

Christoph Andreas Leonhard Creuzer (1768-1844), che dedicherà la propria vita alla carriera ecclesiastica e alle attività benefiche, pubblica nel 1793 - ancora giovane ed entusiasta della filosofia - un'opera che suscita un certo scalpore, le *Considerazioni scettiche sulla libertà del volere*, sulla quale prendono posizione, polemicamente, anche Fichte e Schelling.

Pur accogliendo i principi della filosofia critica, Creuzer sostiene che l'idea di libertà come autonomia della volontà, quale Kant l'ha definita, conduca nientemeno che allo spinozismo, ossia alla negazione dei concetti di imputazione, merito e colpa. Mascherandosi dietro uno scetticismo di comodo, Creuzer mostra come tale conclusione spinoziana, a cui Kant ha tentato inutilmente di sottrarsi, sia l'esito obbligato tanto della sua filosofia teoretica quanto di quella pratica, che pure mirava in prima istanza a salvaguardare la responsabilità morale.

Daniela Tafani (1969) si è laureata presso l'Università degli Studi di Firenze. È perfezionanda in filosofia presso la Scuola Normale Superiore di Pisa. Svolge attività di ricerca sulla filosofia morale di Kant.

L. 25.000 (i.i.)
€ 12,90

ISBN 88-8113-118-7



Daniela Tafani **CHRISTOPH ANDREAS LEONHARD CREUZER**

CHRISTOPH ANDREAS LEONHARD CREUZER

*La discussione della dottrina morale di Kant
alla fine del Settecento*

di
Daniela Tafani

71



Erga edizioni

Il presente volume è stato pubblicato con finanziamento
del Consiglio Nazionale delle Ricerche

Daniela Tafani

CHRISTOPH ANDREAS LEONHARD CREUZER

*La discussione della dottrina morale di Kant
alla fine del Settecento*

ISBN 88-8163-168-7

Copyright © by Erga edizioni, Genova, Italy

Edizione						Anno										
1 ^a	2 ^a	3 ^a	4 ^a	5 ^a	6 ^a 7 ^a	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007

È vietata la riproduzione, anche parziale o ad uso interno o didattico, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, non autorizzata. Per la legge italiana la fotocopia è lecita solo per uso personale *purché non danneggi l'autore*. Ogni fotocopia che eviti l'acquisto di un libro è illecita ed è punita con una sanzione penale - sino alla reclusione nei casi più gravi (art. 171 legge 22.4.1941, n. 633). Chi fotocopie un libro, chi mette a disposizione i mezzi per fotocopiare, chi comunque favorisce questa pratica commette un furto e opera ai danni della cultura.

Stampa: Erga edizioni, via Biga 52 r., Genova.

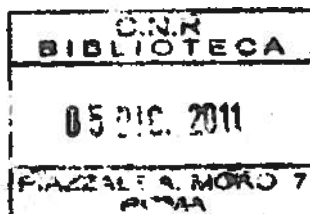
I lettori che desiderano essere informati sulle novità pubblicate dalla nostra casa editrice possono scrivere, mandando il loro indirizzo a: Erga edizioni, via Biga 52 r. 16144 Genova, ordinando poi i volumi desiderati alla loro libreria preferita

Erga  edizioni



ID
236788

etica (St) - storia 1768-1800
Etica in Germania (St. fol) - Germania 183-1800
Kant, Summarium (1724-1800) (St. fol) 183-1800



301140

PUBBLICAZIONI CNR

235223

F

7823

Indice

Premessa	pag	7
Introduzione	»	9
Prospetto delle sigle	»	15
Parte I L'idea di libertà		
Cap. 1 Tra scetticismo e spinozismo	»	21
1. Scetticismo e idealismo	»	21
2. Lo scetticismo di Creuzer	»	27
3. Creuzer e Spinoza	»	47
Cap. 2 I fatti della ragione: la legge morale e la libertà della volontà	»	57
1. La legge morale	»	57
2. Il rapporto tra <i>dovere</i> e <i>potere</i>	»	63
3. La libertà della volontà	»	71
4. La coscienza della libertà in Karl Heinrich Heydenreich	»	80
Cap. 3 Libertà metafisica e libertà morale	»	87
1. La definizione di libertà del volere in Kant	»	87
2. La libertà di indifferenza	»	90
2.1 L'" <i>hazard</i> " di André LeGuay de Prémontval	»	91
2.2 L'asino di Buridano	»	93
2.3 L'indifferentismo empirico di Christian August Crusius	»	97
2.4 L'indifferentismo intelligibile di Karl Leonhard Reinhold	»	101

3. La libertà morale	»	115
Cap. 4 Il problema del male morale	»	119
1. Lo scritto di Kant <i>Sul male radicale nella natura umana</i>	»	119
2. Il fatalismo intelligibile di Carl Christian Erhard Schmid	»	132
Cap. 5 La libertà e le categorie	»	145
1. Uno schema per l'esposizione	»	145
2. La libertà secondo l'inerenza: le azioni non morali	»	146
3. La libertà secondo la comunanza: ragione e sensibilità	»	150
4. La libertà secondo la quantità: i limiti della libertà	»	154
5. La libertà morale secondo la causalità: la via di mezzo tra necessità e Caso	»	158
Postilla Recensioni, discussioni e polemiche: le obiezioni a Creuzer nei primi idealisti	»	163
Parte II Il migliore dei mondi e il sommo bene		
Cap. 1 Il migliore dei mondi	»	179
1. Ottimismo e sommo bene in Schmid: la critica a Leibniz	»	179
2. La reazione di Johann Christoph Schwab	»	186
3. L'intervento di Creuzer	»	192
3.1. Ottimismo e teologia	»	193
3.2. Ottimismo e moralità	»	196
Cap. 2 Il sommo bene	»	199
1. Il sommo bene come mondo ottimo	»	199
2. L'ordine morale del mondo	»	202
3. La realtà del sommo bene	»	205
4. Sommo bene e moralità	»	210
Vita	»	215
Scritti	»	223
Note	»	227
Indice dei nomi	»	293

Premessa

Il nucleo di questo lavoro è stato presentato come tesi di laurea nel luglio 1996 e sviluppato nell'ambito di un corso di perfezionamento presso la Scuola Normale Superiore di Pisa. Al professor Sergio Landucci devo, oltre all'interesse per questo tema, un pluriennale insegnamento di intransigente onestà intellettuale e lucidissimo rigore concettuale, di cui mi auguro resti qualche traccia nel presente scritto. Vorrei ringraziare il dottor Roberto Torzini per le critiche impietose e le obiezioni puntuali, e il dottor Luca Fonnesu per i consigli e l'aiuto. Sono consapevole del privilegio di aver potuto discutere del presente lavoro con il professor Claudio Cesa, che ne ha seguito la stesura, e desidero esprimergli la mia gratitudine.

