmente (*zufälliger Weise*) con l'eticità (6610). È questo il limite, il confine, ciò per cui la prudenza può essere tipologizzata, catalogata e connessa nei suoi tratti: la quota di fortuito che essa sopporta⁷⁷.

Questa quota va regolamentata, ad ogni livello della relazione gerarchica, dall'alto e dal basso, nella sua funzione e nel suo significato: l'accordo necessario è dato dalla *Würdigkeit*, dalla dignità di essere felici (6610). In questa articolazione si può concentrare il comando, potenziare la razionalizzazione dell'obbedienza, portare a perfezione la destinazione dell'uomo: il suo passaggio da individuo fortuito a persona⁷⁸.

La compiutezza del soggetto («*Vollkommenheit eines Subjekts*») non sta nell'essere felice, ma nell'essere soggetto nell'obbedienza, nell'essere libero nella subordinazione («*Zustand der Freiheit subordniert sei*»)

⁷⁷ Nella riflessione 6637 Kant cataloga i sistemi morali i quali derivano i loro principi dell'arbitrio e del fortuito, tra quelli dell'abitudine e della *bürgerliche Gesetz*.

Cfr. la R 6645 sul fortuito nell'obbligazione. Paradossalmente nell'esposizione della virtù-dovere, questa posizione della radicale differenziazione tra virtù e felicità accoglie l'eredità dell'indagine moralistica sul comportamento. La critica kantiana non solo è rivolta al nesso epicureo tra felicità e virtù: la virtù non dipende dalla felicità, ma coglie anche il nesso stoico tra virtù e felicità: la felicità non dipende dalla virtù. Almeno su questo punto Kant va insieme a Sade. Cfr. M. HORKHEIMER - T. W. ADORNO, *Dialettica dell'Illuminismo*, cit., pp. 90 ss. e i due appunti o schizzi intitolati *Quand même* e *Valanga*.

Per l'accordo Kant-Sade rinvio alla discussione che fa V. BARBA, *Sade: la liberazione impossibile*, Firenze 1978; dello stesso *Interpretazione di Sade*, Roma 1979. Sull'indicazione Sade-Kant attraverso il valore cfr. Lester G. CROCKER, *Au Coeur de la pensée de Sade*, in *Thèmes et Figures du Siècle des Lumières. Mélanges offerts à Roland Mortier*, Genève 1980, pp. 59-71.

⁷⁸ È questo un tratto biografico di Kant, attribuitogli da Jachmann: «Frequentava la società dei primi funzionari dello Stato sia civili, sia militari» (R. B. JACHMANN, *La vita*, cit., p. 147). «Nessuno più di lui si contenne nei limiti del suo ceto e tributò ai superiori e a tutti i funzionari dello Stato il rispetto e gli onori ai quali avevano diritto» (*Ibidem*, p. 178). «In genere si presentava in società da uomo di mondo la cui alta dignità interiore era messa maggiormente in rilievo delle forme esteriori» (*Ibidem*, p. 183).

(6605). In questo contesto si mostra il filo dell'opposizione di stoici ed epicurei: riguarda la tradizione, l'origine antica della composizione di *Klugheit* e *Sittlichkeit*.

Dopo aver riferito la *Sittlichkeit* agli stoici e la *Klugheit* agli epicurei (rilevando, e come si vedrà è un'osservazione importante, che agli uni e agli altri mancava un raccordo dottrinario, per cui gli epicurei, da parte loro pensavano di poter fare a meno di particolari leggi dell'eticità, e gli stoici invece di particolari leggi della prudenza), Kant definisce in che si sostanzia (*bestand*) l'ideale epicureo o stoico. L'uno — quello della prudenza — sta nell'appagamento («Befriedigung»). L'altro — quello dell'eticità — sta nel potere e nel dominio («Gewalt und Herrschaft»).

L'origine antica è segnata da una scissione: o appagamento delle inclinazioni o potere e dominio su di esse, comunque una guerra per il potere e per l'appagamento, con conflitti, vendette e faide si potrebbe dire, che impediscono l'instaurazione di una «pace morale», di un tribunale interno, del benessere nello spirito. Alle scissioni antiche che si danno in funzione della loro inadeguatezza al moderno, bisogna opporre un modello che definisce il passaggio o il salto (Brunner) non a caso lungo il '700: dal benessere materiale al benessere spirituale, dall'utilità al valore. È questa la santità moderna: «die Heiligkeit hat zum Wohlbefinden Seeligkeit» (R 6611).

Disegnata in questo modello, l'inadeguatezza antica di epicurei e stoici sta nel mirare ad una unificazione riduttiva delle due condizioni (felicità ed eticità) essenziali perché si dia il bene nelle dimensioni del «più alto». Epicuro riduceva l'eticità all'autoproduzione della felicità; Zenone riduceva la felicità all'eticità autosufficiente. I sistemi moderni mirano, invece, a trovare il principio della valutazione morale. E qui Kant fa una classificazione dei «Moralisten», tematicamente significativa delle prospettive che confluiscono nella sua morale.

Da una parte ci sono i moralisti empirici secondo i quali il principio morale ha origine nell'abitudine o nell'autorità («Gewohnheit oder Obrigkeit») dall'altra i moralisti della ragion pura e del sentimento etico (R 6624). Complessivamente possiamo dire che, nella loro indagine, non è condotta a termine la divisione tra valore e utilità e la congruenza tra infelicità e organizzazione. Senza questa divisione, articolata secondo più livelli, non si dà, dice Kant, probabilmente nessuna moralità ma solo la sua apparenza («nur ihr Schein bliebe») (R 6821).

V.2

La morale prudente di segno cetuale, che si fonda sull'ineguaglianza, diventa un impedimento per un'ulteriore divisione, più razionale e moderna, assoluta e fondata, di eticità e sensibilità. Sulla base dell'*ethos* cetuale non si può dare omologazione di interno ed esterno, di ricordo *überhaupt* tra felicità e bene. «L'inuguaglianza del motivo della felicità e della eticità» è «uguaglianza soggettiva» (R 6940) che non sopporta un comando formulato in assoluto, indipendentemente dallo *Stand*, e tanto meno fa vedere il bene da perseguire nell'esecuzione.

