

STUDI KANTIANI

XIX

2006

ESTRATTO



PISA · ROMA

ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI

2007

RIVISTA FONDATA DA SILVESTRO MARCUCCI

★

Direttori / Herausgeber / Editors / Directeurs
MASSIMO BARALE, CLAUDIO LA ROCCA

Comitato scientifico / Wissenschaftlicher Beirat / Editorial Board
Comité scientifique

HENRY E. ALLISON (Davis), MARIO CAIMI (Buenos Aires), CLAUDIO CESA (Pisa),
FRANCO CHIEREGHIN (Padova), GERARDO CUNICO (Genova),
KLAUS DÜSING (Köln), GIANNA GIGLIOTTI (Roma), NORBERT HINSKE (Trier),
PIERRE KERSZBERG (Toulouse), HEINER KLEMME (Wuppertal),
ANTONIO MARQUES (Lisboa), VITTORIO MATHIEU (Torino),
FAUSTINO ONCINA COVES (Valencia), RICCARDO POZZO (Verona),
JENS TIMMERMANN (St. Andrews),

Redazione / Redaktion / Editorial Office / Rédaction
c/o Accademia editoriale, Via Santa Bibbiana 28, I 56127 Pisa
E-mail: Claudio.LaRocca@unige.it

★

Autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 14 del 9.11.1987
Direttore responsabile: FABRIZIO SERRA

★

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento, anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, ecc., senza la preventiva autorizzazione scritta degli *Istituti editoriali e poligrafici internazionali*[®], Pisa · Roma, un marchio dell'*Accademia editoriale*[®], Pisa · Roma. Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

★

Proprietà riservata · All rights reserved
© Copyright 2007 by
Istituti editoriali e poligrafici internazionali[®], Pisa · Roma,
un marchio dell'*Accademia editoriale*[®], Pisa · Roma

Stampato in Italia · Printed in Italy
ISSN 1123-4938
ISSN ELETTRONICO 1724-1812

★

Per la migliore riuscita delle pubblicazioni, si invitano gli autori ad attenersi, nel predisporre i materiali da consegnare alla Redazione ed alla Casa editrice, alle norme specificate nel volume FABRIZIO SERRA, *Regole editoriali, redazionali & tipografiche*, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2004 (ordini a: iepi@iepi.it). Il capitolo *Norme redazionali*, estratto dalle *Regole*, cit., è consultabile *Online* alla pagina «Pubblicare con noi» di www.libraweb.net.

PRINCIPIO DI RAGIONE E LIBERTÀ DEL VOLERE NELLA NOVA DILUCIDATIO DI KANT

EMANUELE CAFAGNA

Si può considerare un acquisto stabile della ricerca kantiana l'idea che la filosofia pratica del periodo precritico offra motivi di autonomo interesse. All'immagine di un Kant che, cominciato il suo percorso teorico dedicandosi a problemi scientifici e metafisici, avrebbe indirizzato le sue indagini verso questioni di filosofia pratica solo a partire dalla recezione di autori come Rousseau o i moralisti inglesi,¹ si è sostituito, ormai da qualche tempo, un approccio che considera la trattazione di questioni morali importante per la genesi stessa della filosofia kantiana.²

Nonostante ciò si ha tuttavia l'impressione che molti di questi contributi considerino la filosofia pratica del periodo precritico secondo l'angolo visuale che, a partire dai primi anni sessanta del Settecento, il tema della *moralità* dell'agire dell'uomo metterà al centro della ricerca kantiana. Significativo, in questo senso, il fatto che molti interpreti indichino come primo scritto nel quale si affrontano esplicitamente temi di filosofia pratica l'*Indagine sulla chiarezza dei principi della teologia naturale e della morale*, nel quale Kant concentra l'attenzione sul problema del sorgere del sentimento morale.³

In realtà, quando Kant scrive l'*Indagine* ha già rivolto la sua ricerca a problemi di fondazione dell'etica e al tema della libertà del volere, trattandoli in un ambito problematico diverso da quello delimitato da una teoria della morale. In particolare, la seconda parte della *Nova Dilucidatio* contiene un serrato confronto con la filosofia di Crusius e con la sua nozione di libertà del volere, considerata in rapporto all'uso ed alla legittimità del principio di ragione in ambito etico. In questo scritto Kant sembra apprezzare l'attacco che all'onnicomprendività del principio di ragione sufficiente aveva mosso Crusius, ma proprio in rapporto alle ricadute etiche del principio di ragione, Kant sembra presentarsi come un wolffiano, preoccupato, contro Crusius, di riaffermare il legame tra libertà del volere e presupposti metafisici razionalistici.

La *Nova Dilucidatio* appare così a molti interpreti come uno scritto totalmente dipendente dal nesso tra etica e metafisica ereditato dal dibattito sviluppatosi attorno alla tradizione leibniziana e quindi lontano dal momento in cui Kant arriverà a proporre una posizione originale. Secondo questa lettura la specificità dell'approccio di Kant all'etica emergerebbe solo quando la morale verrà considerata secondo una

¹ Offrono esempi di questa impostazione P. MENZER, *Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik in den Jahren 1760 bis 1785*, «Kant-Studien», II, 1898, pp. 290-322, e III, 1899, pp. 41-104; F. PAULSEN, *Immanuel Kant*, Stuttgart, Frommann, 1904, pp. 42 sgg.

² Cfr. J. SCHMUCKER, *Die Ursprünge der Ethik Kants*, Meisenheim a.G., Hain, 1961; P. A. SCHILPP, *Kant's pre-Critical Ethics*, New York-London, Garland Pub, 1977; D. HENRICH, *Über Kants früheste Ethik*, in P. HEINTEL, L. NAGL (Hrsg.), *Zur Kantforschung der Gegenwart*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981, pp. 149-182.

³ Cfr. AA II 299-300. L'anno di composizione di questo scritto è il 1762.

prospettiva che distacca le questioni relative alla libertà del volere dal quadro razionalistico di scuola della prima metà del Settecento.

La proposta interpretativa che invece nel seguito si avvanza è che nella *Nova Dilucidatio* la filosofia di Kant abbia già un profilo indipendente. In questo scritto la posizione di Kant non coincide interamente né con quella di Wolff né con quella di Crusius non perché egli, da eclettico, combini elementi di entrambi questi autori. Ma perché egli compie una riddiscussione del principio di ragione sufficiente, e del suo rapporto con la libertà del volere, che lo colloca su una posizione totalmente diversa da quella di Crusius e di Wolff, rispetto ai quali egli si mette in competizione in vista di una nuova fondazione della teodicea leibniziana. Dalla posizione di Kant quelle che sembrano opposizioni irriducibili vengono non conciliate, ma vanificate.

Le quattro tappe con cui si proverà ad argomentare questa tesi seguono lo sviluppo del testo kantiano, e sono le seguenti: 1. il principio di contraddizione non ha una funzione fondativa dell'ontologia; 2. il principio di ragione rimanda ad un concetto di *esistenza* che può definire una prova ontologica dell'esistenza di Dio diversa da quella della tradizione cartesiana; 3. la libertà dell'arbitrio umano manifesta questo principio di ragione riformulato; 4. già nella *Nova Dilucidatio* la libertà dell'arbitrio umano non è un oggetto della psicologia, come avviene invece nella tradizione leibniziano-wolffiana.

1. IL FONDAMENTO DEL PRINCIPIO DI CONTRADDIZIONE

L'esordio di Kant su temi metafisici è affidato ad un testo d'occasione, scritto per il conseguimento della libera docenza: *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*.¹ Non che prima di quest'opera fosse mancata, negli scritti kantiani, la trattazione di questioni ontologiche o metafisiche, ma con essa Kant affronta esplicitamente, ripartendoli fra le due prime parti del testo, i due principi cardine della *philosophia prima* wolffiana: il 'principio di contraddizione' e il 'principio di ragione sufficiente'.²

Fin dalla struttura generale del testo tuttavia, Kant si allontana dal canone wolffiano. Infatti, mentre la sezione prima dell'ontologia di Wolff è esaurita dall'esposizione di questi due principi, Kant divide la dissertazione in tre parti, assegnando le prime due ai principi sopra detti, ma la terza a due principi metafisici nuovissimi che non si trovano nel sistema di Wolff: il 'principio di successione' e il 'principio di coesistenza'. È chiaro allo stesso Kant che ciò rappresenta una forte innovazione, e nell'introduzione dell'opera ne dissimula la radicalità avvertendo che con questi due nuovi principi non ha in nessun modo inteso fornire «principi fondamentali» e non ulteriormente riducibili.³

Non solo l'architettura generale dello scritto lo allontana da presupposti wolffiani, ma anche la trattazione dei singoli temi presenta notevoli differenze rispetto alle soluzioni teoriche di Wolff. Tutta la prima parte dello scritto è infatti una confutazione della convinzione wolffiana di aver trovato nel principio di contraddizione il principio assolutamente primo e unico a partire dal quale dettare l'intera ontologia. Con un'argomentazione mantenuta in ambito logico, sebbene non tradotta for-

¹ Cfr. AA I 385 sgg. La dissertazione fu pubblicata nel 1755, l'anno stesso della sua discussione pubblica.

² Cfr. CH. WOLFF, *Philosophia prima sive Ontologia*, Sectio I, in IDEM, *Gesammelte Werke*, II, 3, hrsg. von J. École, Hildesheim, Olms, 1962, pp. 15-61.