Devo inoltre ringraziare, per l'efficienza e la disponibilità, il personale dell'Archivio di Stato di Marburg e della biblioteca universitaria di Münster; il personale, e in particolare i responsabili del prestito internazionale, della biblioteca della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Firenze e della biblioteca della Scuola Normale Superiore di Pisa.

Sono grata, per la pubblicazione, al Consiglio Nazionale delle Ricerche, Centro di Studi sulla Filosofia Contemporanea, nella persona del suo direttore, professor Evandro Agazzi.

D. T.

Introduzione

Christoph Andreas Leonhard Creuzer pubblicò, nel 1793, un'opera assai promettente, le *Skeptische Betrachtungen über die Freiheit des Willens, mit Hinsicht auf die neuesten Theorien über dieselbe*, a cui, tuttavia, non fece seguito alcuno scritto filosofico di rilievo.

La risonanza, seppur modesta, dell'opera, fu dovuta alla critica, peraltro quasi sempre rispettosa, alla quale Creuzer sottopose la teoria della libertà elaborata da Kant, e alle conseguenze che egli pretendeva derivassero necessariamente da quella teoria.¹

Scopo dichiarato dell'opera di Creuzer era quello di verificare se, relativamente alla libertà della volontà, le tesi della ragione speculativa fossero conciliabili con le esigenze della ragion pratica. In prima istanza, infatti, l'affermazione, da parte della ragione teoretica, di una universale necessità sembrava inconciliabile con la libertà richiesta dalla ragion pratica affinché fossero garantite l'imputabilità delle azioni e, quindi, la fondatezza dei giudizi morali.

La tesi kantiana dell'idealità dello spazio e del tempo e la conseguente distinzione tra mondo sensibile e mondo intelligibile consentivano di sottrarre le scelte umane alla necessità naturale, lasciando comunque intatta la validità di quest'ultima nel mondo fenomenico, e conciliando così causalità naturale e causalità per libertà. La libertà era dunque concepita come la facoltà dell'io intelligibile di essere causa incausata, di agire in modo incondizionato. Ogni causalità, tuttavia, secondo Kant, fosse stata anche

una causalità incondizionata, doveva avere, in quanto tale, una propria legge. Poiché era la ragion pratica, con la legge morale, a contrapporre alla necessità naturale una necessità morale, ossia un *dover essere* - dichiarando moralmente necessarie, ossia doverose, anche azioni non accadute - e ad esigere che si desse nel soggetto, indipendentemente da tutti i condizionamenti sensibili, la possibilità di compiere le azioni prescritte, nella *Fondazione della metafisica dei costumi* e nella *Critica della ragion pratica* Kant attribuì la facoltà della libertà alla ragione, e ritenne che la sua causalità non potesse essere conforme che alla legge morale. L'identificazione della causalità libera con la causalità morale comportava però l'impossibilità di ascrivere alla libertà le azioni immorali - in quanto la loro legalità, per definizione, non era quella morale - le quali soggiacevano dunque, quali meri eventi naturali, alla necessità del mondo sensibile, rendendo chimerici i concetti di imputazione e responsabilità morale e fallaci tutti i giudizi morali. Kant però, non solo non aveva mai sottoscritto tali conseguenze della propria dottrina, ma, anzi, nelle due opere sopra citate, aveva sostenuto l'imputabilità delle azioni immorali, alludendo quindi ad una libertà che non coincidesse con la moralità.

La questione delle azioni immorali era in realtà la spia di come la teoria kantiana non potesse eludere, riguardo all'io intelligibile, quel dilemma libertà - necessità che sembrava aver risolto per il mondo sensibile: seppure incausate, infatti, le azioni libere dovevano comunque essere considerate conformi ad una legalità, e quindi necessarie, oppure casuali. Nel primo caso si soddisfaceva la richiesta della ragione teoretica, perdendo però l'imputabilità delle azioni, e dunque la responsabilità umana, nel secondo si salvavano imputabilità e responsabilità, ma al prezzo dell'ammissione del Caso, dell'irrazionalità, dunque, della propria teoria.

Per risolvere il problema dell'origine delle azioni immorali Creuzer confrontò le soluzioni proposte dai due maggiori interpreti della dottrina kantiana della libertà del volere, Reinhold e Schmid, i quali avevano presentato, quali esplicitazioni del vero pensiero di Kant, due dottrine della libertà reciprocamente contrarie. Mentre infatti Reinhold, nel *Versuch einer neuen Theorie*

des menschlichen Vorstellungsvermögens, del 1789, aveva attribuito alla ragione, per salvare l'imputabilità delle azioni immorali, la facoltà di scegliere tra le richieste della legge morale e quelle della sensibilità, Schmid invece, nel *Versuch einer Moralphilosophie*, del 1790, aveva attribuito alla libertà, definita come la spontaneità della ragione, il solo agire morale, riconducendo le azioni immorali agli ostacoli intelligibili che limitavano l'attività della ragione e negando quindi che l'agente ne fosse moralmente responsabile. Il panorama teorico appariva allora, agli occhi di Creuzer, chiarissimo: la dottrina di Reinhold doveva essere respinta, perché una libertà intesa come facoltà di scegliere tra azioni contraddittoriamente opposte non poteva essere conforme né alla legalità morale, né ad alcuna altra legalità e dunque, in quanto causalità priva di leggi, coincideva col Caso, con l'assoluta irrazionalità. La tesi di Schmid, invece, pur essendo speculativamente inattaccabile, giacché sosteneva una necessità universale, estesa anche al mondo intelligibile, risultava in contrasto con le esigenze della ragion pratica,² perché negando l'imputabilità delle azioni immorali negava anche la validità incondizionata della legge morale, e predicava la chimericità e la vuotezza dei concetti e dei giudizi morali.