L'intensificazione del comando e della razionalizzazione esige una trasformazione delle funzioni disciplinari incorporate nella dottrina della prudenza: perciò l'eticità in quanto costume con un profilo più alto e più forte, si stacca dalla prudenza in un procedere conseguente. Anche se non definito sistematicamente, questo processo attraversa le fasi dalle prime *Erläuterungen*, alle *Reflexionen* più tarde. Le sottolineature kantiane sono sintomatiche: «Propriamente la *moralitas obiectiva* è quella pura, la *subiectiva* è quella *affecta*» (R 6480). Bisogna strapparsi dal senso di appartenenza naturale per elevarsi alle funzioni della moralità pura, di un comando impersonale, passando non solo dallo stato di natura allo stato di ragione (morale della prudenza) ma definendo in questo passaggio il transitare da un livello di razionalità ad un altro: dall'intelletto alla ragione.

Infatti la dottrina della prudenza è una dottrina dell'intelletto pratico⁷⁹. La dottrina dell'eticità contiene propriamente leggi della volontà (R 6613) e la sua motivazione può costringere i virtuosi mentre quella prudente invece solo i prudenti e quella patologica gli emotivi (R 6663).

Come si danno più sottomissioni corrispondentemente alla sensibilità, alla prudenza e all'eticità, così si danno congruentemente più motiva-

⁷⁹ La R 6624 contiene una critica esplicita a Wolff più volte sottolineata: l'indistinzione, nel suo concetto di pratica, tra prudenza ed etica, tra felicità ed eticità. In base a questa differenza, da Wolff non conosciuta («dieser Unterschied nicht gewissen»), secondo Kant, si individua l'esteriorità del concetto di perfezione, il suo carattere fortuito e inadeguato al disciplinamento interno. «Da solo il concetto di perfezione non è comprensibile e non è derivabile da esso nessuna valutazione pratica; esso stesso è piuttosto un concetto derivato, nella misura in cui ciò che accade in alcuni casi particolari è giustificato col nome generale di perfezione». Sulla questione cfr. *RR* 6456, 6457. Come nella R 6613, 6941 così anche nell'*Antropologia* Kant definisce le massime della prudenza come dettate dalla «*technisch-praktischen Vernunft*» (*AP* 693; VII 271).

zioni. Se si vuole differenziare ogni insieme per la sua tenuta, e per la connotazione dell'alto, cioè del bene, si può dire che: la prudenza è codificata in massime, l'eticità in leggi (R 6925). Alla prudenza appartiene un buon intelletto, all'eticità una volontà buona (R 6941). La prudenza ha regole, l'eticità leggi apodittiche (7032). La differenziazione tra prudenza e eticità coinvolge la costruzione di tratti che riguardano l'ambito e la funzione del disciplinamento. Essa acquista un rilievo maggiore quando si profila nei tre ambiti pratici: abilità, prudenza, eticità. L'ambito dell'abilità è il pratico (e qui Kant vorrà dire tecnico-pratico); l'ambito della prudenza è il pragmatico; l'ambito della saggezza è la morale (6823).

All'abilità attengono propriamente regole, alla prudenza precetti, all'eticità leggi o piuttosto comandi («Gesetze oder vielmehr Gebote») (6824). La libertà non sta solo nelle regole dell'abilità, e nelle leggi della prudenza, ma anche nei principi dell'eticità (R 6889). Nell'abilità si comanda ai *media*, nella prudenza anche ai *motiva* (R 6923). L'abilità ha regole, la prudenza massime, l'eticità leggi (R 6925). Le regole problematiche per l'appagamento di un'inclinazione fortuita, sono dell'abilità; le regole pragmatiche in vista della felicità sono regole della prudenza (R 6932).

In effetti Kant continua a distinguere tre ambiti pratici e due sfere della morale: una congruente alla razionalità soggettiva e una congruente alla razionalità oggettiva. L'opposizione di *Klugheit* e *Sittlichkeit* rafforza quella tra uomo naturale e uomo costumato, anche se non si identifica con questa, e sviluppa secondo due profili il motivo contenuto nelle *Erläuterungen*: la moralità oggettiva è quella pura, la moralità soggettiva è quella *affecta*; la moralità interna proviene dalla natura dell'azione, la moralità esterna dal dovere (R 6480).

V.3

L'articolazione di questa duplicità configura un'etica congruente alla *Klugheit* e un'etica congruente alla *Weisheit*. Duplicità e congruenza erano state già poste da Kant nella R 6584, citata più volte, che espone un diverso ruolo della felicità⁸⁰. Come abbiamo visto però il

⁸⁰ Sul ruolo della felicità cfr. il dibattito pubblicato sulla rivista «Fenomenologia e Società», tra il 1979 e il 1980. Sulla felicità nel pensiero di Kant cfr. V.M. SOMMER, *Kant und die Frage nach dem Glück*, in *Die Frage nach dem Glück*,

dispiegamento della diversificazione della *Sittlichkeit* emerge, paradigmaticamente nelle RR 6610 e 6611. Si danno, dice sostanzialmente Kant, due tipologie di razionalizzazione e di disciplinamento che possono essere così esposte: una in cui le inclinazioni sono connesse razionalmente mediante la felicità e il bene come benessere. Una in cui le inclinazioni sono connesse razionalmente mediante il bene e la felicità intesa come dignità di essere felici, dover essere.

Inclinazioni e passioni, da sole confliggono sia con la prima tipologia che con la seconda («widerstreiten natürlicher Weise so wohl der Glückseligkeit als der Sittlichkeit»). Propriamente parlando solo la seconda tipologia è eticità, razionalizzazione oggettiva, che si accorda necessariamente col bene («notwendiger Weise»); la prima pur non potendo essere appiattita a conflitto naturale, mantiene in sé una quota di fortuito, mediante la quale («zufälliger Weise») si accorda col bene. Questa è l'eticità riferita alla *Klugheit*. Quella l'eticità riferita alla *Weisheit*⁸¹.

Stuttgart 1978, pp. 131-145; F. IANNETTI, *A partire da Kant con Rousseau. L'infelicità dell'individuo e la costituzione del politico*, in *Privato, Società civile e potere*, Napoli 1980; gli atti del Convegno di Chiavari (tra gli altri l'intervento di C. Cesa), *Piacere e felicità: fortuna e declino*, a cura di R. CRIPPA, Padova 1982.

⁸¹ *Klugheit* e *Weisheit*, prudenza e virtù, sono costellazioni che si riferiscono ad una opposizione sociale da Kant interpretata e razionalizzata. N. Elias vede qui l'opposizione tra un ceto nobiliare, civilizzato secondo modelli francesi nel comportamento, e «uno strato intellettuale del ceto medio che si esprime in tedesco e si recluta principalmente nella cerchia dei servitori dei principi, borghesi, o degli impiegati nel senso più ampio del termine, e talvolta anche tra elementi della nobiltà terriera»; tra un ceto che si giustifica con «l'acquisizione di un comportamento» e un ceto che si legittima con prestazioni spirituali, Kant, sostiene Elias, pone sotto critica il ceto delle sole buone maniere e della convenienza sociale, della «parvenza morale»; cioè come noi vediamo nelle *Reflexionen*, della *Klugheit*. Si tratta, continua Elias, della polemica tra intellettuale tedesco, un ceto inferiore produttivo e un ceto superiore che non produce (cfr. N. ELIAS, *La civiltà*, cit., pp. 86-89).