³ AA I 387.

malmente,¹ Kant dimostra che la proposizione «è impossibile nello stesso tempo essere e non essere»,² non è che una maniera per definire l'impossibilità tramite una «proposizione negativa». ³ Si può ricavare «indirettamente»,⁴ da questa definizione, la nozione positiva di *possibilità*, come fa Wolff,⁵ solo se si associa al principio di contraddizione un altro assunto non dimostrato: «ciò il cui opposto è falso, è vero». ⁶ Tale proposizione vanifica la presunta priorità logica del principio di contraddizione, che appunto ha bisogno almeno di un presupposto che lo affianchi per dichiarare un contenuto di verità. Inoltre, si potrebbe completare in tal modo la definizione di questo principio dando anche per presupposto che sia lecito argomentare passando indirettamente da un'affermazione negativa ad un'affermazione positiva.

Kant, invece, ammette solo una deduzione *diretta* da assunti primi non ulteriormente dimostrati e in base a questo afferma che «non c'è un principio unico assolutamente primo universale di tutte le verità». ⁷ I principi primi dal quale ricavare analiticamente verità intellettuali sono due: l'uno riguarda le verità affermative ed è la proposizione «ciò che è, è»; ⁸ l'altro riguarda le verità negative ed è la proposizione «ciò che non è non è». ⁹ Mentre Wolff ritiene sia possibile fondare l'ontologia su un principio unico, l'analisi che di questo principio Kant conduce mostra invece che il principio di contraddizione contiene una definizione vera solo qualora gli si presupponga il «principio di identità», ¹⁰ il quale a sua volta è formulabile in due modi che non possono essere ricavati l'uno dall'altro e che mantengono dunque una dualità non sopprimibile.

Il punto che interessa Kant non è una liquidazione del principio di contraddizione. Non solo è assolutamente lecito utilizzarlo nella considerazione di contenuti intellettuali, ma «la nostra mente non può mancare di farne uso ovunque spontaneamente e per una certa quale necessità della sua natura». ¹¹ Lo 'smontaggio' analitico del principio di contraddizione dimostra però che la metafisica wolffiana si basa su un principio solo apparentemente irriducibile, e che ad esso va presupposta la capacità di cogliere l'identità di soggetto e predicato, la cui formulazione può essere indifferentemente o negativa o positiva.

D'altro canto, scopo di Kant non è in nessun modo quello di sostituire al principio di contraddizione il principio di identità, affidando a quest'ultimo compiti fondativi dell'ontologia. L'introduzione di un principio di identità in due formulazioni reciprocamente irriducibili porta a concludere non solo che il principio di contraddizione non è un principio semplice, e quindi è privo di una funzione fondativa; aver separato come irriducibili le due formulazioni, positiva e negativa, dell'identità, rende anche impossibile fondare con procedure intellettuali il passaggio dall'identità alla contraddizione. L'intelletto non può 'scavalcare' le sue stesse procedure e dimostrare come la contraddizione, e la possibilità che da tale principio indirettamente viene derivata, possa sorgere. Il principio di contraddizione, e la duplice identità su cui si fonda, può dunque servire a scartare gli attributi contraddittori di un ente possibile, ma non a spiegare com'è possibile si dia la stessa possibilità. Il possibile stesso, ossia il fatto che si dia l'impossibilità di una contraddizione, va spiegato e a spiegarlo non bastano le due tautologie 'coordinate' a cui Kant ha ridotto il principio di contraddizione.

¹ Cfr. i riferimenti all'*ars combinatoria* AA I 389.

² AA I 391.

³ AA I 388.

⁴ *Ibidem.*

⁵ Cfr. CH. WOLFF, *Philosophia prima sive Ontologia*, cit., §§ 28 e 55, pp. 16 e 38.

⁶ AA I 391.

⁷ AA I 388.

⁸ AA I 389.

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ AA I 391.

La prima parte della *Nova Dilucidatio* si conclude così in maniera aporetica, rilevando l'impossibilità di spiegare il sorgere della possibilità con principi dell'intelletto, siano essi il principio di contraddizione o il principio di identità. Rispetto a Wolff, essa raggiunge il risultato di constatare che il principio di contraddizione non può essere assunto come fondativo rispetto al principio analizzato da Kant nella seconda parte, il principio di ragione sufficiente. Affermare che la definizione wolffiana di *possibile* si basa sulla sintesi indebita di due affermazioni che l'analisi separa, e che quindi il principio di contraddizione non è un principio assolutamente primo, vanifica infatti la priorità ontologica della possibilità sull'esistenza, in base alla quale Wolff può riportare l'esistenza di un ente alla sua possibilità e ricavare da ciò la sua ragione sufficiente.¹

Proprio il finale di questa prima parte indica però che è possibile concepire un intelletto alla cui attività vada affidata una funzione fondativa della possibilità. Una volta stabilito che il raziocinare umano può riportarsi all'identità del predicato in se stesso o nel suo nesso, si può in opposizione concepire che: «Dio non ha bisogno di ragionamenti, giacché, essendo al suo sguardo tutto limpidissimo, un unico atto rappresentativo pone davanti al suo intelletto ciò che concorda e ciò che non concorda, né ha bisogno di analisi del tipo di quella che è invece necessariamente richiesta dalla notte che copre d'ombra la nostra intelligenza».²

Questo riferimento allo scarto esistente tra l'intelletto umano e l'intelletto divino viene giustamente inserito dagli interpreti nella discussione settecentesca sui limiti della conoscenza umana.³ Ma si può avanzare l'ipotesi che il riferimento all'incapacità dell'intelletto umano di cogliere le procedure di quello divino non segni, da parte di Kant, un'uscita dall'ambito del discorso di fondazione, quindi una rinuncia ad indicare un principio cui riportare la razionalità di un qualsiasi determinato. Sebbene l'intelletto umano non sia in grado di individuare il fondamento del principio di contraddizione, né quest'ultimo fondi il principio di ragione sufficiente, il riferimento ad un intelletto divino può servirci a trovare la via d'accesso per comprendere cosa renda possibile la possibilità, 'premettendo' al principio di contraddizione un principio di ragione sufficiente riformulato.

2. DIO PRIMA DEL POSSIBILE

Come già nel caso del principio di contraddizione, anche nella seconda parte della *Nova Dilucidatio*, dove Kant pone a tema il principio di ragione sufficiente, il suo obiettivo non è contestare l'utilità concettuale del principio di ragione sufficiente, ma dimostrare che anche questo secondo principio è sottoponibile ad un'analisi più accurata, che espliciti, separando, quel che nelle definizioni precedenti alle sue rimane indebitamente confuso.

Sulla scorta di Crusius,⁴ Kant chiama il principio di ragione sufficiente principio di ragione determinante: «determinare è porre un predicato con l'esclusione dell'oppo-

¹ Cfr. CH. WOLFF, *Deutsche Metaphysik*, § 30, pp. 16-17, in IDEM, *Gesammelte Werke*, 1, 2, hrsg. von C. A. Corr, Hildesheim, Olms, 1983; trad. it. CH. WOLFF, *Metafisica tedesca*, a cura di R. Ciafardone, Milano, Rusconi, 2003, p. 79.

² AA I 391

³ Cfr. G. TONELLI, *La discussione sui limiti dell'intelletto umano nel Settecento e la genesi del criticismo kantiano, con particolare riferimento al problema dell'infinito*, in IDEM, *Da Leibniz a Kant*, a cura di C. Cesa, Napoli, Prismi, 1987, pp. 43-78: in particolare p. 64.

⁴ AA I 393. Cfr. C. A. CRUSIUS, *Dissertatio philosophica de usu et limitibus principii rationis determinantis, vulgo sufficientis* (1743), in IDEM, *Die philosophischen Hauptwerke*, IV, 1, hrsg. von S. Carboncini und R. Finster,

sto. Ciò che determina un soggetto rispetto ad un qualche predicato si dice *ragione*.¹ Il richiamo al fatto che la sintesi tra soggetto e predicato sia l'elemento cruciale per definire un principio di ragione consente di esplicitare meglio cosa questo principio rivela, scindendo in due modi separati quello che la wolffiana nozione di ragione sufficiente tiene indebitamente unito. Kant distingue infatti un principio di ragione «*antecedentemente* determinante»² e un principio di ragione «*conseguentemente* determinante»,³ designando la prima come una ragione il cui concetto precede ciò che viene determinato, ossia come una ragione senza la presupposizione della quale ciò che viene determinato non sarebbe intelligibile; la seconda è invece una ragione che non sarebbe posta se il concetto che viene determinato tramite essa non fosse stato già altrimenti posto.⁴ In altri termini, secondo Kant il principio di ragione sufficiente può tradursi in un giudizio che opera una sintesi tra un soggetto e un predicato, la quale può essere intesa in due modi. O come una sintesi senza la quale il soggetto che è o accade neppure sarebbe pensabile, e che quindi rimanda ad un'esistenza determinata che deve presupporre necessariamente perché si dia il giudizio; o come una sintesi che opera una connessione tra soggetto e predicato, la quale è utile alla conoscenza di un determinato, ma da cui non scaturisce l'individuazione del soggetto del giudizio.