Creuzer aveva già condotto a termine la maggior parte della propria opera prima della Pasqua del 1792, quando, a partire dall'aprile di quello stesso anno, videro la luce, nel giro di pochi mesi, due nuove opere fondamentali, quanto al tema della libertà del volere, di Kant e Reinhold, e una nuova edizione, notevolmente rimaneggiata nella parte sulla libertà, del *Versuch* di Schmid.

Nell'aprile del 1792 la rivista «Berlinische Monatsschrift» pubblicò infatti un articolo di Kant, *Sul male radicale nella natura umana* - che avrebbe poi costituito il primo capitolo de *La religione nei limiti della semplice ragione* - nel quale Kant, affrontando tematicamente il problema del male morale, sosteneva l'imputabilità sia delle azioni immorali che della stessa tendenza al male. In contrasto con la propria precedente identificazione della libertà con la spontaneità della ragione e, quindi, con la moralità, egli definiva ora la libertà come la facoltà di scegliere tra il bene

e il male morale. Una simile libertà non poteva certo essere conforme ad alcuna legge, tanto meno alla legge morale, ed implicava dunque, secondo Creuzer, l'ammissione del Caso.

Due mesi dopo, nel numero di giugno della rivista «Der neue Teutsche Merkur», apparve un articolo di Reinhold, intitolato *Beytrag zur genaueren Bestimmung der Grundbegriffe der Moral und des Naturrechtes*, che sarebbe stato inserito nel secondo volume dei *Briefe über die kantische Philosophie*, pubblicati nell'ottobre dello stesso anno. In esso Reinhold attribuiva la libertà, sempre intesa come la facoltà di scegliere tra la moralità e il soddisfacimento delle richieste della sensibilità, non più alla ragione, bensì ad una terza istanza, la volontà, distinta dalla ragione e dalla sensibilità.

Nella seconda edizione del *Versuch*, infine, la cui prefazione recava la data del 22 marzo 1792, Schmid affrontava il tema, trascurato nella prima edizione, della conciliabilità della sua dottrina con la ragion pratica, ossia con l'incondizionatezza del dovere morale, che pareva essere negata dalla non imputabilità delle azioni immorali.

Di quei nuovi interventi, sulla libertà del volere, di tutti i suoi principali interlocutori, Creuzer non poteva tacere, se non voleva che la sua opera fosse già fortemente datata ancor prima della sua pubblicazione. Non volendo però neppure riscrivere integralmente le *Skeptische Betrachtungen*, egli scelse di aggiungere al testo - magari in nota, quando non gli fosse riuscito di fare altrimenti - la discussione di quelle nuove tesi. È probabilmente all'intento di render conto di questa operazione di aggiornamento che dobbiamo la seconda parte del titolo, il quale, dopo *Skeptische Betrachtungen über die Freiheit des Willens*, recita appunto *mit Hinsicht auf die neuesten Theorien über dieselbe*.

L'opera di Creuzer procedeva così lungo i binari di un doppio confronto, seppur coi medesimi autori. Da un lato infatti egli misurava la propria distanza da Reinhold, o la propria vicinanza a Kant e Schmid, argomentando la propria posizione con lucida pacatezza; dall'altro, invece, le opere appena lette - riguardo alle quali non tratteneva le proprie reazioni emotive, di sorpresa, di

sappunto e delusione, ad esempio, constatando come Kant fosse passato, nello scritto *Sul male radicale nella natura umana*, dalla libertà come autonomia della volontà al libero arbitrio - lo costringevano a ricollocare i suoi interlocutori, quanto alla loro posizione nel dibattito sulla libertà, conseguentemente alle loro ultime uscite. Di questo scarto, per cui Creuzer doveva constatare, nel corso della propria opera, di non poter più annoverare Kant tra i sostenitori della libertà come moralità, o doveva registrare con approvazione l'evoluzione della dottrina di Reinhold, che pur continuava a non condividere, ho cercato di render conto nel presente lavoro.

Le *Skeptische Betrachtungen* sono però caratterizzate, a mio avviso, da uno scarto ulteriore, ben più rilevante, tra la posizione teorica nella quale Creuzer voleva fosse collocata la propria tesi e il contenuto effettivo di quella tesi stessa. Egli la qualificava infatti come scettica, vista l'impossibilità di conciliare, riguardo alla libertà della volontà, la ragion pratica con la ragione speculativa. Ma in realtà egli riteneva non che le richieste della ragion pratica - ossia l'imputabilità delle azioni e la validità incondizionata della legge morale - non fossero soddisfatte dalla ragione speculativa, la quale proclamava una necessità universale, sensibile e intelligibile, in quanto unica alternativa al Caso, bensì che tali richieste non potessero essere soddisfatte in alcun modo. La stessa ragion pratica, infatti, tra tutte le teorie possibili, avrebbe scelto, secondo Creuzer, la medesima che era sostenuta dalla ragione speculativa. Non la tesi dell'inconciliabilità della ragion pratica con la ragione speculativa, dunque, era la conclusione di Creuzer, bensì quella dell'impossibilità, per la ragion pratica, di sostenere coerentemente i concetti di imputazione e responsabilità, ai quali, quindi, avrebbe dovuto rinunciare. Ho cercato di mostrare come quest'ultima conseguenza, che pure Creuzer non trasse mai esplicitamente, fosse comunque direttamente implicata dalla dottrina alla quale egli apertamente aderiva, e come lo stesso Creuzer lanciasse al lettore accorto, attraverso gli accostamenti delle dottrine di Kant e, rispettivamente, di Schmid a quella di Spinoza, precisi segnali della propria consapevolezza di tale implicazione.