Va notato che l'opposizione di pragmatico e pratico come opposizione di tipologia di razionalità attacca in generale la condotta cetuale, nella sua incapacità di reggere un comando onnilaterale, interno ed esterno. Elias fa risalire questo tratto allo sviluppo relativamente esiguo degli «strati borghesi professionisti» (*ibidem*, p. 112).

Si può sostenere inoltre, seguendo Brunner, che la critica alla forma esteriore del disciplinamento era una critica non limitata, ma al contrario investiva un intero modello del sociale e dello Stato nel sociale. È ancora una volta il modello francese delle *Manieren* che è messo sotto accusa nella misura in cui in esso vengono accentuate «le forme esteriori della cortesia» e viene messa in

Nella configurazione prudente l'eticità è considerata come la conseguenza del riguardo prudente verso la felicità; la virtù è conoscenza esecutiva dei mezzi. Nella veduta della *Weisheit*, al contrario di La Mettrie ed Helvetius che fanno dell'eticità soltanto un calcolo, una tecnica, per la soddisfazione pulsionale (dei *Begierden*), la virtù non dipende dalla gestione delle cose o dal livello dell'*Empfindung*, dal basso. La felicità sta nella virtù, nella capacità di dominio, e dunque di organizzazione; e il saggio è felice nella sua virtù. La saggezza ha come fine soltanto il bene e la perfezione.

Questo duplice connettivo e la loro gerarchia tipologica sono profilati da Kant nella R 7058.

Questa riflessione è di grande importanza in quanto dà un profilo definitivo della differenziazione tra *Geschicklichkeit*, *Klugheit* e *Sittlichkeit*. È un profilo che non si limita soltanto alla costruzione tipologica e quindi all'aggiunta o al cambiamento di questo o quel connotato.

Siamo tra gli anni '76-'78 e Kant, letto sulla base di queste *Reflexionen*, compila la strumentazione concettuale con la quale verranno ragionati i parametri di abilità, prudenza, e virtù. Secondo più aspetti il soggettivo si dà in una sottomissione produttiva in un disciplinamento gerarchizzato modernamente secondo l'inferenza di infelicità e organizzazione. Kant dà la sequenza della razionalizzazione del fine sulla base dello sviluppo tecnico-scientifico e sulla base della dimensione antropologica ed etica. «Il fine generale dell'uomo, egli scrive, è la felicità; ciò che prepara praticamente a ciò è l'abilità; ciò che dirige l'abilità, è la prudenza; ciò che infine restringe e dirige la prudenza è l'eticità»⁸².

L'esito di questa sequenza è il tenersi insieme di *Klugheit* e *Weisheit* e, più in generale, dimensione della tecnica, delle *Manieren* e del *debere*. Nella R 6618 Kant dà una definizione di quest'esito che evoca e man-

ombra «la morale interiore». In effetti il tratto morale connota il modello prussiano di Stato nella società (cfr. O. BRUNNER, *Vita nobiliare*, cit., p. 161).

⁸² Questo rapporto tra felicità e bene si ritrova naturalmente nel vecchio Kant. Felicità e bene, bene fisico e bene morale non possono mescolarsi perché si neutralizzerebbero e non concorrerebbero al fine della «vera felicità». La risoluzione non può essere che il contenimento (*Einschränkung*) del bene fisico e del suo principio da parte della morale. Con questo contenimento felicità e bene si uniscono e producono il godimento di una felicità costumata («gesittete Glückseligkeit») (AP 699; VII 277).

tiene in sé strettamente una molteplicità di dimensioni e di echi, di grande valenza pratica: «Weisheit ist eine Sittlichkeit, die durch Klugheit (administrirt) unterstürzt wird». La prudenza è amministrazione della saggezza.

Sembra che qui vengano a mancare gli accenti di differenziazione tipologica, ma non perciò il connettivo tra dottrina della prudenza e dottrina della virtù va valutato nel contesto di un arretramento delle posizioni raggiunte in vista di una razionalizzazione del disciplinamento⁸³.

Anzi si può dire che Kant si pone un compito ancora più avanzato, quello dell'amministrazione dell'ambito dell'eticità: come può l'uomo di mondo accogliere le indicazioni dottrinarie che gli provengono dall'uomo dotto, dal saggio; in quale modello questo è possibile⁸⁴. In questa dimensione si comprende anche come la saggezza ha a che fare con quell'abilità che pone come fine il bene più puro (ivi 6618), e che si chiama saggezza l'eticità che è parimenti prudenza (6894).

Il connettivo amministrativo di saggezza, prudenza ed abilità, in un'etica razionalizzata, nel mezzo e nel fine, nel sapere e nel fare, profila una strutturazione della relazione gerarchica e della costellazione concettuale ad essa inerente, del tutto moderna. Qui Kant recupera l'indagine moralistica; e, tematicamente, non solo quella del *Grand-Siècle* e quella del secolo a lui contemporanea. Il moderno è una veduta alta in cui si delinea l'incongruenza, la confusione di soggettivo e oggettivo, di esecuzione e giudizio, di agire e rappresentare, se si vuole di pragmatico e pratico. La fonte dottrinarie di questa confusione e la ragione dei suoi limiti ormai sono stati rischiarati. La razionalizzazione del moderno si dà in un modello che non è solo conoscenza del mondo, ma anche elevazione di queste conoscenze in una volontà potente nella quale coincidono arbitrio e legge morale. Il disciplinamento incorporato nella saggezza, una

⁸³ Infatti questo modo di pensare l'accordo tra felicità e bene, pragmatico e morale, benessere e dover essere, prudenza e saggezza «nei rapporti sociali è l'umanità» (AP 699; VII 277).

⁸⁴ Da sole le *Manieren* difficilmente possono promuovere l'unificazione tra benessere sociale e virtù, cioè la vera *Humanität* (AP 700; VII 278). Tuttavia il disciplinamento esterno, che rende costumato (*gesittet*) l'uomo, adeguatamente al posto che occupa socialmente, anche se non lo fa moralmente buono (*sittlich gut*), ve lo prepara (AP 666; VII 244).

volta profilata la funzione, necessaria per l'organizzazione della dignità, razionalizza sentimenti, inclinazioni, emozioni che ineriscono al comportamento prudente e all'abilità. L'articolazione che emerge dal rapporto mondo interno-mondo esterno — tema dominante del secolo — misura l'aggregazione del rapporto morale-politica, intorno al modello prussiano.