È opportuno separare queste due definizioni del principio di ragione determinante perché se si dice, come ha fatto Kant, che il principio di contraddizione non è fondativo, il principio di ragione determinante mostra la sua efficacia massima quando la prima definizione, quella di una ragione antecedentemente determinante, è irriducibile alla seconda. La ragione conseguentemente determinante può tendere a ridurre la sua sintesi conoscitiva alla ragione identica,⁵ e quindi avere nella «certezza» intellettuale che ne deriva l'impressione di aver colto una sintesi proposta dalla cosa stessa.⁶ Ma in realtà, oltre alla ragione identica, che è solo *un* caso di ragione antecedentemente determinante, il principio di ragione antecedentemente determinante mostra la sua specificità quando, in relazione ad una sintesi, pone in maniera necessaria l'esistenza di un soggetto non identico al suo predicato e in nessun modo riducibile al principio di identità.

Questo sembrerebbe riportare il discorso di Kant alle critiche di parte crusiana al principio di ragione sufficiente, così come formulato da Wolff. In effetti, mostrando almeno una duplicità di formulazioni del principio di ragione sufficiente, e scegliendo, come abbiamo detto, l'aggettivo «determinante» per connotare il principio di ragione, Kant condivide la convinzione di Crusius che il principio possa esplicarsi in modi differenti, senza che ciò ne implichi una vanificazione.⁷ Ma separando queste

Hildesheim-New York, Olms, 1987, § 3, p. 162. Sull'ambiguità dell'aggettivo «sufficiente» cfr. C. A. CRUSIUS, *De usu*, cit., § 17, p. 192. Non va dimenticato tuttavia che anche Wolff aveva parlato, riprendendo Leibniz, di principio di ragione *determinante*, cfr. CH. WOLFF, *Philosophia prima*, cit., § 117, pp. 95-96, da cui si ricava che Wolff comunque preferisce, per definire questo principio, l'aggettivo «sufficiente».

¹ AA I 391-392.

² AA I 392.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Cfr. la nota contenuta in AA I 392 in cui si dice che è lecito associare la ragione identica, quella cioè in cui il predicato coincide con il soggetto, alla ragione antecedentemente determinante.

⁶ Cfr. lo scolio della prop. v, AA I 394.

⁷ La partizione kantiana tra ragione antecedentemente e conseguentemente determinante ricorda, nell'impiego di una terminologia simile, la distinzione crusiana tra *ratio quod* e *ratio cur*, cfr. C. A. CRUSIUS, *De usu*, cit., p. 213, ovvero la differenza crusiana tra *Erkenntnisgrund* e *Realgrund*, cfr. IDEM, *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden*, Leipzig, 1745, in IDEM, *Die philosophischen Hauptwerke*, II, hrsg. von G. Tonelli, Hildesheim, Olms, 1964, § 34, p. 53. Questo non comporta affatto, come

due definizioni che nel principio di ragione sufficiente wolffiano permangono sovrapposte, Kant non sta accusando Wolff di confondere la pensabilità di qualcosa, quindi la sua non-contraddittorietà, con la sua effettiva esistenza, come sembra contestare la critica di Crusius a Wolff; né tantomeno Kant sta dicendo che nella metafisica wolffiana si baratta la conoscenza che noi abbiamo di qualcosa con l'affermazione che essa esista. Se così fosse, Kant compirebbe un fraintendimento del senso attribuito da Wolff a questo principio. Definito «possibile» ciò la cui nozione non è contraddittoria, e collocata la possibilità di un ente in una «posizione» che ne antecede l'esistenza,¹ Wolff ricava infatti la realtà attuale come un'«aggiunta» di esistenza alla possibilità mediante cui quest'ultima ottiene il suo compimento.² Il principio di ragione sufficiente è quel che coglie questa «aggiunta», riportandola, rispetto alla totalità del possibile, all'azione divina intesa come sua causa efficiente,³ ed evitando di identificare la possibilità di un ente con l'attualità della sua esistenza.⁴

Il punto cruciale, che segna la differenza kantiana non solo da Wolff ma anche da Crusius, consiste invece nella legittimità di cogliere la ragione antecedentemente determinante dell'unica esistenza necessaria, quella di Dio. Nelle applicazioni precedenti alla sua del principio di ragione sufficiente, secondo Kant, si coglie la necessità incondizionata dell'esistenza dell'ente identificato con Dio, presumendo di cogliere la ragione antecedentemente determinante di quella esistenza. L'opinione di Kant invece è che l'ente divino mostri la sua natura propria nel segnare un limite al principio di ragione antecedentemente determinante, che può applicarsi all'insieme degli enti contingenti ma non a Dio, unico ente necessario incondizionatamente.

Nel caso di Wolff e della sua scuola la definizione della necessità di Dio è infatti ottenuta indirettamente a partire dalla contingenza degli enti.⁵ Definendo la contingenza come ciò che ha in altro da sé la propria ragione sufficiente, Wolff ritiene necessario quell'ente che ha nella sua stessa essenza la ragione della sua esistenza.⁶ Per esprimere questa definizione nei termini del principio di ragione antecedentemente determinante si identifica 'ragione' con 'causa' e quindi si coglie la necessità di Dio nell'essere egli causa di se stesso, ponendolo così al sommo della serie delle ragioni dell'esistenza di tutti gli enti. L'argomento di Kant contro questa identificazione di *necessario* e *causa sui* consiste nel dire che ricavare la *necessità* dall'esser «causa di se stesso» è un «controsenso».⁷ Poiché la nozione di causa antecede per sua natura la nozione di causato, se si dice che qualcosa è causa di se stesso, «la stessa cosa sarebbe anteriore e posteriore a se medesima».⁸

qui si chiarisce nel seguito, che la posizione di Kant riguardo all'uso del principio di ragione sufficiente sia totalmente identificabile con quella di Crusius. Per una lettura che invece riduce la posizione di Kant a quella di Crusius cfr. H. J. DE VLEESCHAUWER, *L'évolution de la pensée kantienne*, Paris, Felix Alcan, 1939, p. 28. Vede la posizione kantiana come uno sviluppo di quella di Crusius, confrontando gli svariati modi in cui può darsi il principio di ragione secondo Crusius (per cui cfr. *De usu*, cit., § 40, p. 218) con quelli che propone Kant, G. TONELLI, *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768*, Torino, Edizioni di Filosofia, 1959, pp. 134-135. Segue sostanzialmente questa impostazione anche A. LAMACCHIA, *La formazione del criticismo nei primi scritti kantiani (1746-1770)*, Bari, 1995, cfr. pp. 76-77.

¹ Cfr. CH. WOLFF, *Philosophia prima*, cit., § 70, p. 47.

² Cfr. IDEM, *Deutsche Metaphysik*, cit., § 14, p. 9; trad. it. cit., pp. 69-71.

³ Cfr. IDEM, *Philosophia prima*, cit., § 174, p. 143.

⁴ Cfr. ivi, §§ 171-172-173, pp. 141-143.

⁵ Cfr. la definizione di *ente necessario* ivi, § 309, p. 245; cfr. anche la definizione che dà Baumgarten della necessità di Dio in *Metaphysica*, §§ 823-825, in AA XVII 160-161.

⁶ Cfr. CH. WOLFF, *Philosophia prima*, cit., §§ 322-323-324, pp. 254-257.

⁷ AA I 394.

⁸ *Ibidem*.

L'«assurdità»¹ non consiste in una contraddizione legata alla dimensione temporale. Anteriore e posteriore vanno intesi qui in riferimento all'antecedenza e alla conseguenza. Identificando la necessità di Dio nell'essere «causa di se stesso» si ha l'apparenza di avere una ragione antecedentemente determinante di Dio, mentre in realtà si tratta di una ragione conseguentemente determinante che finisce per attribuire a Dio lo stesso grado di esistenza di un ente contingente. Affermare che Dio è ragione del contingente vuol dire definire antecedentemente Dio a partire dalla totalità della contingenza, assegnando a lui il grado sommo di realtà; ma aggiungere che la sua esistenza è a sua volta assicurata dall'essere egli «causa di se stesso» vuol dire negare l'incondizionatezza della ragione divina, individuando una causa che antecede Dio – sia pure tale causa egli stesso.

Secondo Kant si dà, per gli enti contingenti, un principio di ragione determinante;² è lecito, rispetto ad essi, tradurre il rapporto di determinazione antecedente nei termini di una ragione «genetica»³ ed inferire dalla sintesi proposta dai giudizi formulati su di loro l'esistenza di un ente che ha posto necessariamente questa determinazione. Ma da ciò non è lecito concludere, estendendo anche a Dio e alla sua relazione con la contingenza i rapporti che vigono all'interno della contingenza, che si possa arrivare a determinare Dio stesso, dando ragione della sua antecedenza con un principio intellettuale come quello di causa e facendo in modo che il principio, per così dire, si autoriferisca. Come scrive Kant: «è infatti chiaro di per sé che non appena si arrivi, secondo la catena delle ragioni, al principio, ci si ferma e che la domanda viene completamente abolita dalla perfezione della risposta».⁴