La seconda e ultima opera filosofica di Creuzer fu pubblicata nel 1795, in latino, con il titolo di *Leibnitii doctrina de mundo optimo sub examen revocatur denuo*. Trattandosi di uno scritto polemico, di scarso valore filosofico, ho ritenuto opportuno ricostruire la discussione - quella sì, invece, lucida e vivacissima - in cui esso si inserì, e che vedeva la fragile dottrina kantiana del sommo bene subire da un lato l'attacco dei leibniziani e, dall'altro, lo stravolgimento attuato, in direzioni diverse e con diversi gradi di consapevolezza dell'infedeltà a Kant, dagli stessi kantiani.

Le uniche biografie di Creuzer di cui sono a conoscenza ricalcano il necrologio che ne fecero i contemporanei; ho creduto quindi utile raccogliere alcune notizie ulteriori sulla sua esistenza e sui suoi scritti. Ne emerge la paradossale vicenda di un critico delle contraddizioni e della debolezza della dottrina kantiana della libertà, il quale invece - proprio in quanto "kantiano" - fu discriminato e relegato, per anni, ai margini della vita accademica, ottenendo poi un posto come professore universitario quando, ormai, di filosofia egli si occupava ben poco.

Prospetto delle sigle

- Ak** : *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preussischen (poi: Deutschen) Akademie der Wissenschaften, W. de Gruyter, Berlin - Leipzig (poi: Berlin) 1900 - .
- Briefe** : K.L. Reinhold, *Briefe über die kantische Philosophie*, hrsg. von R. Schmidt, Reclam, 1. Bd., Leipzig 1790, 2. Bd., Leipzig 1792. Quando non ulteriormente specificato, il riferimento sarà da intendersi al secondo volume.
- GA** : J.G. Fichte, *Gesamtausgabe*, hrsg. von R. Lauth, H. Jacob, H. Gliwitzky, Frommann-Holzboog, Stuttgart -Bad Cannstadt 1962 e sgg.
- JW** : F.H. Jacobi, *Werke*, hrsg. von G. Fleischer d. Jüng, Leipzig 1812 e sgg.; Nachdruck hrsg. von F. Roth und F. Köppen, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1968.
- KrV** : I. Kant, *Critica della ragion pura* (trad. it. a cura di P. Chiodi), UTET, Torino 1967.
- KU** : I. Kant, *Critica della capacità di giudizio* (trad. it. a cura di L. Amoroso), Rizzoli, Milano 1995.
- LMO** : *Leibnitii doctrina de mundo optimo sub*

examen revocatur denuo a C.A.L. Creutzer, Müller, Lipsiae 1795.

- Opera* : *Spinoza Opera*, hrsg. von C. Gebhardt, C. Winter, Heidelberg 1923 - 1926.
- SB : C.A.L. Creutzer, *Skeptische Betrachtungen über die Freiheit des Willens, mit Hinsicht auf die neuesten Theorien über dieselbe*, Heyer, Gießen 1793, [ristampa anastatica Gerstenberg, Hildesheim 1978].
- Scritti di storia* : I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Bari 1995.
- Scritti precritici* : I. Kant, *Scritti precritici*, a cura di P. Carabellese, revisioni e aggiunte di R. Assunto, R. Hohenemser e A. Pupi, Laterza, Bari 1990².
- Scritti sul criticismo* : I. Kant, *Scritti sul criticismo*, a cura di G. De Flaviis, Laterza, Bari 1991.
- SM : I. Kant, *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 1970. Contiene la *Fondazione della metafisica dei costumi*, la *Critica della ragion pratica* (abbrev. *KpV*), *La religione nei limiti della semplice ragione* (abbrev. *Religione*), *l'Antropologia dal punto di vista pragmatico*.
- Teodicea* : G.W. von Leibniz, *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, in *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm*

Leibniz, hrsg. von C.I. Gerhardt, Weidman, Berlin 1875 - 1890 [ristampa anastatica G. Olms, Hildesheim 1965], Bd. VI, 1885.

- Versuch* : C.C.E. Schmid, *Versuch einer Moralphilosophie*, Cröker, Jena 1790¹, 1792², 1795³, 1802⁴. Quando non vi saranno ulteriori precisazioni, il riferimento sarà da intendersi alla prima edizione, del 1790.
- Vorstellungsvermögen* : K.L. Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Widtmann und Mauke, Prag und Jena 1789.

Le traduzioni sono state modificate ogni qualvolta lo si sia ritenuto opportuno.

Parte I

L'idea di libertà

Capitolo 1

Tra scetticismo e spinozismo

In nessun momento quanto in quello presente il concetto di scetticismo in filosofia fu così ambiguo e al tempo stesso così esattamente determinato, e mai ci furono così tanti *scettici filosofici* immaginari e ce ne furono così pochi reali.

Karl Leonhard Reinhold

1. Scetticismo e idealismo

Nelle *Skeptische Betrachtungen über die Freiheit des Willens*, Creuzer si serviva del termine "scetticismo"³ in due sensi, ben distinti:

1. In senso stretto, per indicare la tesi dell'indimostrabilità, e quindi della non asseribilità, di una qualsivoglia verità oggettiva. Questo era il "vero scetticismo", lo scetticismo dogmatico⁴, che Creuzer respingeva. Delle tre possibili vie d'uscita dal labirinto dei problemi speculativi relativi al concetto di libertà - la via dogmatica, la via critica e la via scettica - quella scettica era l'unica strada preliminarmente considerata da Creuzer come non percorribile. Mentre infatti la soluzione dogmatica e quella critica venivano giudicate insoddisfacenti solo dopo essere state esaminate,⁵ lo scetticismo veniva prima giudicato assai poco promettente - e perciò Creuzer ne differiva l'esame - e poi escluso, ancor prima di essere stato discusso, dal novero delle possibili soluzioni. Dopo aver concluso la propria analisi della posizione dogmatica, e averla dichiarata inadatta a conciliare la ragione teoretica con la ragion pratica, Creuzer scriveva infatti:

Ci restano ancora due vie, quella critica e quella scettica, e la scelta, in quale delle due dobbiamo metter piede per prima, è presto fatta. Lo scopo dello scetticismo in senso stretto non è infatti che di distruggere del tutto ogni giudizio definitivo sull'oggetto e di gettarci nell'abisso senza fondo dell'incertezza e della mania del dubbio [Zweifelsucht].⁶