VI. *L'ideale della prudenza: l'uomo di mondo*

VI.1

Trasversalmente alle fasi '69-'78, e con una periodizzazione non sempre certa al loro interno, Kant connota la prudenza con la figura del *Weltmann*, l'uomo di mondo⁸⁵. Le riflessioni dove si nomina la parola *Weltmann* sono le seguenti: RR 6611, 6829, 6878, 6880, 6894⁸⁶. Naturalmente la tematica in cui è coinvolta questa figura è molto più vasta e in sostanza coincide con la tematica della prudenza e la ridefinizione della sua tipologia dottrinarica⁸⁷.

⁸⁵ Sul problema della terminologia kantiana, della sua connotazione sociale e in generale su storia dei concetti e storia sociale, cfr. R. KOSELLECK, *Preussen*, cit., pp. 29, 98, 108 e *passim*; dello stesso autore, *Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte*, in *Zur Semantik*, cit., pp. 107-129; N. ELIAS, *La civiltà delle buone maniere*, cit., p. 86; N. HINSKE, *Kants Neue Terminologie und ihre alten Quellen, Möglichkeiten und Grenzen der elektronischen Datenverarbeitung im Felde der Begriffsgeschichte*, in *Akten des 4. internationalen Kant-Kongresses*, 1974, Berlin-New York 1974, vol. I, pp. 68-85.

⁸⁶ L'espressione non è adoperata da Kant nelle opere precritiche. Nei lavori pubblicati successivamente la si trova usata solo una volta, nella polemica verso Moses Mendelssohn. Questa aveva per l'appunto come oggetto il *Weltmann oder Weltbürger überhaupt* (KGS VIII, 277; tr. it. *Sopra il detto comune*, in *Scritti Politici*, cit., p. 240). Nell'*Antropologia Pragmatica* vengono adoperate le espressioni *Weltbürger*, *Weltbekannter*, *Staatsbürger*.

⁸⁷ Per l'influenza ideologica di Kant sulla trasformazione della mentalità cetuale v. il capitolo conclusivo del lavoro di O. BRUNNER, *Vita nobiliare*, cit., in particolare p. 368 e le indicazioni in nota. Importanti sono per la nostra tematica la ricostruzione, fatta dal Brunner, della virtù «come concetto centrale del pensiero nobiliare» (pp. 100 ss.), e la connessione col tratto cetuale dell'*Honnêt homme* (p. 114).

Per l'esito della *Klugheit* nella dottrina morale kantiana sono utilizzabili le indicazioni che collegano Lipsio, Gracián e Thomasio. La modernità dello stoicismo di Lipsio sta nell'accento eroico dell'*ethos* (del disciplinamento). Accento ripreso da Gracián che celebra l'eroe come individuo e non più come «ideale di

Nelle riflessioni citate, infatti, il *Weltmann* accenna con tratti omogenei, negli stessi profili, opposizioni e connessioni, all'ideale della prudenza da Kant richiamato, con un'aggiunta successiva, nella R 6581 che, come abbiamo visto, apre la fase η . Sintomaticamente la differenziazione che configura il *Weltmann* ha a che fare col bene come ciò che sta più in alto, in quanto più integrato, più capace di comando. L'aggiunta di Kant non è casuale. Nel contesto della fase la sua connotazione va profilata sia in riferimento alla breve «scaletta» della R 6579, sia all'*Ordnung* della R 6593. L'uomo di mondo, è indicativo di un rapporto morale *überhaupt* e della sua applicazione; entra quindi nel processo di astrazione, come parte determinata dallo *Stand* generale⁸⁸.

Forse la relazione alla problematica metodologica (emersa nelle RR 6579, 6593, 6706, 6988) si profila nella R 6687 che riferisce di un differente metodo morale di prudenza e saggezza. «Il metodo morale o è estetico o filosofico. I principi sono o empirici o intellettuali, nell'applicazione però sono o ideali o reali. Il primo si dà quando si pensa di rendere l'ideale, reale nell'umanità».

Dal metodo con cui si connettono natura e costume emerge il problema del principio del comando e quindi l'ideale che riguarda l'applicazione, la sfera della formazione, l'introiezione della forma mediante la

ceto». Con la traduzione di Gracián in Germania nel 1687, Thomasio esalta questa figura come «immagine umana dell'illuminismo cristiano-borghese» (v. p. 157-162 ma tutto il capitolo «Ethos e mondo culturale della nobiltà europea»). A questo «filo conduttore» che va da Lipsio a Thomasio bisogna aggiungere Kant che deriva da Thomasio-Gracián il concetto di *Weltklugheit* (cfr. P. AUBENQUE, *La prudence*, cit.). Va notato come la tematica della *Klugheit* giunga in Germania e a Kant già profilata secondo la crisi attuale e già in attesa di una configurazione dottrinarica più forte capace di delineare pienamente l'ambito pratico e pragmatico del «borghese pratico e intelligente», allo stesso tempo *Stand* e *Person*, *Weltmann* e *Weise*. Cfr. P. SCHIERA, *Disciplinamento*, in *Alfabeta politico*, Trento 1981.

⁸⁸ Per la recezione in Germania della *Civil conversazione* di Stefano Guazzo e la sua traduzione nella figura del *Politischer Weltmann* cfr. E. BONFATTI, *La «civil conversazione»*, cit., pp. 164 ss.

Sull'orizzonte dell'uomo di mondo nei nessi già accennati più volte, cfr. F. KAULBACH, *Weltorientierung, Weltkenntnis und pragmatische Vernunft bei Kant*, in *Kritik und Metaphysik. Studien. Heinz Heimsoeth zum 80. Geburtstag*, Berlin 1966, pp. 60-75. Per la parte in cui il *Weltmann*, come borghese pratico e intelligente, è la figura trasformata dell'uomo di corte, cfr. N. ELIAS, *La società di corte*, cit., pp. 124 ss., 247 ss., 316 ss.

quale si compongono produzione e distribuzione della relazione gerarchica⁸⁹.

È significativo che nelle riflessioni attinenti al *Weltmann*, Kant riferisce sempre della differenza con l'ideale della santità: il modello moderno della relazione gerarchica⁹⁰. Il cristianesimo come modello di santità ha questo di particolare, sostiene non solo che l'uomo può farcela con le sue forze, ma che la debolezza della natura umana non scusa, al contrario rende più chiari l'analisi di se stesso e l'aiuto di Dio (R 6832).