Questo non comporta affatto una caduta nel mistico, o la rinuncia a definire la necessità dell'esistenza divina. Nonostante l'«autolimitazione» cui Kant sottopone il principio di ragione, proprio la non applicabilità all'esistenza di Dio del principio di ragione assicura che la totalità del contingente rimandi antecedentemente ad una esistenza necessaria. L'operazione teorica di Kant consiste cioè nel definire la nozione di esistenza necessaria riferendola, nella sua «estensione» massima, ad un ente che non consideri il possibile stesso come un *dato*. È necessario ciò senza il quale neanche il possibile si darebbe. Ma non nel senso che esso *causi* l'esistenza del possibile, ma nel senso che senza tale esistenza necessaria la stessa determinabilità del possibile verrebbe meno.⁵ Se di Dio diciamo che «è necessariamente», la sua ragione consiste nel fatto che a lui e a nulla «oltre» lui rimanda antecedentemente la totalità del possibile, rendendolo il presupposto non tanto del darsi di un qualsiasi esistente, ma del fatto stesso che ogni ente abbia una «possibilità interna».⁶

Definita la *possibilità* tramite la non contraddizione di due concetti messi in relazione, e quindi posto che la possibilità risulti dalla relazione, è necessario che al di là della relazione esista un elemento, negare il quale vorrebbe dire privarsi della pensabilità stessa di qualsiasi concetto.⁷ Per indicare questa «oggettività» che precede le relazioni instaurate tramite il principio di contraddizione, Kant usa le nozioni di «materia» o di «reale» per cui «non si può pensare nulla come possibile se non esista

¹ *Ibidem.*

² *Ibidem.*

³ *Ibidem.*

⁴ *Ibidem.*

⁵ *Ibidem.*

⁶ AA I 395, Scholion prop. VII. Nel seguito Kant afferma che l'essenza delle cose consiste nella loro possibilità interna. Per questa definizione di possibilità interna cfr. A. G. BAUMGARTEN, *Metaphysica*, § 40, in AA XVII 36.

⁷ AA I 395.

ciò che in qualsiasi nozione possibile c'è di reale [...] e certamente esista in modo assolutamente necessario».¹

Proprio la necessità che «l'elemento materiale di ogni cosa possibile»² debba riportarsi ad un 'ricettacolo' unico rispetto al quale ogni pensabile possa essere determinato, quindi la convinzione che mettere in relazione le determinazioni opposte di alcunché presuppone si colga l'insieme del determinabile come *totalità*, permette di asserire che, se esiste una ragione antecedentemente determinante di ogni cosa, ossia se esiste un «reale»³ senza il quale «non ci sarebbe che l'impossibile»,⁴ essa non può che concentrarsi in un ente *unico* che, in termini teologici, può denotarsi con il termine 'Dio'. Dio va saputo come l'ente che riporta ad un principio unico, che in lui viene *individuato* oggettivamente, la totalità della sintesi che il possibile e la sua stessa pensabilità presuppongono.⁵ Il fatto che si possa mentalmente connettere un soggetto a un predicato in senso negativo o positivo, quindi la pensabilità stessa di qualsiasi ente finito secondo il principio di contraddizione, presuppone una sintesi della totalità che l'intelletto umano non può cogliere, ma che si può 'indicare' identificando in un'esistenza priva di ragione antecedentemente determinante l'*unità* dell'esistenza che antecede il possibile.

È a partire da questa nozione di esistenza, la quale non ha nulla a che vedere con l'esistenza interna alla sfera del possibile, che Kant propone una riformulazione della prova ontologica dell'esistenza di Dio sviluppata poi in maniera più diffusa nello scritto *Der einzig mögliche Beweisgrund*.⁶ Quando Kant dice che per indicare la necessità di Dio è sufficiente che di un ente si possa «sia dire che pensare: *esiste*»,⁷ egli non sta dicendo che l'esistenza di Dio è fondata dall'atto mentale di pensarlo; piuttosto, che l'unica maniera per esprimere la necessità dell'ente divino è quella di 'collocarlo' in un'esistenza che nulla ha a che vedere con l'uso che del verbo 'essere' si fa nella predicazione di un giudizio. L'argomento ontologico viene riformulato nel senso che in Dio viene identificata l'unità dell'esistenza necessaria che è *presupposta* alla possibilità.⁸

¹ *Ibidem*. Ogni volta che Kant parla di *materia* o del *dato* che precede il possibile, non bisogna attribuire a questi termini una valenza empiristica, ma ricordare, ad es., la definizione che di «materia» dà Aristotele, indicandola come ciò che permane oltre i contrari, in *Metafisica*, XII, 1069 b, 8.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

⁴ AA I 395.

⁵ Agisce in questa idea di Dio come *ricettacolo* della materia che dà luogo al possibile una suggestione platonica, probabilmente di *Timeo*, 50, C. Per le influenze della filosofia platonica su Kant si veda, almeno, H. HEIMSOETH, *Plato in Kants Werdegang*, in *Studien zu Kants Philosophischer Entwicklung*, hrsg. von H. Heimsoeth, D. Henrich, G. Tonelli, Hildesheim, 1967, pp. 124-143; K. BÄRTHLEIN, *Zur platonischen Vorgeschichte der alten Transzendentalphilosophie*, «Kant-Studien», LVII, 1966, pp. 72-89. Per una trattazione della filosofia platonica che Kant doveva aver presente cfr. J. J. BRUCKER, *Historia critica philosophiae* (Leipzig 1742-1767), hrsg. von R. H. Popkin, G. Tonelli, I, Hildesheim-New York, 1975; per la definizione platonica di Dio e il suo rapporto con il concetto di *materia* cfr., in particolare, pp. 682 sgg.

⁶ Sui rapporti tra *Nova Dilucidatio* e *Beweisgrund*, riguardo a questa riformata prova ontologica dell'esistenza di Dio, in una lettura che a differenza di quella di Klaus Reich tende a metterne in evidenza le continuità, si rimanda a J. SCHMUCKER, *Die Frühgestalt des kantischen ontotheologischen Arguments in der Nova Dilucidatio und ihr Verhältnis zum "Einzig möglichen Beweisgrund von 1762"*, in *Studien zu Kants Philosophischer Entwicklung*, cit., pp. 39-55, e a IDEM, *Die Ontotheologie des vorkritischen Kant*, Berlin-New York, 1980, cfr., in particolare, pp. 13-25.

⁷ AA I 394. Con questa affermazione Kant non sta dicendo che l'essere è un predicato di Dio, ma che a Dio non andrebbe attribuito alcun predicato se lo si volesse cogliere con il principio di ragione antecedentemente determinante. Legge invece la *Nova Dilucidatio* come l'unico scritto nel quale Kant ancora non è giunto all'idea che l'esistenza non è un predicato, cosa che affermerebbe solo a partire dall'*Einzig Beweisgrund*, Klaus Reich, cfr. *Einleitung* a I. KANT, *Der einzig mögliche Beweisgrund*, Hamburg, 1963, in particolare pp. 14-15.

⁸ Nella *Critica della ragion pura* Kant dà conto del superamento non solo della prova ontologica di tradizione cartesiana, che è già superata nella *Nova Dilucidatio*, ma del fatto che lui stesso sia incorso nell'«illusione

L'impossibilità della non-esistenza di Dio non dipende dunque dal principio di contraddizione che riguarda qualsiasi contingente colto come possibile. L'esistenza di Dio va invece pensata come necessaria perché essa coincide con quella esistenza che non ha alcuna possibilità che la anteceda, essendo un'esistenza che al contrario antecede la possibilità stessa o coincide con essa.¹ A differenza di quel che è possibile, quindi sottoponibile al principio di contraddizione, la determinazione dell'esistenza da attribuire a Dio non è riducibile alla duplice formulazione del principio di identità prima visto, perché qui si sta trattando di ciò che fa in modo la stessa possibilità si dia, non di un determinato coglibile dall'intelletto secondo il principio di contraddizione. Sebbene non si possa fondare con il principio di contraddizione la necessità di quest'ente, negarne l'esistenza vorrebbe dire privarsi non della determinazione di un qualsiasi possibile, ma del fatto che il pensabile stesso possa venire determinato.²

3. LA LIBERTÀ DEL VOLERE

L'argomento ontologico riformulato coincide con quella «dimostrazione»³ del principio di ragione determinante che tanto Baumgarten quanto Crusius avevano invano cercato.⁴ La dimostrazione non consiste nel fatto di ridurre il contenuto di verità del principio di ragione sufficiente al principio di non contraddizione, né nel ridurre l'esistenza cui esso fa riferimento ad una esistenza che una coscienza può cogliere. Il principio di ragione determinante è dimostrato dal fatto che la determinabilità del possibile, inteso come totalità, rimanda antecedentemente ad una esistenza della quale a sua volta non possiamo indicare la ragione antecedentemente determinante, ma che bisogna necessariamente presupporre pena l'insensatezza della stessa nozione di possibilità.

Il presunto crusianesimo di Kant, in questa fase del suo pensiero, ha proprio in questa pretesa fondativa della nozione di Dio e della sua esistenza l'obiezione più forte.⁵ È vero che, in maniera affine a Crusius, Kant esclude che l'esistenza di Dio possa cogliersi con procedure intellettuali riconducibili al principio di contraddizione; ma questo non significa che non si possa dare una fondazione razionale al discorso sull'esistenza di Dio. La via d'accesso va cercata proprio nel modo in cui un prin-

naturale» di attribuire *esistenza* al principio trascendentale della totalità del possibile, individuandolo in Dio e pensando si potesse così proporre una nuova dimostrazione ontologica dell'esistenza di Dio, diversa da quella della tradizione moderna; cfr. AA III 391. Per l'approfondimento di questi temi qui si rimanda a D. HENRICH, *La prova ontologica dell'esistenza di Dio [Der ontologische Gottesbeweis, Tübingen, 1967]*, trad. it. di S. Carboncini, Napoli, Prismi, 1983, in particolare pp. 177 sgg.