E, una volta terminata la prima parte della sua analisi della soluzione critica, rimandando ad un momento successivo l'esame della questione della conformità a leggi delle azioni libere, e accingendosi ad affrontare lo scetticismo, Creuzer affermava il proprio preventivo rifiuto di una posizione rigorosamente scettica:

Tralascio [...] ora tutte le obiezioni, i dubbi e le difficoltà che possono essere prodotti contro la teoria kantiana della libertà [...]. Credo però di poter affermare già in anticipo che nessuno di questi dubbi, nessuna di queste difficoltà possa autorizzarci ad un *vero scetticismo*.⁷

2. In un senso non rigoroso, Creuzer adoperava il termine "scetticismo" per qualificare le proprie osservazioni, in quanto queste sarebbero pervenute alla constatazione finale dell'impossibilità di conciliare le richieste della ragion pratica con quelle della ragione teoretica, a proposito della libertà del volere, e al contestuale riconoscimento della legittimità delle richieste di entrambe.⁸ In questa seconda accezione il termine "scetticismo" compariva in realtà, oltre che nel titolo, soltanto in due passi delle *Skeptische Betrachtungen*. Nel primo Creuzer ne forniva esplicitamente una definizione negativa e solo indirettamente una caratterizzazione positiva:

[...] dovrò soffermarmi sulla teoria kantiana e su quelle da essa derivate, per mostrare che non abbiamo ancora una teoria sulla libertà esauriente, pienamente soddisfacente, *che concili con sé la ragion pratica e speculativa*.

Non posso osservare un ordine sistematico in base a principi, perché in quanto scettico* mi manca in questa dottrina un principio esaustivo.

* È ovvio che qui questa parola non possa essere intesa nel senso più stretto.⁹

L'unica precisazione, ad opera di Creuzer, che circoscrivesse il campo di applicazione semantica del suo "scetticismo" consisteva dunque nell'avvertire, del tutto incidentalmente, quasi che non ce ne fosse stato neppure bisogno, che la sua posizione non coincideva con quella dello scetticismo in senso proprio. In che

cosa invece la sua teoria fosse da considerare scettica lo si ricavava dal suo dichiararsi impossibilitato, in quanto scettico, a confeire una forma sistematica alla propria trattazione: non possedendo una teoria risolutiva di tutte le difficoltà, a proposito della libertà del volere, egli non era in possesso neppure di un principio, o di principi, che gli consentissero di classificare esaustivamente le diverse teorie sulla libertà. In un senso assolutamente generico, il suo scetticismo era dunque la consapevolezza della mancanza di una soluzione soddisfacente ai problemi pratici e speculativi sollevati dal concetto di libertà. Lo stesso Creuzer precisava, nel passo appena citato, che egli avrebbe considerato soddisfacente solo quella teoria della libertà che fosse stata in grado di conciliare le richieste della ragion pratica con quelle della ragione speculativa.

Nel secondo passo, invece, questa stessa posizione scettica riguardo alla libertà del volere era dichiarata "moralmente impossibile". Lo scetticismo di Creuzer era dunque confinato nel campo speculativo, in quanto egli non riteneva che dal punto di vista pratico una sospensione del giudizio fosse possibile: si era comunque costretti ad assumere una posizione, a dare la precedenza alla ragione teoretica o alla ragion pratica.¹⁰ Quale fosse il peso da attribuire a tale impossibilità pratica dell'*epoché*, in una valutazione complessiva dello scetticismo di Creuzer, è questione che verrà considerata più avanti.¹¹

Anche distinguendolo da quello scetticismo nel quale egli era disposto a riconoscersi, lo "scetticismo vero e proprio" restava comunque per Creuzer un termine dal significato molto ampio. Esso includeva infatti due teorie - lo scetticismo antico e, rispettivamente, quello moderno - diverse e irriducibili, ma che Creuzer considerava in linea di massima come equivalenti, e che affrontava perciò con le medesime argomentazioni.

Egli definiva lo scetticismo antico, rappresentato da Pirrone, come quella dottrina che, sulla base dell'uguaglianza delle ragioni che si contrapponevano nelle discussioni filosofiche, e tenendo conto della confutazione a cui erano andate incontro tutte le affer-

mazioni passate, aveva negato che si desse un criterio di verità universalmente valido, e aveva rifiutato perciò di concedere l'assenso ad alcuna affermazione, la quale poteva essere, al massimo, soggettivamente certa.¹²

Lo scettico considerava però una simile certezza meramente soggettiva come una possibile illusione, finché non si fosse dimostrato che l'oggetto *dovesse* essere pensato così come si presentava nella rappresentazione o nella coscienza. Ma egli riteneva questa dimostrazione [...] impossibile, poiché noi non possiamo conoscere le cose come esse sono *in sé*.¹³

In perfetta continuità con lo scetticismo antico, lo scetticismo moderno, secondo Creuzer, da un lato ne ribadiva le tesi e, dall'altro, ne forniva - e in ciò consisteva per Creuzer il grande merito di Hume - una fondazione adeguata, mostrando incontrovertibilmente come la corrispondenza tra le nostre rappresentazioni e un mondo esterno ad esse non fosse dimostrabile, data l'impossibilità di un confronto tra le rappresentazioni stesse e gli oggetti rappresentati. Per Hume infatti

ogni confronto [...] è propriamente solo un confronto di più rappresentazioni tra loro, cioè della rappresentazione che consiste nell'impressione stessa, e di quella attraverso la quale questa impressione viene rappresentata.¹⁴

Creuzer riteneva che il contributo dello scetticismo moderno fosse consistito non nel modificare il contenuto della dottrina scettica, ma nel renderlo più saldo. La tesi che fosse possibile all'uomo una conoscenza diretta solo delle sue stesse rappresentazioni gli appariva semplicemente come una dimostrazione ulteriore, benché importante, a sostegno delle tesi dello scetticismo antico. Ai fini della discussione, Creuzer considerava perciò la posizione scettica nel suo complesso e non rivolgeva le sue obiezioni separatamente contro lo scetticismo antico e contro quello moderno, in quanto egli li considerava, evidentemente, non due varianti teoriche, bensì soltanto due fasi storiche di una dottrina rimasta sostanzialmente immutata. Egli assimilava cioè la tesi

dell'indimostrabilità di una qualsiasi verità oggettiva alla tesi dell'indimostrabilità della corrispondenza tra i nostri contenuti mentali ed un mondo esterno ad essi, e qualificava entrambe le tesi come scettiche, senza considerare rilevante, rispetto alla questione della libertà del volere, il fatto che delle due tesi la prima ponesse il problema di un criterio oggettivo della verità, ovvero della corrispondenza tra una proposizione e uno stato di cose o un evento dato, mentre la seconda ponesse anzitutto il problema epistemologico del carattere costitutivamente mediato della nostra conoscenza, dato che per l'uomo l'accesso al reale passava necessariamente attraverso i suoi contenuti mentali, le sue rappresentazioni, le quali soltanto gli erano date in modo immediato.