VI.2

La R 6611 distingue, in riferimento alle origini antiche e moderne di prudenza e saggezza, un duplice ideale: il *Weltmann* e il *Weise*, l'uomo di mondo e l'uomo saggio. Entrambi i soggetti si differenziano

⁸⁹ Il problema tematico del *Weltmann* si intreccia con quello del linguaggio filosofico. Come scrive Claudio Cesa «È ben noto che proprio nei decenni centrali del XVIII secolo il latino si trovò ad essere rapidamente spodestato. Non si trattava però soltanto di sostituire parole tedesche a parole latine (problema che dette non poco da fare ai pensatori tedeschi, Kant compreso), ma anche di trovare il corrispettivo di termini di lingue quali l'inglese e il francese che avevano non solo, e da tempo, soppiantato il latino, ma che avevano prodotto una filosofia non scolastica, rivolta non più al dotto (che sarà ancora l'interlocutore di Fichte e di Hegel) ma all'uomo di mondo (il Gentleman, che Moses Mendelssohn rende, appunto, con *Weltmann*). Si dovevano trovare, continua Cesa, quelle parole e la loro traduzione (*amour propre*, *amour de soi*, *impulsion* etc.) che più ricorrevano nelle discussioni intorno alla filosofia morale e alla psicologia. Prima e dopo di Kant, il rimando ad inglesi e francesi era perciò «quasi d'obbligo» (C. CESA, *Note e Notizie*, in «Giornale Critico della Filosofia italiana», III, 1982, pp. 977-78). Dal problema di questa traduzione, Kant rilevava che «le parole francesi come *esprit*, *frivolité*, *galanterie*, *petit maître*, *coquette*, *etourderie*, *point d'honneur*, *bon ton*, *bureau d'esprit*, *bon mot*, *lettre de cachet* ecc. non possono facilmente essere tradotte in altre lingue perché esprimono la particolare sensibilità della nazione che le impiega, più che l'oggetto cui si riferiscono nel pensiero» (AP 736). Va notato in questo contesto come Kant traduce *politesse* con *Höflichkeit* (AP 573); e associa i *petits maîtres*, gli *élégants de la cour*, di cui dà un giudizio negativo (AP 667), con il politico, con la dimensione della *Staatsklugheit* (R 6887).

⁹⁰ Il modello kantiano della santità riconosce l'istintualità umana. È, per così dire, la mediazione tra *Selbstliebe* e *Schwärmerei*. Tra i lavori recenti, cfr. N. O. SCHROLL-FLEISCHER, *Der Gottesgedanke in der Philosophie Kants*, Odensee 1981, pp. 105 ss.

Per uno sguardo d'insieme sul modello della santità nella filosofia postkantiana (W. Windelband, M. Scheler, P. T. Tillich, M. Heidegger etc.), cfr. J. SPLETT, *Die Rede vom Heiligen. Ueber ein Religionsphilosophisches Grundwort*, Freiburg 1981.

dall'uomo di natura, inteso però non nella sua rozzezza e animalità ma secondo i fini disposti dalla natura. Ed entrambi si differenziano dall'ideale della santità: il Cristo (R 6611).

In effetti la differenziazione era stata già posta da Kant nella R 6584 dove, nel contesto della tipicizzazione delle fonti antiche, distingue un ideale epicureo, un ideale stoico, e un ideale cinico senza però definirli con un nome⁹¹. La sostanza tuttavia era data. Infatti i tre tipi ideali si davano nel conflitto non ricomposto tra *Wohlbefinde* e *Wohlverhalten*. Nella R 6611 invece Kant oltre che definirlo con un nome, sottolinea che il *Weltmann* non va confuso con l'uomo naturale: né quello allo stato rozzo, né quello allo stato d'innocenza. Esso è una figura che riguarda già l'uomo costumato e quindi è indicativo già di una tradizione, di una storia, di una forma del disciplinamento⁹². L'eticità (*Sittlichkeit*) entro cui si dà il *Weltmann* come ideale, è considerata la conseguenza necessaria dell'intenzione prudente che persegue la felicità. Nei costumi il benessere coincide col diletto e la virtù risiede nella conoscenza pratica dei mezzi⁹³. La morale del *Weltmann* si riferisce ad una filosofia soggettiva, della razionalizzazione dei mezzi. Il sommo

⁹¹ In questo contesto cfr. S. ZAC, *Kant. Les stoiciens et le christianisme*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 77, 1972, pp. 137-165.

⁹² Cfr. anche qui P. SCHIERA, *Disciplinamento*, cit. Va notato che Kant nel contesto delle *Reflexionen* si riferisce al *Weltmann* come ideale della morale legata allo *Stand*. Morale soggettiva che va razionalizzata. Ideale della prudenza e ideale della virtù segnalano la scomposizione della mentalità cetuale. Non c'è dubbio che Kant tenta di dare un esito, delineandone la composizione interna, all'etica cetuale, proponendo l'incorporamento dei suoi valori nello Stato (cfr. O. BRUNNER, *Vita nobiliare*, cit., p. 128). Portatore di questa proposta, non a caso, è lo strato intellettuale, a cui Kant appartiene e che interpreta, il quale in Germania a partire dall'età umanistica, era caratterizzato dalla separazione dalla corte e dal suo modello di società. «È uno strato intellettuale che reca i tratti specifici della classe media» (cfr. N. ELIAS, *La civiltà*, cit., p. 176).

⁹³ L'uomo di mondo in inglese è il Gentleman (traduzione del cortegiano, visto come il funzionamento della Bank of England). In Germania (secondo lo Zedler, *Universal-Lexicon*) è il laico che non è addetto ad uffici spirituali e che per il suo posto sociale o come cittadino o uomo di campagna detiene un potere sotto cui si dà obbedienza (vol. XVI, p. 1233). *Weltmann* è sinonimo di *secularis*, «che non sta in nessun ordine o ufficio spirituale» (vol. XXXVI, p. 945). *Geistliche* e *Weltliche* toccavano la differenziazione dei *Reichs-Fürsten* (vol. LIV, p. 1831). In Germania, nella distinzione degli uffici, tra «geistliche» e «weltliche», chi ricopriva una carica «weltliche» era chiamato nella vita quotidiana e dalla *Pöbel*, *Weltmann*, traduzione tedesca di *politicus*.

bene è l'arte di vivere felicemente («Kunst angewandt auf Glückseligkeit») cioè la prudenza.

Anche il contesto di questa lunga riflessione è significativo dell'intersezione tematica nella quale Kant configura l'uomo di mondo. Prima di definire i tipi di ideale Kant differenzia concetto, idea e ideale. Ai fini del nostro lavoro, la rilevanza della differenziazione può essere così riassunta.