¹ AA I 396: «Deus omnium entium unicum est, in quo existentia prior est vel, si mavis, identica cum possibilitate».

² AA 394. Permane questa impostazione anche nella differenza tra la negazione della «materia» di ogni possibilità e la «rappresentazione analitica» tramite i due predicati opposti del principio di contraddizione, di cui Kant parla nella *Critica della ragion pura*, cfr. AA III 385-386.

³ AA I 396.

⁴ *Ibidem* per il riferimento a Crusius e AA I 397 per il riferimento a Baumgarten, che rimanda a A. G. BAUMGARTEN, *Metaphysica*, §§ 20-22, in AA XVII 31.

⁵ La negazione della capacità fondativa del principio di contraddizione non comporta in Kant la rinuncia a una fondazione razionale di questo principio. Si ricordi invece quello che aveva detto Crusius sui «*mysteria rationis*» che scaturiscono in caso di conflitto tra il principio di ragione e gli altri due principi che egli accosta a questo, limitandone l'originarietà, ossia il «principio degli inseparabili» e il «principio degli incongiungibili», cfr. C. A. CRUSIUS, *De usu*, cit., §§ 27-28, pp. 203-206; in particolare p. 206.

cipio di ragione, fondato su una prova ontologica dell'esistenza di Dio riformulata, determina il giudizio etico.¹

Gran parte della sezione in cui viene trattato il principio di ragione determinante è infatti occupata da un dialogo filosofico il cui obiettivo polemico è la teoria della libertà di Crusius e le limitazioni che essa prevede all'applicabilità del principio di ragione determinante.² Questa parte non va letta come un intermezzo dedicato alla morale in un ambito prettamente metafisico; né indica che Kant, sulle orme di Crusius, assegni al tema morale una centralità che integri o corregga il principio di ragione determinante. La discussione di un tema come quello della libertà del volere è coerente con l'ambito problematico definito dal principio di ragione sufficiente poiché è proprio dal principio di ragione sufficiente che si ricava, anche nel pensiero di Wolff, la nozione di libertà.³ Il fatto che Kant lo tratti qui è una maniera, che nel metodo non indica alcuna peculiarità kantiana, per continuare a profilare la propria formulazione del principio di ragione sufficiente, mostrando il ruolo che esso gioca rispetto al problema della fondazione della possibilità, una volta che si ammetta che esso non è risolvibile con la conoscenza intellettuale.

Crusius non aveva negato si desse un principio di ragione sufficiente o, come egli preferisce denominarlo, un principio di ragione determinante. Il centro delle obiezioni di Crusius a Wolff consiste piuttosto nel confutare l'applicabilità generale di tale principio.⁴ Interpretando il principio di ragione sufficiente in maniera analoga a Wolff, ossia facendo coincidere la necessità divina con una causalità che consiste nel portare a realtà un possibile già presupposto, Crusius metteva in evidenza che l'agire libero dell'uomo va considerato come fuori dalla serie la cui causa ultima è la necessità divina. Anche la distinzione dei wolffiani tra una necessità assoluta e una ipotetica,⁵ sebbene ammissibile, non può applicarsi, secondo Crusius, alle azioni libere dell'uomo; poiché se, date alcune circostanze, l'agire libero ha scelto in maniera determinata, l'opposto del suo agire non avrebbe in nessun modo potuto darsi, nemmeno ipoteticamente.⁶ In caso contrario, anche le sole circostanze rispetto alle quali il soggetto libero ha compiuto una scelta avrebbero dovuto ricondursi ad una «necessità assoluta immediata»⁷ e avrebbero inevitabilmente portato a una scelta

¹ In questo nesso tra giudizio morale e principio di ragione va individuata un'eredità direttamente platonica. Sul proseguimento in Kant di una linea platonica che connette giudizio etico e conoscenza ontologica cfr. D. HENRICH, *Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft*, in G. PRAUSS (Hrsg.), *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Köln, Kiepenhever und Withsch, 1973, pp. 223-254: in particolare p. 227.

² AA I 400-405.

³ Cfr. CH. WOLFF, *Deutsche Metaphysik*, cit., §§ 510-511 e § 519, pp. 310-313 e p. 317; trad. it., pp. 417-419 e p. 425. Si veda anche come il principio di ragione sufficiente venga considerato il principio dal quale ricavare la nozione di determinabile in CH. WOLFF, *Philosophia prima*, cit., §§ 116-117, pp. 94-96.

⁴ Cfr. C. A. CRUSIUS, *De usu*, cit., § 30, p. 207, in cui si definisce l'esistenza morale e il fatto che essa sfugga al principio di ragione che vale per l'esistenza fisica.

⁵ Per la distinzione tra necessità ipotetica e necessità assoluta cfr. CH. WOLFF, *Philosophia prima*, cit., §§ 302-303, pp. 241-242. Dà una definizione della distinzione fra necessità ipotetica e necessità assoluta anche A. G. BAUMGARTEN, *Metaphysica*, § 707.

⁶ Su questo e sulla distinzione dei due tipi di necessità cfr. C. A. CRUSIUS, *De usu*, cit., § 5, pp. 164 sgg., e IDEM, *Entwurf*, cit., §§ 125-126, pp. 203-208.

⁷ Per il ripristino della nozione di Fato nel wolffismo cfr. le critiche di Crusius in *De usu*, cit., § 7, pp. 170 sgg.; vedi anche IDEM, *Entwurf*, cit., § 126, p. 206. Per la nozione di *actio prima libera*, cfr. IDEM, *De usu*, cit., §§ 15-16, pp. 201-202; vedi anche IDEM, *Entwurf*, cit., § 81, p. 139.

determinata, negando così libertà e responsabilità del soggetto. Per annullare questo determinismo che ripristina la nozione di Fato, Crusius riporta invece la libertà dell'arbitrio alla vera necessità ipotetica messa in gioco da una visione dell'agire libero del singolo inteso come una sequenza di «atti fondamentali della libertà», sciolti dalla dipendenza dal principio di ragione sufficiente.¹ Solo questa indipendenza della libertà di arbitrio da ogni determinazione non dettata da se stesso, e non una separazione delle due necessità che non ne evidenzia la reciproca irriducibilità, spezza la dipendenza del volere umano da determinazioni non dettate dalla libertà d'arbitrio.

Kant condivide in pieno la diagnosi fatta da Crusius sui limiti della concezione wolfiana della necessità dell'atto libero. In particolare, Kant condivide l'assunto che non si possa fare una distinzione tra diversi tipi di necessità, se la necessità deve essere quel che permette di identificare la determinazione volontaria di un possibile. La distinzione tra necessità ipotetica e necessità assoluta, con cui «alcuni seguaci di Wolff»² cercano di conciliare la prescienza divina con l'indipendenza del soggetto nello scegliere liberamente, è una distinzione fittizia, perché se la serie di ogni cosa che accade ha una ragione sufficiente al cui culmine c'è la causazione di Dio, è escluso che si dia un atto opposto a quel che di fatto è stato scelto. Quel che non accade non avrebbe potuto non accadere, perché privo di quella ragione che è anche causa della sua esistenza.³ Ha ragione quindi Crusius, secondo Kant, quando denuncia che è vano distinguere necessità diverse per sottrarre l'atto libero alla determinabilità da parte della volontà di Dio.

Ma nonostante tale riconoscimento della giustezza della polemica di Crusius, la riformulazione che Kant ha dato del principio di ragione sufficiente gli permette di affermare, contro Crusius, che la contingenza dell'atto libero non viene intaccata se si connette la libertà dell'arbitrio ad un principio di ragione unico che vale per tutti gli eventi, anche quelli morali. La separazione operata da Kant tra ragione conseguentemente determinante e ragione antecedentemente determinante, e l'identificazione del necessario con quel che antecede il possibile, serve anche a spuntare gli argomenti crusiiani contro l'inclusione dell'atto libero sotto il principio di ragione determinante.

Infatti, se si comprende che includendo l'atto libero nel principio di ragione determinante l'obiettivo teorico non è quello di capire «quanto (*quantopere*)»⁴ sia necessario che un singolo atto avvenga, ma capire «da dove (*unde*)»⁵ tragga necessità il fatto stesso che si diano atti liberi, si comprende che solo la 'collocazione' della necessità in una sfera che antecede il possibile permette di includere anche l'atto libero nel principio di ragione determinante senza inficiarne la contingenza. Cogliere la necessità della libertà di un atto non significa darsi ragione anticipatamente se qualcosa accadrà o no, ma darsi ragione di come sia possibile che il soggetto umano non possa fare a meno di cogliere quale sia la determinatezza da scegliere in una alternativa morale.⁶

La certezza con cui ognuno riconosce quel che è giusto fare non deriva da una visione intellettuale. Si è detto prima che Kant condivide un'impostazione che sot-

¹ Cfr. C. A. CRUSIUS, *Entwurf*, cit., § 83, pp. 141-145: in particolare 143 per la definizione delle «Grundthätigkeiten der Freyheit».

² AA I 400.

³ AA I 399.