Alle due tesi scettiche Creuzer ne assimilava una terza, idealistica:

L'egoista riconosce solo il suo Io come l'unico essere libero *dimostrabile*, perché considera solo questo suo proprio individuo come l'unica sostanza *dimostrabile*. Come lo scettico, cioè, egli non nega affatto l'esistenza *reale*, bensì solo la *dimostrabilità* di altre sostanze al di fuori del suo io. Nella coscienza, egli afferma, compare solo *colui che rappresenta* e la *rappresentazione* e nessuna *cosa in sé* diversa da entrambi.¹⁵

Quest'ulteriore assimilazione di una particolare forma di idealismo allo scetticismo era motivata in Creuzer non tanto dalla posizione che le due dottrine avevano assunto riguardo alla libertà del volere - visto che essa era considerata dallo scettico come indimostrabile,¹⁶ e dall'idealista, invece, come attribuibile solo ad esseri che avessero rappresentazioni¹⁷ - quanto piuttosto dalla constatazione che entrambe le teorie apparivano inattaccabili dal punto di vista speculativo,¹⁸ ma debolissime, e, anzi, pressoché insostenibili, dal punto di vista pratico.

[L']appello alla *capacità di giudizio*, guidata dal *sentimento* dei bisogni universali della natura umana è [...] tutto ciò che ci resta sia contro lo scettico che contro l'idealista.

Il sacro, necessario, eterno interesse che l'umanità nutre per certe verità non permette assolutamente l'*εποχην* scettica. Esso rende moralmente impossibile ogni indifferenza, ogni sospensione.

Come essere *agente* l'uomo deve assumere la realtà di un mondo sensibile fuori di sé, perché egli stesso si riterrebbe ridicolo e insensato a voler agire in un mondo, della cui realtà egli ancora dubita¹⁹

E anche l'idealismo, così come lo scetticismo, poteva essere abbandonato solo per ragioni pratiche, in quanto contraddiceva "la natura e i bisogni essenziali dell'uomo".²⁰ La stessa filosofia critica, secondo Creuzer, non potendo dimostrare la "realtà dell'esperienza", l'"oggettività della nostra conoscenza", si era limitata a mostrare come esse fossero possibili.²¹

Poiché la ragione speculativa non era in grado di dimostrare né l'esistenza di un mondo esterno, né la sua illusorietà,²² era la vita pratica a costringere l'uomo a decidere in favore della prima tesi, senza che la ragione speculativa potesse sollevare alcuna obiezione, poiché il fatto che "non possiamo spiegare, né comprendere, né giustificare [la realtà del mondo sensibile] non prova nulla contro la sua verità".²³

Lo scetticismo era dunque secondo Creuzer una dottrina speculativamente inconfutabile, ma praticamente insostenibile: la sospensione del giudizio, rispetto alla realtà del mondo esterno, era infatti un lusso che l'uomo poteva concedersi dal punto di vista speculativo, ma non da quello pratico. La questione poteva sì essere teoreticamente indecidibile, ma l'intervento della ragione pratica in favore del realismo era risolutivo, proprio perché la ragione speculativa non era in grado di opporre alcuna presa di posizione definitiva, né a favore né contro la realtà del mondo esterno.

Sottoscrivendo le tesi sostenute a questo proposito da Jacobi - e riprese, in misura diversa, da Schmid²⁴, Heydenreich²⁵ e Jakob²⁶ - Creuzer attribuiva alla fede un ruolo decisivo, contro lo scetticismo, non solo quanto alla convinzione della realtà del mondo esterno,²⁷ ma altresì in ambito morale²⁸: "come essere *agente*", infatti, l'uomo "deve assumere anche la realtà degli oggetti a cui le sue azioni morali si riferiscono"²⁹:

L'unica differenza consiste nel fatto che all'agire in genere ci spinge la necessità *fisica*, mentre all'agire morale solo la necessità *morale*. Ogni

uomo deve [muß] agire, questo è fisicamente necessario, ma *non ogni uomo deve [muß] agire moralmente*, bensì solo quello nel quale l'idea di questo modo di agire sia divenuta chiara e vivace.³⁰

In tale prima considerazione della questione, pareva a Creuzer che l'idea di una simile fede nella realtà di "un ordine morale delle cose"³¹, dettata dal bisogno di agire moralmente, coincidesse con la fede morale - dettata da un bisogno della ragione - di cui aveva parlato Kant ["Kants moralischer Bedürfnissglaube"] e che entrambe fossero identiche, per essenza, alla fede nella realtà del mondo sensibile³².

Escluso dunque che lo scetticismo potesse fornire una soddisfacente teoria della libertà del volere, non restava che esaminare le teorie alle quali si giungeva attraverso la filosofia dogmatica e, rispettivamente, la filosofia critica.

2. Lo scetticismo di Creuzer

Creuzer individuava, quale oggetto specifico della propria ricerca, la libertà morale, ovvero la facoltà di agire secondo leggi morali³³. L'affermazione della realtà di una simile facoltà richiedeva però che si fosse preventivamente assicurata la possibilità della libertà metafisica, ovvero della facoltà di agire in modo incondizionato, con spontaneità assoluta, dando inizio da se stessi ad uno stato. L'impossibilità della libertà metafisica avrebbe reso infatti automaticamente insensata, rispetto alla nostra dipendenza da cause estranee e alla nostra sottomissione a leggi naturali, l'universalità e l'incondizionatezza della legge morale, nullificando quindi qualsiasi concetto di libertà morale³⁴.