Il concetto è un differenziatore (*Unterscheidungsgrund*) universale. In quanto *principium* delle regole, rende possibile la valutazione della virtù soltanto secondo concetti a priori. L'idea è invece la conoscenza a priori tramite la quale diventa possibile l'oggetto. Ogni moralità si fonda sull'idea e la sua forma umana, in ogni tempo, è incompiuta.

L'ideale è la rappresentazione di un oggetto dei sensi conformemente ad una idea e alla perfezione intellettuale in essa. Gli ideali si riferiscono agli oggetti dell'intelletto, sono validi solo per gli uomini e sono in se stessi *fictiones*. Ai tre ideali della moralità secondo concetti: l'ideale cinico dell'innocenza, l'ideale epicureo della prudenza, l'ideale stoico della saggezza, si oppone l'ideale della santità che ha origine dalla *Gemeinschaft* con Dio. Verticalmente, il *Weltmann* si differenzia, verso il basso, dall'uomo naturale e, verso l'alto, dal santo. Orizzontalmente si differenzia dal saggio stoico.

È questo il senso della R 6829 dove i tipi ideali sono riferiti ancora alle origini antiche della dottrina morale. Il saggio di Antistene è l'ideale dell'innocenza senza virtù. L'ideale della dottrina della virtù è il virtuoso di Zenone. L'ideale della prudenza è il *Weltmann* di Epicuro. L'ideale del Vangelo è infine il Cristo (6829). Kant non manca qui di accennare alla dimensione del *debere*: il virtuoso si comporta virtuosamente; il *Mensch* deve comportarsi così. La differenziazione è indicativa soprattutto di tipologie di condotte ma anche di fasi. Il riferimento al cristianesimo è esemplare. In effetti il cristianesimo è rappresentato come integrazione alta dell'antico. In particolare la santità è sublimazione di saggezza e prudenza; costringe insieme il *Weise* e il *Weltmann*.

Separatamente, le due figure sono inadeguate a strutturare interamente lo spirito burocratico⁹⁴. Come la dignità della persona (del *Beamte*)

⁹⁴ All'etica dell'onore connotativo di un ceto particolare, Kant oppone un'etica

non sta nell'individuo fortuito, segnato da un'organizzazione patrimoniale del potere e dalla sua socializzazione in un modello di corte, così il bene, conformemente alla composizione interna, allo spirito burocratico, non può essere solo significato della sfera mondano-materiale del benessere e dell'appagamento istintuale. Qui sta il limite del *Weltmann* ma anche del *Weise*⁹⁵. Il *Beamte*, il santo moderno non contempla il bene secondo la scissione antica, ma lo pratica, lo esegue in quanto è persona.

Tra valore e prezzo, tra dignità e talento naturale, la dignità di essere felici integra la diversificazione. Quando si è degni della felicità, in questo contesto virtuoso, si può sperare anche di esserlo. In ciò consiste il governo razionale («Vernünftige Regierung») (R 6827). A partire dal cristianesimo, dal modello della santità si dà una differenziazione verticale compiuta in relazione al sommo bene⁹⁶. Il bene più alto di questo mondo è *Weltklugheit* o *Weltweisheit*. Invece il bene più alto di questo e di un altro mondo, cioè, il vertice del comando, è la santità. Rispetto a questa gerarchizzazione vanno ridefiniti i tipi ideali congruentemente all'origine in cui ripongono il sommo bene: fisica, pragmatica, morale, mistica (R 6879).

Come si vede la terrestrità di *Weltklugheit* e *Weltweisheit*, non impli-

generale, universalizzata, fortemente sublimata, del lavoro. L'opposizione cortesia-urbanità, che si trova nel Borowski, va presa letteralmente, come segno che struttura internamente la ridefinizione kantiana della prudenza e del disciplinamento in essa incorporato.

⁹⁵ Nel modello della santità si dà l'esito dell'opposizione interno-esterno nella sua composizione materiale, riferita ad una organizzazione di potere. «La contrapposizione tra cortesia esteriore e qualità interiore è vecchia quanto l'assolutismo tedesco, quanto la debolezza sociale della borghesia tedesca», dice N. ELIAS, *La civiltà*, cit.

«In quanto la morale illuministica dalla Cina all'America, da Pechino a Parigi reclamava la medesima validità, essa cancellò qualsiasi distinzione tra ambito interno ed esterno... La politica assolutistica che poggiava appunto su tali divisioni fu messa in discussione da ogni parte» (R. KOSELECK, *Critica*, cit., p. 11).

⁹⁶ Per le origini di questa duplicità (Cicerone-Agostino) cfr. la voce *Politik*, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, cit., vol. IV, pp. 800 ss. Come si vede (e ancora rispetto alla tradizione aristotelica) nel modello di santità proposto da Kant il *Weltmann* è esposto nello stravolgimento degli Haupt-Stände (di D. Reinking): *Geistlichen, Weltlichen und Häusslichen*.

Su Reinking v. il lavoro di P. PASQUINO, *Polizia celeste e polizia terrena. D. Reinking e V. L. von Seckendorff*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», VIII, 1982, pp. 325-356.

ca un medesimo ambito, una stessa costituzione del bene, del benessere e del ben fare. Il bene, perseguito dal *Weltmann* secondo i principi della *Weltklugheit* si dà nell'ambito del pragmatico. Il bene, perseguito dal *Weise* secondo i principi della *Weltweisheit*, si dà nell'ambito della morale.

Il limite degli antichi stava nella mancanza di metodo nei riguardi di questa differenza⁹⁷. Essi non si chiedevano, dice Kant, come si dà il giudizio morale, ma solo dove risiede: se nella virtù intellettuale o nel benessere sensibile oppure nell'innocenza. E così Epicuro abbassava troppo la dignità della virtù. Zenone la innalzava troppo. Il primo rendeva il principio della virtù sensibile. Il secondo rendeva il principio della felicità intellettuale (R 6880). Scissa, la via per il sommo bene si apriva al *Weltmann* attraverso la cura (*Sorge*) per la sua felicità; al saggio attraverso la cura della virtù.

VI.3

Come si vede la differenziazione tra epicureismo e stoicismo, tra prudenza e virtù, tra uomo di mondo e saggio sono interdipendenti e valutati non solo per fissare il loro ambito ma anche in riferimento all'«alto».