⁴ AA I 400.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Si trova in questo risultato la prima traccia della compatibilità tra libertà del volere e necessità del meccanismo naturale che sarà analizzata nella terza antinomia della *Critica della ragion pura*. Ha sottolineato l'importanza del dialogo sulla libertà del volere per la problematica delle antinomie cosmologiche N. HINSKE, *La via kantiana alla filosofia trascendentale* [*Kants Weg zur Transzendentalphilosophie*, Stuttgart, 1970], trad. it. di R. Ciafardone, L'Aquila, Japadre, 1987, p. 83.

tolinei la distanza dell'intelletto umano da quello divino e l'incapacità del primo di cogliere i decreti di quest'ultimo. Ma appunto, definita l'incapacità dell'intelletto di afferrare la totalità che le sue stesse operazioni presuppongono, la regolarità con cui ogni essere umano giudica quale sia l'azione giusta da compiere rinvia ad una incondizionatezza che ha la sua ragione antecedentemente determinante nell'esistenza divina. L'intelletto umano non può cogliere con un atto di intuizione la totalità unica cui il possibile rimanda antecedentemente, ma il fatto che l'atto libero dell'uomo sia determinato ne attesta l'*esistenza*.

Sebbene quindi tra intelletto divino e intelletto umano ci sia uno scarto incolmabile, è possibile instaurare analogicamente una comparazione tra la volontà di Dio e quella dell'uomo, perché entrambe si determinano rispetto alla totalità che precede il possibile. È dunque in base alla sua propria riformulazione del principio di ragione sufficiente che Kant può fare un paragone tra la volontà di Dio e la volontà libera dell'agente umano senza temere né di presumere troppo sulla conoscenza di Dio – ed esporsi alle critiche dei crusiani; né di negare che l'atto libero umano possa riportarsi ad un principio di ragione – ed esporsi alle critiche di parte wolffiana.¹

In questo paragone non si dice nient'altro che riguardo entrambe le volontà, volontà di Dio e volontà dell'uomo, la necessità che le determina risponde ad un disegno attribuibile ad una «intelligenza infinita» e non ad una efficacia concepita come cieca.² Il fatto che l'uomo scelga di agire come se a reggere il Tutto sia un'intelligenza e non il caso non significa che egli si sia fatto determinare da un'azione di Dio intesa come causa efficiente, come non possono evitare di intendere i wolffiani annullando la contingenza dell'atto; né che la causalità della sua azione sia indipendente dal principio di ragione sufficiente, come direbbe Crusius per salvarne la contingenza; ma solo che egli ha inteso che l'unità dell'esistenza cui il possibile come totalità antecedentemente rimanda è quella stessa che rende non inevitabile, ma *infallibile* il criterio di scegliere secondo quella necessità.³

La ricaduta teorica più pesante, contro Crusius, è che in base a ciò si può rifiutare una definizione di libertà del volere come «libertà di indifferenza».⁴ La libertà dell'arbitrio non si coglie nella possibilità di oscillare fra due determinazioni, ma nel fatto che il giudizio morale arriva infine a determinare infallibilmente un'alternativa. In altri termini, la libertà dell'arbitrio non consiste nella *capacità* di operare una scelta, ma al contrario è ciò che rende necessaria per la facoltà razionale del volente una scelta determinata, senza che il suo arbitrio vi sia costretto. Scegliendo in maniera libera l'uomo fa presagire un disegno antecedentemente determinante, ossia ricavabile analiticamente dal suo atto libero, che non coincide con la causalità efficiente che regola i rapporti nel mondo sensibile, e che tuttavia è evidente nella sua oggettività, per cui «non possiamo astenerci dal ritenere l'applicazione della nostra volontà esente da ogni legge e priva di ogni determinazione fissa».⁵

¹ AA I 400.

² *Ibidem*: «libera est actio, quia iis rationibus determinatur, quae motiva intelligentiae suae infinitae, quatenus voluntatem certo certius inclinat, includunt, non a caeca quadam naturae efficacia proficiscuntur» (corsivo mio).

³ AA I 402.

⁴ *Ibidem*. Per una definizione di libertà come capacità di fare ovvero omettere cfr. C. A. CRUSIUS, *Anweisung vernünftig zu leben*, in IDEM, *Die philosophischen Hauptwerke*, I, hrsg. von G. Tonelli, Hildesheim, 1969, § 38, p. 44, e per la definizione della libertà perfetta come «libertas indifferentiae» cfr. § 50, p. 61.

⁵ AA I 403: «quin voluntatis nostrae applicationem omni lege exemptam et determinatione stabili privatam arbitremur».

È irrilevante che l'arbitrio possa anche trascurare il richiamo di questa legge, o che possa decidere di trascurare i motivi che lo spingono ad agire in un determinato modo, attribuendo alla sua capacità rappresentativa il volgere o meno l'attenzione a questo motivo oggettivo.¹ Il concetto di legge non rimanda né a una costrizione dell'arbitrio né a una costrizione della facoltà rappresentativa; ma al fatto che sia possibile per il soggetto scegliere secondo una necessità incondizionata, quella stessa che fa presupporre un'esistenza divina, indipendentemente dalla circostanza che, di fatto, l'arbitrio scelga secondo questa necessità.

Per questo Kant può distaccare la necessitazione dell'arbitrio dalla necessità dei motivi razionali che possono guidare l'arbitrio e risolvere il problema di conciliare atto libero e prescienza divina. Il fatto che l'atto libero rimandi antecedentemente ad una esistenza necessaria non implica che Dio conosca anticipatamente quale sarà la scelta del singolo.² Quest'ultima rimane contingente e, in quanto indeterminata antecedentemente, sottratta a qualsiasi prescienza; ma la possibilità che il singolo scelga secondo libertà ha la propria ragione antecedentemente determinante in quel concetto di esistenza divina in base alla quale Kant riformula l'argomento ontologico. Sebbene Dio non anteveda quello che ognuno di noi farà, e sebbene «certi recessi di una intelligenza più segreta siano destinati a rimanere perennemente chiusi all'umano intelletto»,³ la questione è chiedersi se «possa avere luogo la cosa stessa»,⁴ cioè se sia possibile riportare l'atto libero ad una ragione antecedentemente determinante. E secondo Kant ogni mortale constata questa possibilità nel momento stesso in cui si riconosce incline ad una scelta incondizionata.⁵

In questo modo Kant è in grado di proporre un legame tra principio di ragione ed atto libero che al tempo stesso soddisfa le critiche crusiane a Wolff. Da un lato può infatti essere d'accordo con Crusius ed affermare, contro i wolffiani, che non può darsi necessità che non sia determinante, negando si dia una necessità ipotetica. D'altro canto, aver riformulato il principio di ragione sufficiente legando la determinazione del possibile ad un'esistenza necessaria che antecede la possibilità, gli consente di scorgere nel propendere necessario verso un atto determinato non un mutamento distaccato dal principio di ragione, ma al contrario l'unico evento che rivela la capacità dell'essere razionale di muoversi secondo un principio di ragione.

Questo non significa in nessun modo una conciliazione di Crusius con Wolff. Al contrario, il risultato di Kant consiste nel mostrare che l'opposizione tra una libera determinazione dell'arbitrio sottratta al principio di ragione sufficiente, e un principio di ragione sufficiente che non può evitare che l'atto libero sia negato dalla prescienza divina, è una falsa opposizione, fondata su un errato concetto del principio di ragione determinante.

4. LA DETERMINAZIONE DEL LIBERO VOLERE

Per esprimere questa coerenza della sua definizione della libertà del volere con un principio di ragione determinante unico, Kant si serve di una terminologia wolffiana. Egli infatti afferma, in maniera analoga a Wolff e alla sua scuola, che è possibile esprimere i «motivi»⁶ che determinano l'arbitrio, nei termini di «rappresentazioni».⁷ In

¹ *Ibidem.*

² AA I 405.

³ *Ibidem.*

⁴ *Ibidem.*

⁵ *Ibidem.*

⁶ Ivi 400. Cfr. CH. WOLFF, *Deutsche Metaphysik*, cit., § 496, p. 302; trad. it. p. 407. IDEM, *Psychologia empirica*, in IDEM, *Gesammelte Werke*, II, 5, hrsg. von J. École, Hildesheim, 1968, §§ 887-888, p. 669.

⁷ AA I 401. Cfr. CH. WOLFF, *Deutsche Metaphysik*, cit., § 492, p. 299; trad. it. pp. 403-405.

questo modo il motivo che determina l'arbitrio all'azione libera può riportarsi ad un «principio interno»¹ di determinazione, che può decidere il proprio agire scegliendo, fra tutti, il motivo ottimo, il quale sembra riprendere il criterio di *perfezione* di Wolff e della sua scuola.² Inoltre, l'adesione a questo motivo, giacché il principio è interno alla volontà dell'agente, assume i caratteri della «spontaneità (*spontaneitas*)»,³ ossia dell'assenza di ogni coazione che non sia quella data dal principio di ragione. A partire da ciò, infine, è possibile fare in modo che la determinazione, volontaria ma necessaria dell'atto possa tradursi in una «legge che è la più determinante tra tutti i motivi posti per volere».⁴

Questo uso terminologico wolffiano ha spesso portato gli interpreti ad identificare la posizione di Kant, sul modo in cui il principio di ragione determina il libero volere, con quella di Wolff o di altri autori di scuola wolffiana.⁵ Parlare di motivi legandoli alla rappresentazione, di spontaneità dell'atto libero e di definizione di una legge che la esprime, è senz'altro una maniera per mantenere una terminologia wolffiana all'interno di una teoria che vuole legare, contro Crusius, l'atto libero al principio di ragione. Ma non bisogna dimenticare, come già nel caso del principio di contraddizione o nel caso del principio di ragione sufficiente, che la strategia di Kant consiste nel mostrare in cosa vada cercata la loro fondazione vera, una volta che se ne accetti l'uso. La ripresa di una terminologia wolffiana non è quindi immediatamente significativa di una dipendenza kantiana da Wolff. Al contrario, si può provare ad avanzare l'ipotesi che la ripresa kantiana di essa miri piuttosto a dimostrare che tutta questa terminologia si riempie di contenuti filosoficamente fondati solo se si tiene presente la riformulazione del principio di ragione sufficiente che abbiamo appena visto.