Stabilita l'irrelevanza, e la non pertinenza, di qualsiasi prova empirica a favore o contro la libertà metafisica, visto che l'esperienza non poteva né produrre alcunché di indipendente dalle sue stesse leggi, e quindi esibire un atto libero, né rendere intuibile la controparte empirica di un'asserzione universale, quale sarebbe stata quella della necessaria condizionatezza di ogni azione umana³⁵, Creuzer passava ad esaminare la questione dal punto di vi-

sta speculativo. Per la propria analisi del problema della libertà metafisica, egli si serviva della formulazione kantiana della Terza Antinomia della *Critica della ragion pura*³⁶ e dell'esposizione che di questa era stata fornita da Snell nel quarto Dialogo, quello tematicamente dedicato alla libertà, del *Menon*³⁷. Le linee essenziali della presentazione della tesi e dell'antitesi erano in Creuzer, come del resto già in Snell, quasi una parafrasi della trattazione kantiana. I punti che Creuzer riproduceva fedelmente da Kant erano i seguenti:

1. Chi difenda la libertà sostiene che l'esistenza della sola causalità secondo leggi naturali non soddisfa il principio di ragion sufficiente, perché impedisce di trovare, nel regresso delle cause, un inizio incondizionato, una causa prima, che sola consentirebbe di rintracciare, di un evento dato, la sua ragion sufficiente, ovvero una sequenza causale finita che ne costituisca la spiegazione completa. È perciò necessario assumere l'esistenza di una causa incausata, di una spontaneità assoluta.³⁸
 - a. Così si dimostra non soltanto la necessità dell'ammissione di un inizio primo del mondo, ma anche la possibilità di attribuire ad altre sostanze quella stessa facoltà di dar inizio, incondizionatamente, ad una serie causale.³⁹
 - b. È infondata la contestazione del concetto di spontaneità assoluta in base alla sua presunta incomprendibilità, in quanto neppure il determinista è in grado di spiegare *come* sia possibile che l'esistenza di un certo stato o evento ponga necessariamente l'esistenza di qualcos'altro. Una simile spiegazione non è necessaria e neppure possibile, in quanto la causalità, sia essa intesa in senso deterministico oppure no, non può essere compresa meramente a priori. La possibilità stessa del mutamento è infatti questione di esperienza.⁴⁰
2. Il determinista sostiene invece che un atto libero sarebbe privo di connessioni con lo stato immediatamente precedente della causa, e ciò, essendo in contraddizione con la legge causale, impedirebbe di ottenere una qualsiasi unità dell'esperienza. Per il determinista non è perciò ammissibile nel mon-

do alcuna eccezione alla causalità secondo leggi naturali.⁴¹ Si potrebbe anche ammettere una causa prima, purché questa fosse esterna al mondo, ma l'escogitazione di una simile causa, che non potrebbe essere data in alcuna esperienza possibile, sarebbe quantomeno arbitraria.⁴²

3. L'interesse che la ragione pone nella questione della libertà metafisica non è univoco⁴³. Essa ha anzi interessi contrastanti, a seconda che il problema sia considerato dal punto di vista pratico o da quello speculativo.
 - a. La tesi dell'indeterminista ha a suo favore l'interesse pratico della ragione⁴⁴, poiché condizione necessaria della legge morale è che gli esseri ad essa sottoposti si determinino liberamente alla sua osservanza. Essa soddisfa però solo parzialmente l'interesse speculativo della ragione, che aspira sì alla completezza della conoscenza⁴⁵, ma che non sopporta la finitezza della serie causale limitata da un atto libero, non potendo fare a meno di chiedersi *perché* questa causa libera agisca⁴⁶.
 - b. La tesi del determinista è invece inconciliabile con l'interesse pratico della ragione⁴⁷, ma ha dalla sua l'interesse speculativo⁴⁸, in quanto la presenza di cause libere renderebbe impossibile lo studio della natura, e la stessa unità dell'esperienza.

Fin qui i punti che l'esposizione di Creuzer aveva in comune con la formulazione kantiana della Terza Antinomia e con il *Menon* di Snell. Ma seppur vicini quanto al modo di ripercorrere le opposte argomentazioni di chi difendeva e di chi negava la possibilità che si desse una causalità incondizionata, i tre testi si allontanavano sensibilmente quanto al punto di vista dal quale l'intera questione era trattata.

Nella Terza Antinomia Kant aveva affrontato il problema della libertà nei termini della libertà trascendentale, ovvero dell'ammissibilità di una causa incausata, di una facoltà di produrre effetti in modo assolutamente incondizionato. Questo era un problema trascendentale, cosmologico, che non coincideva con quello della libertà umana, sebbene, della questione della libertà del volere, l'aspetto trascendentale fosse quello filosoficamente rile-

vante e realmente problematico⁴⁹. Kant aveva dunque posto, interamente a priori, il problema della concepibilità della facoltà di dare inizio assoluto a uno stato, chiarendo che l'eventuale possibilità di una simile facoltà avrebbe implicato la liceità dell'ammissione della libertà umana.

Snell poneva invece la questione direttamente nei termini della libertà della volontà umana, dando per scontato che l'intera natura fosse retta da una serie infinita di cause temporalmente regressive. Egli non si chiedeva cioè se la natura stessa, affinché le fosse applicabile il principio di ragion sufficiente, non richiedesse la presenza di una causalità incondizionata, bensì restringeva alla sola volontà umana la possibilità di dare inizio assoluto a una serie di effetti.⁵⁰

Anche Creuzer, pur definendo inizialmente la libertà metafisica senza alcun riferimento alla volontà umana, come la facoltà di agire con spontaneità assoluta, senza essere stati determinati all'azione⁵¹, recuperava la ricostruzione kantiana delle opposte dimostrazioni in funzione della sola libertà del volere. Il restringimento del campo di indagine da quello, interamente a priori, della libertà trascendentale - che "azione" e "causalità" sono concetti intellettuali puri, privi di ogni riferimento al mondo empirico - a quello della libertà umana, era il segno inequivocabile del diverso ruolo attribuito alla questione antinomica da Snell e Creuzer, da un lato, e da Kant, dall'altro.