La differenza tra epicurei e stoici riguarda il bene più alto ovvero se la virtù non è nient'altro che prudenza in vista della vera felicità oppure la felicità non è nient'altro che coscienza della propria virtù. È in gioco l'unità nel concetto del bene più alto (R 6874), da Kant formulata con l'articolazione del modello di santità. Conformemente al livello raggiunto dall'indagine moralistica, tematizzata in Germania⁹⁸, Kant pur simpatizzando per la tradizione neo-stoica, avverte con forza l'incorruenza del saggio (stoico) a comprendere tutta la composizione dello *Stand überhaupt*. Non a caso adopera il medesimo schema anche

⁹⁷ Per la storia della metafisica l'articolazione al di qua e al di là non è del tutto secondaria. Vorrei sottolineare qui come le due dottrine sono imbevute di metafisica mediante la strumentazione del concetto di felicità e bene. Si può misurare il modello di santità proposto da Kant su tutta la controversia illuministica tra etica e cristianesimo. Cfr. Lester G. CROCKER, *Un'età di crisi*, cit., pp. 469 ss.

⁹⁸ Cfr. E. BONFATTI, *La «civil conversazione»*, cit., pp. 169 e *passim*. E l'art. di H. LÜBBE, *Dezisionismus*, cit. Lübbe sottolinea anche come in Kant la felicità è fortuita, non calcolabile con una tecnica comportamentale e che «Il Pragmatismo dell'esigenza morale è il suo rigorismo».

nei confronti dei moralisti moderni, e nella R 6634 risolve nel modello della santità, invece che Epicuro e Zenone, Hutcheson e Wolff.

Il principio di Hutcheson non è filosofico poiché non fa che introdurre un nuovo sentimento come principio di spiegazione e quindi continua a porre nella sensibilità il fondamento oggettivo.

Il principio di Wolff non è filosofico poiché pone come fondamento proposizioni vuote. La risoluzione sta nell'ideale della santità. Indubbiamente, in questo ideale e nel suo modello, che ricompona la sensualità del *Weltmann* e il tratto intellettualistico del saggio, c'è dietro la lunga storia non solo dell'idea o del concetto, ma dell'ideale, prospettato nel *Galateo* e nel *Cortegiano*, da Guazzo, Lipsio, Gracián, Thomasius, in tutta la trattatistica del comportamento del *Gentilhomme* e dell'*Honnêt'homme*, che ha disegnato la scomposizione dell'*ethos* cetuale⁹⁹.

Kant ridà questa storia *en philosophe*: epicurei e stoici, prudenza e virtù; e prospetta un esito: un ceto generale capace di accogliere un comando incondizionato nelle maniere e nelle intenzioni, nella condotta e nei sentimenti. Da una parte l'impersonalità del comando, dall'altra, e ad esso congruente, la personalità dell'attore virtuoso, la libertà come soggettività dell'obbedienza. In sostanza è questo l'uomo nuovo nato da Dio («der neue Mensch der aus Gott geboren ist»). Egli si appaga di un compenso divino («göttlichen Vergelter») e si sottomette ad un giudizio dove è responsabile delle azioni e delle intenzioni (R 6894).

I valori che reggono quest'uomo nuovo permettono di delineare subito i limiti antichi, epicurei e stoici, cinici e platonici. Per ciò che riguarda i primi due modelli, l'ideale della prudenza e della virtù, Kant così definisce i limiti: il *Weltmann* persegue la felicità senza una particolare dignità di esserlo; il *Weise* persegue la dignità senza intenzione di ottenere la felicità. Cristo insegna a perseguire la felicità attraverso la dignità di esserlo.

⁹⁹ Del resto si può sostenere in base ad alcune ricerche che parti cospicue dello stesso apparato nella *Critica della Ragion Pura* affondano le loro radici nella teologia luterana della seconda metà del '600. La dottrina dell'autonomia, anche nella forma esteriore della scrittura, infatti, è presente nell'opera del teologo luterano J. W. Baier (1686), nell'opera del pietista P. Anton (1732), che la fonda antropologicamente, e infine nel maestro di Kant, Schultz. Cfr. N. HINSKE, *Kants Begriff der Antithetik und seine Herkunft aus der Protestantischen Kontroverstheologie des 17. und 18. Jahrhunderts*, in «Archiv für Begriffsgeschichte», XVI, 1972, pp. 48-59 e il rimando bibliografico a G. Tonelli, p. 56.

Alla composizione del *Weltmann* va connesso un ulteriore passo della R 6894, dove Kant definisce il sistema di Epicuro secondo il principio della *Selbstliebe*.

Noi usiamo questa parola — scrive Kant — perché include utilità e onore. Ma ci serviamo della stessa anche per differenziarla da *Eigenliebe* che è un amore di sé esclusivo. Secondo Epicuro la *Selbstliebe* è anche un motivo dell'amore degli altri e non preclude ma accresce la gioia. Per le origini antiche la *Selbstliebe* è principio morale epicureo, ma per le origini moderne, Kant l'aveva riferito a Mandeville (R 6631). In quest'ultimo essa si dà come sentimento immorale che si oppone alla forma sensibile del sentimento morale e profila un motivo soggettivo dell'azione, ovviamente, empirico e fortuito («empirisch und zufällig») non razionalizzato *überhaupt* (R 6631).

Tenendo conto di tutto il contesto in cui viene ragionato il nesso prudenza-virtù, epicureismo-stoicismo, e dei richiami all'indagine dei moralisti moderni, l'amore di sé si configura come un connotato della filosofia soggettiva e della sua incapacità di differenziare uomo naturale e uomo costumato (R 6579).

È la filosofia del «carissimo io» da Kant già toccata nelle *Osservazioni*, il cui principio è «principio universale soggettivo dei moventi, ma non principio di valutazione delle azioni e dei loro valori oggettivi» (R 6843). Dalla dimensione della *Selbstliebe* ha origine il desiderio (Wunsch) di essere felici, dalla razionalità ha origine il giudizio intorno alla dignità (R 6827).

Sta qui, nella coppia desiderio-ragione, il nodo per cui la moralità di ceto non si appropria del tratto moderno della santità, e articola la finalità del bene solo come bene di questo mondo: *Weltklugheit*. Nella sua veduta non si comprende che il bene sommo esiste soltanto nel pensiero (è «blosses Gedankenwesen») (R 6876).

Weltklugheit e *Heiligkeit* stanno nello stesso rapporto di *Staatsklugheit* e *Staatsrecht* (6855). Se nel corso del mondo, scrive Kant, tutti perseguissero determinatamente azioni buone e cattive, allora la prudenza mondana indicherebbe la condotta che conduce al sommo bene. Ma essa richiede che la regola della moralità si dia con la riserva di ogni eccezione che le circostanze ci consigliano (6876). È quindi, empirica, fortuita. Per innalzarsi oltre questo livello (e Kant indica la scala verso la santità: *Natur, Kunst, über die Natur*) bisogna porre non la felicità

ma la dignità come il vero e più alto bene, anche se non quello compiuto (6876).