Al di là delle affinità terminologiche tra Kant e Wolff c'è infatti un elemento che differenzia la posizione dei due in maniera cruciale e che non consente di identificarne integralmente le posizioni. Esso è l'assenza, nello scritto di Kant, di un elemento essenziale per comprendere la mediazione tra principio di ragione e volontà libera secondo Wolff: il concetto di Bene. Per Wolff la volontà libera rimanda al principio di ragione, nel senso che è libero solo quell'arbitrio che sceglie secondo la facoltà razionale, ossia secondo la capacità di cogliere la connessione delle verità.⁶ Tale capacità di agire secondo la determinazione razionale si manifesta grazie al fatto che il singolo, avendo la capacità di cogliere intuitivamente la perfezione, che considerata moralmente è il Bene,⁷ trae da ciò un piacere che lo spinge a scegliere con certezza

¹ Ivi 402.

² *Ibidem*: «Etenim *spontaneitas* est actio a principio interno profecta. Quando haec repraesentationi optimi conformiter determinatur, dicitur *libertas*».

³ Ivi 400 e 402. Cfr. CH. WOLFF, *Deutsche Metaphysik*, cit., §§ 518-519, pp. 316-317; trad. it. pp. 423-425. IDEM, *Psychologia empirica*, cit., § 933, p. 702. Anche Crusius aveva parlato, a proposito dell'atto libero, di «Spontaneität oder geistige Selbstthätigkeit», la quale però, a differenza di Wolff, è proprio ciò che segnala l'indipendenza dell'atto libero da ogni determinazione che non si riporti alla sua libertà d'arbitrio, cfr. C. A. CRUSIUS, *Anweisung*, cit., § 40, p. 46.

⁴ AA I 400. Cfr. la nozione di *Lex appetitus* in CH. WOLFF, *Psychologia empirica*, §§ 902-903, in IDEM, *Gesammelte Werke*, II, 5, cit., p. 683; CH. WOLFF, *Philosophia practica universalis*, § 131, in IDEM, *Gesammelte Werke*, II, 10, Hildesheim, Olms, 1971, p. 131.

⁵ Il più esplicito in questo senso è J. SCHMUCKER, *Die Ursprünge der Ethik Kants*, cit. Segue sostanzialmente la stessa impostazione di Schmucker E. C. DE REZENDE MARTINS, *Studien zu Kants Freiheitsauffassung in der vorkritischen Periode 1747-1770*, München, Universität, FB Philosophie, Dissertation, 1976, cfr. in particolare pp. 15 sgg.

⁶ Cfr. CH. WOLFF, *Deutsche Metaphysik*, cit., § 368, p. 224.

⁷ Ivi, § 423, p. 261.

quel che è bene fare.¹ La capacità di intuire intellettualmente la perfezione, nel suo legame con la spinta del soggetto ad agire in vista del suo piacere, permette a Wolff di saldare principio di ragione e giudizio etico traducendo in atti determinati il nesso che il principio di ragione rivela e che l'intelletto può ridurre al principio di contraddizione, avendo quest'ultimo, rispetto al primo, una funzione fondativa.

In Kant invece la spontaneità dell'atto libero non implica un'attrazione finalisticamente orientata verso un'idea, quella del Bene, di cui il soggetto abbia certezza intellettuale.² Kant si limita a dire che c'è una spontaneità che determina la volontà in una maniera che non può riportarsi alla coazione fisica, ma non dice che l'agente è attratto verso un Bene di cui abbia intuizione intellettuale. In altri termini, il Bene come criterio intellettuale di determinazione morale non è presupposto, per Kant, all'atto libero. Al contrario, è l'atto libero colto nella sua spontaneità che costituisce una possibile via d'accesso alla definizione dei motivi rappresentati come moralmente desiderabili, lasciando intravedere nel disegno della natura un'unità delle sue leggi all'interno della quale anche l'agire morale si colloca. In Wolff la rappresentazione intellettuale del Bene precede la decisione della scelta, così come il possibile precede il libero atto di Dio. In Kant invece il 'fatto' della spontaneità, ossia di una scelta determinata incondizionatamente, antecede la determinabilità intellettuale del Bene.

Sebbene dunque Kant parli di un atto libero in cui l'arbitrio viene determinato da un motivo di cui può darsi una rappresentazione intellettuale, questo motivo non determina immediatamente il Bene tramite la capacità intellettuale del singolo, ma è il modo in cui si manifesta alla capacità di arbitrio del singolo il rimando a quella esistenza necessaria che non è sottoponibile a rappresentazione intellettuale. Si può pensare ad un volere che si faccia guidare da un movente riportabile al principio di ragione, e che su quello basi l'obbligazione a determinare necessariamente un'opzione, solo se non si fa coincidere la fondazione di questo movente con la capacità intellettuale del soggetto di averne certezza. La spontaneità che il soggetto umano testimonia non è il risultato della certezza soggettiva di ciò che è il Bene, ma il riconoscimento soggettivo della possibilità di una legge da cui ricavare quale sia la giusta determinazione del libero volere.

Il «principio interno»³ da cui Kant dice scaturire la spontaneità del libero volere non rimanda quindi alla coscienza del singolo e alla sua certezza intellettuale, ma alle determinazioni di una legge coerente con il disegno di un'intelligenza che riporta la totalità delle leggi, anche quelle della natura fisica, ad unità. Come si comprende dalla terza parte dello scritto, che qui non possiamo considerare, e dall'uso del paradigma attrazionista in etica anche in scritti successivi, è la conformazione fisica del mondo e del rapporto tra gli arbitri a compiere quel concetto di legge che in questa seconda parte viene solo evocato.⁴ La spontaneità è l'indicazione soggettiva di una regolarità oggettiva che scaturisce non dalla coscienza del singolo ma dalla posizione reciproca, rispetto alla totalità del globo terrestre, delle sostanze razionali dotate di arbitrio.

¹ Cfr. CH. WOLFF, *Deutsche Metaphysik*, cit., §§ 422-423, pp. 260-261, e § 404, p. 247 anche per la dipendenza da Cartesio della nozione di «Lust».

² Cfr. CH. WOLFF, *Psychologia rationalis*, in IDEM, *Gesammelte Werke*, II, 6, Hrsg. von J. École, Hildesheim, Olms, 1972, § 520-521, pp. 439-441.

³ AA I 402.

⁴ Già in questo scritto Kant propone dei «principi materiali» che integrano la formalità del principio di ragione determinante. Per documentare ciò bisognerebbe seguire nei dettagli la terza parte dello scritto e i due principi li esposti di «successione» e «coesistenza», cfr. AA I 410 e 412, con le questioni di cosmologia che vi sono implicate.

Si può dunque avanzare l'ipotesi che quella da Kant presentata nella seconda parte della *Nova Delucidatio* non sia in nessun modo una teoria della libertà esemplata su quella wolffiana, e che da essa, e da Leibniz, riprenda l'identificazione della libertà con una spontaneità psicologica, identificazione che Kant supererebbe solo nella *Critica della ragione pratica*.¹ Come riguardo al rapporto tra principio di ragione determinante e libero volere non c'è alcuna dipendenza da Crusius, così, nel modo in cui si determina il libero volere tramite il riferimento al principio di ragione sufficiente, non c'è dipendenza da Wolff. Se infatti si tiene presente che la traducibilità in legge dei motivi che determinano la scelta spontanea dipende dal 'disegno' di un'intelligenza che antecede il possibile, è difficile riportare la determinazione dell'arbitrio libero all'atto psicologico del singolo agente che trae le sue determinazioni dall' 'interno' alla sfera del possibile.² Soprattutto, è chiaro già a partire da questo scritto che la rappresentazione dell'ottimo dei motivi secondo cui agire non individua un'*idea*, quella del Bene, di cui il soggetto abbia intuizione, come avviene in Wolff, ma è al contrario la manifestazione di una perfezione che precede il possibile e che si mostra in tutta la sua compiutezza non nei fini che il singolo si propone agendo, ma nel fatto stesso che qualcosa come il volere libero possa darsi.

Da questo Kant si aspettava probabilmente un rinnovamento della teodicea leibniziana che perdesse i tratti finalistici propri della teologia naturale tradizionale.³ Alla fine del dialogo in cui discute la teoria della libertà crusiana, la voce che difende la posizione propria di Kant accenna alla possibilità di scorgere il fine del disegno dell'intelletto divino. Nonostante l'evidenza controfinalistica dei mali presenti nella storia del genere umano, si può ipotizzare che la «compensatio»⁴ consistente nel volgere al meglio i mali che sono stati permessi disponendo l'arbitrio umano in modo che fosse libero, sia il fine cui mira l'«artifex» divino.⁵ Non c'è quindi una causalità efficiente di Dio che produce come un effetto la direzione al meglio del Tutto. Ma l'atto libero testimonia di una legge che, accordandosi con il complesso delle leggi che definiscono l'unità del disegno della natura, indica che a reggere il Tutto è un'intelligenza e non il mero caso.