VI.4

Nel contesto di queste differenziazioni e opposizioni gioca, come si vede, uno stesso motivo: la critica dei valori cetuali e la loro sostituzione-integrazione. Alla centralità dell'utilità e dell'onore, propri dell'uomo di mondo, Kant propone un'integrazione più forte e più congrua, col valore e la dignità. Il disciplinamento che nell'interno e nell'esterno tiene insieme gli uni e gli altri si dà col modello della santità. Questo motivo è presente già nel Kant degli anni '60¹⁰⁰. La R 6583 è quanto mai sintomatica del perché bisogna che si dia quella sostituzione-integrazione.

I valori cetuali sono valori deboli. È necessario un potere irresistibile.

«La migliore condizione degli uomini secondo le regole del Diritto, è la società e la migliore condizione dell'uomo sociale in vista della sua sicurezza è il potere irresistibile («unwiderstehliche Gewalt») che lo costringe a condursi secondo le regole del diritto. Le scienze e le arti fanno in modo che egli resista meno. Con ciò egli non diventa più buono, ma più domestico... diventa propriamente più debole poiché ogni bisogno è un legame che lo lega alle leggi anche se queste sono arbitrarie».

Da un lato c'è il potere irresistibile, in quanto fondato sul principio di razionalizzazione, dello *Staatsrecht*, dall'altro la debolezza dei principi empirici della *Staatsklugheit* (R 6855). In considerazione della dimensione più invasiva dello Stato di diritto non mancano nei confronti della *Staatsklugheit* battute con cui Kant segnala l'inadeguatezza del disciplinamento incorporato nella dottrina della prudenza. «Chi nella vita privata imita la prudenza politica, è un politico. Questa è un'espres-

¹⁰⁰ In numerosi passi delle *Osservazioni* (in *SP*, pp. 304-306), Kant delimita la validità dell'onore e definisce ancora l'onore come dovuto all'opinione che gli altri si fanno del nostro merito, e dunque come «virtù apparente» le cui conseguenze hanno riguardo solo all'esteriorità. Sempre nell'abbozzo per una biografia del filosofo prussiano, Borowski ricorda che con la pubblicazione delle *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* (1764) Kant «venne definito il La Bruyère dei tedeschi». E per sottolineare il tratto mondano delle *Osservazioni* aggiunge che «non solo nello studio di dotti, dissero alcuni critici, ma anche sul pettinatoio delle dame, non dovrebbe mancare quest'opera di Kant» (p. 29). (L. E. BOROWSKI, *La vita*, cit., p. 29). Cfr. N. HINSKE, *Immanuel Kant, in Neue Deutsche Biographie*, vol. XI, Berlin 1977, pp. 110-125 (con bibliografia), e in part. pp. 113 ss.

sione di scherno. Un uomo politico in piccolo. Chi legifera sulle *Manieren* è un *petit-maitre*. I bellimbusti scimmiettano i *petits-maitres*. Il rilievo dell'unilateralità non implica però una svalutazione intimistica del disciplinamento comportamentale. Le *Manieren* piuttosto vanno integrate e definite in un confine congruente alla egemonia della virtù-dovere¹⁰¹. Per questa articolazione, centrale diventa il connotato della costrizione, che riguarda non solo l'azione che sta sotto il comando («Gebot oder Verbot») ma anche l'imputabilità del *meritum* e del *demeritum* (R 6874).

La morale si presenta come coinvolgimento onnilaterale in quanto sfera del *Willen*, non del *Verstand*¹⁰². Quando si chiede, dice Kant (R 6766), se la pratica morale sta in una intelligenza buona o cattiva oppure in una volontà buona o cattiva, bisogna rispondere che anche azioni imprudenti («unklüge») come quelle di una «thorigte Liebe», hanno la loro origine non in un pensiero debole («in der schwäche der Vernunft») ma nella volontà non diretta, non comandata, non curvata, dentro il mondo delle regole («Unlenksamkeit des Willens»).

Il tratto sociale che Kant dà a questo mondo è noto. «Il vecchio detto *salus civitatis* (non civium) *suprema lex esto* non significa che il bene sensibile della comunità (la felicità dei cittadini) deve servire da principio supremo della costituzione politica, perché questo benessere che ognuno si rappresenta in quel certo modo o diversamente, a seconda delle proprie inclinazioni, non può valere come principio oggettivo che, come tale, richiede l'universalità; bensì quella sentenza non significa altro che questo: il *bene intelligibile*, cioè la conservazione della *costituzione politica* una volta stabilita, è la legge suprema di una

¹⁰¹ La dimensione del disciplinamento configurato nel modello della santità delinea qui il fondamento morale dei suoi tratti. *Klugheit* e *Tugend* possono esercitare la loro funzione di razionalizzazione e controllo, in definitiva di formazione (*Bildung*), mediante il nesso di utilità e valore, fondati razionalmente, legittimati, in un'opposizione-integrazione all'*ethos* cetuale. Per le origini umanistiche di questa legittimazione propriamente tedesca, cfr. N. ELIAS, *La civiltà*, cit., pp. 175 ss. Ciò che ricollega gli umanisti (Erasmus) agli intellettuali tedeschi di epoche successive «è la non identificazione con lo strato superiore di corte» (p. 178). In effetti Kant elabora una identità nuova. Ma non mi sembra questa la sola chiave che connette Kant all'indagine di moralisti moderni. La formazione dello Stato, dell'Alto, in Germania è troppo complessa. L'identificazione si dava nello Stato.

¹⁰² «L'idea della volontà generale ipostatizzata è l'autonomia del sommo bene, che allo stesso tempo è la fonte di ogni felicità cioè l'ideale di Dio» (R 7202).

società civile in generale; perché questa esiste soltanto in forza di quella»¹⁰³.

L'accento sulla volontà, che differenzia prudenza e virtù ha questo esito. Il limite disciplinare della dottrina della prudenza sta nell'impossibilità di controllare razionalmente il tratto profondo della volontà: l'intenzione. Nella prudenza l'intenzione è obnubilata tramite la dialettica simulazione-dissimulazione, è protetta dalle *Manieren* perciò è libera. La dottrina della virtù invece rende visibile, trasparente, l'intenzione; la coarta liberamente, con una codificazione razionale funzionalizza il senso del mondo e della vita all'organizzazione del potere. L'impulso è (diventa) dovere. La razionalizzazione interna del rapporto comando-obbedienza e la sua validità sociale stanno nella funzione di questa identità.

¹⁰³ AP 754.