Da tutto ciò si può trarre la conclusione che la specificità della *Nova Dilucidatio*, nel percorso kantiano, non consista nel segnare una fase nella quale egli non avrebbe ancora conquistato una piena autonomia dagli autori che rappresentavano i contendenti principali del dibattito post-leibniziano di metà Settecento, Wolff e Crusius. Al contrario, proprio la proposizione di una maniera profondamente diversa di intendere il principio di ragione determinante e i suoi rapporti con la libertà del volere permette a Kant, già a metà degli anni cinquanta del Settecento, di porsi su una

¹ Cfr. K. FISCHER, *Geschichte der neuern Philosophie*, IV, Heidelberg, 1909, p. 201; più recentemente, J. SCHMUCKER, *Die Ursprünge der Ethik Kants*, cit., p. 30; oppure, in maniera ancora più articolata, con differenze interne alla tradizione wolffiana, K. KAWAMURA, *Spontaneität und Willkür. Der Freiheitsbegriff in Kants Antinomienlehre und seine historischen Wurzeln*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1996, p. 35 e pp. 82-84. Si individua tradizionalmente il superamento di questa impostazione psicologica leibniziana nella *Kritik der praktischen Vernunft*, cfr. AA v 96-97.

² Cfr. CH. WOLFE, *Deutsche Metaphysik*, cit., §§ 514-519, pp. 314-317; trad. it. pp. 421-425. IDEM, *Psychologia empirica*, cit., §§ 941-942, pp. 706-707.

³ Sulla relazione tra fondazione dell'etica e critica al finalismo leibniziano cfr. D. HENRICH, *Über Kants früheste Ethik*, cit., in particolare pp. 155-156. Sulla distanza di Kant, già nella *Nova Dilucidatio*, dalla teleologia della filosofia popolare del XVIII secolo, cfr. K. DÜSING, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, Bonn, Bouvier, 1968 («Kant-Studien - Ergänzungsheft», 96), in particolare p. 35.

⁴ AA I 405.

⁵ *Ibidem*.

strada di ricerca nuova che ambisce a ridiscutere in maniera originale i principi su cui fondare la teodicea.

Il modo in cui va espressa la legge del libero volere, e soprattutto il rapportarsi soggettivo del singolo alla determinatezza dettata dalla legge, viene proposta nella *Nova Dilucidatio* secondo modalità che muteranno profondamente, in un processo di revisione teorica che culminerà nella seconda metà degli anni sessanta. In particolare, da quel momento entrerà in crisi in maniera irreversibile l'idea, nella *Nova Dilucidatio* invece affermata, che il giudizio determinante il libero volere possa servire ad indicare un'esistenza che precede il possibile, e quindi l'idea che a partire da esso sia possibile proporre una prova ontologica dell'esistenza di Dio rivisitata. Ma il ruolo del libero volere rispetto al principio di ragione sufficiente, e la funzione fondativa dell'obbligazione etica rispetto alla metafisica, è già definita nella *Nova Dilucidatio* con una autonomia dal dibattito contemporaneo che verrà mantenuta anche nel periodo critico.

ABSTRACT

This essay suggests a new interpretation of the first and the second part of the pre-critical Kant's work *Nova Dilucidatio* (1755). In it Kant defends with distinctive originality a new version of the basic metaphysical principles of the Wolffian school, the principle of contradiction and the principle of sufficient reason. On the basis of the idea of necessary existence and its relation with the concept of possibility, Kant gives a proof of God's existence that refutes the proof given by Descartes. The related conception of God's action on contingency is crucial to understand Kant's conception of free will and his project to establish a new model for ethics. The relationship between metaphysical assumptions and his conception of free will allows Kant to ground the ethics on the principle of sufficient reason, like the Wolffian school, and, at the same time, to avoid the charge of determinism that Crusius addresses to the Wolffian school. This essay draws attention to the importance of the *Nova Dilucidatio* for the future developments of Kant's moral theory.

Amministrazione / Verwaltung / Publishing Office / Administration

ACCADEMIA EDITORIALE®

Casella postale n. 1, Succursale n. 8, I 56123 Pisa

Tel. +39 050 542332, Fax +39 050 574888

E-mail: iepi@iepi.it · www.libraweb.net

Periodicità: annuale / Erscheinungsweise: jährlich

Frequency: annual / Périodicité: annuel

Abbonamento annuale / Jahresbezug / Annual subscription

Souscription annuelle

Italia: privati € 60,00; enti (con edizione Online) € 110,00

Ausland / abroad / étranger: individuals € 110,00;

institutions (with Online Edition) € 140,00

Copia singola / Single issue: € 125,00

I pagamenti possono essere effettuati tramite versamento su

c.c.p. n. 17154550 o tramite carta di credito

(*American Express, Visa, Eurocard, Mastercard*)

Uffici di Pisa: Via Santa Bibbiana 28

I 56127 Pisa · E-mail: accademiaeditoriale@accademiaeditoriale.it

Uffici di Roma: Via Ruggiero Bonghi 11/b (Colle Oppio)

I 00184 Roma · E-mail: accademiaeditoriale.roma@accademiaeditoriale.it

La casa editrice garantisce la massima riservatezza dei dati forniti dagli abbonati e la possibilità di richiederne la rettifica o la cancellazione previa comunicazione alla medesima.

Le informazioni custodite dalla casa editrice verranno utilizzate al solo scopo di inviare agli abbonati nuove proposte (D. Lgs. 196/2003).

SOMMARIO

STUDI

ALFREDO FERRARIN, <i>Lived Space, Geometric Space in Kant</i>	11
CHIARA FABBRIZI, <i>Consapevolezza, coscienza morale e imputabilità. Alcuni spunti dal paragone tra l'uomo e l'animale</i>	31
ADELINO BRAZ, <i>Passage entre droit privé et droit public chez Kant: ses implications du point de vue juridique et du point de vue éthique</i>	49
EMANUELE CAFAGNA, <i>Principio di ragione e libertà del volere nella Nova dilucidatio di Kant</i>	63
OLIVIA PALLEMBERG, <i>Kant nel dibattito sulla psicologia in «Mind» (1876-1891)</i>	81

MISCELLANEA

CLAUDIO LA ROCCA, <i>Ricordo di Gerhard Funke</i>	103
LEONARDO AMOROSO, <i>Emilio Garroni interprete di Kant e maestro di estetica</i>	107
NORBERT HINSKE, <i>Che cosa significa e a qual fine si pratica la storia delle fonti? Alcune osservazioni di storia delle fonti sulla antinomia kantiana della libertà</i>	113
PAULO JESUS, <i>From Homo educandus to Homo æstheticus: Kant on Education</i>	121
LUCIANO BAZZOCCHI, <i>Il codice segreto di Wittgenstein: dagli opposti incongruenti di Kant al luogo logico della proposizione negante</i>	131
LUCIA NOCENTINI, <i>Ancora sotto il cielo di Kant. Discutendo sulle ragioni di un possibile commiato dal trascendentale</i>	141
STEFANO BACIN, <i>Un testo ritrovato delle lezioni di etica e lo svolgimento della filosofia pratica di Kant</i>	155

RECENSIONI

IMMANUEL KANT, <i>Grundlegung zur Metaphysik der Sitten</i> (Stefano Bacin)	163
IMMANUEL KANT, <i>Critica da razão prática</i> (Vinicius de Figueiredo)	167
IMMANUEL KANT, <i>Primi principi metafisici della dottrina del diritto</i> (Stefano Bacin)	169
IMMANUEL KANT, JOHANN GOTTLIEB FICHTE, JOHANN A. H. REIMARUS, <i>L'autore e i suoi diritti. Scritti polemici sulla proprietà intellettuale</i> (Giorgia Cecchinato)	171
LUIGI CARANTI, <i>Kant e lo scetticismo</i> (Angelo Cicalello)	177
FABIEN CAPELLÈRES, <i>Kant philosophe newtonien</i> (Gennar Luigi Linguiti)	183
PAOLO CAROPRESO, <i>Von der Dingfrage zur Frage nach Gott. Zum eigentlichen Ursprung von Religiosität in Kants Transzendentalphilosophie</i> (Claudio La Rocca)	185
ANDREA MARLEN ESSER, <i>Eine Ethik für Endliche. Kants Tugendlehre in der Gegenwart</i> (Stefano Bacin)	189
JAMES KIRWAN, <i>The Aesthetic in Kant</i> (Paolo Godani)	193
GEORGE DI GIOVANNI, <i>Freedom and Religion in Kant and His Immediate Successors. The Vocation of Humankind, 1774-1800</i> (Paola Rumore)	197
ANGELA TARABORRELLI, <i>Cosmopolitismo. Saggio su Kant</i> (Nico De Federicis)	201
Kants « <i>Ethisches Gemeinwesen</i> ». <i>Die Religionsschrift zwischen Vernunftkritik und praktischer Philosophie</i> (Carlo Sabbatini)	203
ANGELO CICALELLO, <i>Soggettività e trascendenza. Da Kant a Heidegger</i> (Francesco Camera)	207
Bollettino bibliografico 2002-2003	211
Notiziario della Società Italiana di Studi Kantiani	229
Sigle delle opere di Kant	235
Libri ricevuti	239