Per Kant si trattava del problema, in prima istanza meramente speculativo, malgrado le sue implicazioni morali, della conciliabilità della necessità naturale con una causalità incondizionata. Il "bisogno"⁵² della ragione di ammettere una causa prima era dettato, per Kant, dal principio di ragion sufficiente, che richiedeva la completezza della serie causale. L'interesse della ragion pratica compariva solo nella Sezione Terza⁵³, quella tematicamente dedicata, per l'appunto, a una valutazione degli opposti interessi della ragione. L'individuazione dell'interesse pratico della ragione non contribuiva affatto, per Kant, alla soluzione dell'antinomia, né tanto meno consentiva di affermare non già la mera possibilità, ma addirittura la realtà della libertà. Un

chiarimento del duplice interesse della ragione aveva il solo scopo di rendere comprensibili i motivi per i quali, prescindendo da ogni valutazione teoretica della questione, ci si fosse schierati e ci si schierasse a favore della tesi o dell'antitesi.⁵⁴ L'interesse della ragione pratica non era che la conseguenza della constatazione teoretica per cui "il ripudio della libertà trascendentale distruggerebbe ogni libertà pratica"⁵⁵. Tale interesse non rappresentava però un reale intervento della ragion pratica nella discussione trascendentale, perché in essa la ragion pratica, avendo ad oggetto anche elementi empirici, non poteva aver diritto di parola. Nella *Critica della ragion pura* Kant sosteneva infatti che i concetti morali, presupponendo necessariamente un riferimento ai concetti empirici di piacere e dolore, non potessero essere considerati concetti puri a priori e che perciò la critica della ragion pura speculativa esaurisse il campo della ricerca trascendentale, non potendo darsi, a causa della essenziale empiricità del suo oggetto, una critica della ragion pratica.⁵⁶ Tanto netta era in Kant la distinzione tra un uso speculativo e un uso pratico della ragione, da condurlo all'affermazione che la libertà trascendentale riguardasse esclusivamente la ragione speculativa e non la ragione nel suo uso pratico, alla quale sarebbe stata invece già sufficiente la certezza della libertà pratica, della "causalità della ragione nella determinazione della volontà":

La questione concernente la libertà trascendentale non concerne che il sapere speculativo; noi possiamo prescindere da essa, come del tutto indifferente, allorché non sia in gioco che l'interesse pratico⁵⁷

È vero che il problema della possibilità della libertà travaglia la psicologia, ma poiché riposa su argomenti dialettici della ragione semplicemente pura, il problema stesso e la sua soluzione concernono esclusivamente la filosofia trascendentale.⁵⁸

Quanto all'incondizionatezza di tale causalità, questa sarebbe stata indifferente all'interesse pratico della ragione, pago di poter dimostrare, in quanto attestata dall'esperienza, che tale causalità era reale. Questa affermazione dell'ininfluenza, dal punto di vista

della ragion pratica, della possibilità o impossibilità della libertà trascendentale, era in aperta contraddizione con la tesi, sostenuta da Kant, che un'eventuale negazione della libertà trascendentale avrebbe implicato un'analoga negazione della libertà pratica⁵⁹, essendo proprio l'idea trascendentale di libertà a costituire il fondamento dell'imputabilità delle azioni⁶⁰.

Senonché si può forse supporre che il disconoscimento delle conseguenze decisive, sulla libertà pratica, dell'affermazione o negazione della libertà trascendentale, derivassero in Kant dalla volontà di separare nettamente i due ambiti, della ragione speculativa e della ragion pratica, recidendo il pericoloso legame che la dipendenza dell'una dall'altra avrebbe creato, nel caso che una affermazione o negazione da parte della prima, riguardo alla libertà del volere, avesse deciso della realtà o chimericità di un'idea - la legge morale - della seconda.

Quello che per Kant era stato, nella *Critica della ragion pura*, il problema cosmologico della causalità incondizionata, veniva affrontato da Snell solo in quanto la libertà del volere presupponeva per l'appunto che una causalità incondizionata fosse possibile. La sua impostazione era influenzata in modo decisivo, più che dalla *Critica della ragion pura*, dalla *Critica della ragion pratica* di Kant, ed era dal punto di vista della ragion pratica che egli poneva la questione della libertà⁶¹. Era infatti la ragion pratica a fornire una risposta alla domanda sulla libertà della volontà⁶², in quanto la legge morale, ovvero una legge pura della ragion pratica, rendeva necessaria l'ammissione della libertà⁶³. Della libertà del volere era conosciuta quindi, grazie alla ragion pratica, la realtà. L'esposizione della Terza Antinomia kantiana e la sua soluzione servivano soltanto a dissolvere le contraddizioni in cui si invischiava la ragione quando, a livello speculativo, tentava di affrontare il problema della libertà. Tale soluzione, superflua nella vita pratica, serviva però ad evitare che la ragione speculativa abbandonasse, scoraggiata dalle difficoltà, la riflessione.⁶⁴

Anche la trattazione di Creuzer, come quella di Snell, si muoveva entro l'orizzonte della *Critica della ragion pratica*, con tutto lo spostamento che ne conseguiva, rispetto a certi temi della

Critica della ragion pura, quali la purezza dell'oggetto della ragion pratica, e la fattualità della legge morale⁶⁵. Ma, a differenza di Snell, Creuzer non riteneva che la ragion pratica fornisse, lei sola, la soluzione della questione della libertà del volere, sottraendola a ogni ulteriore discussione e conflitto. Egli riteneva al contrario che, a proposito della libertà, si producesse un sostanziale contrasto tra la ragion pratica e la ragione speculativa.⁶⁶ Se nella *Critica della ragion pura* l'esame della questione era stato condotto dal punto di vista della ragione speculativa, mentre nel *Menon* di Snell era la ragion pratica a fornire, incontrastata, gli elementi risolutivi, per quanto col sostegno di una ragione speculativa che aveva appianato le difficoltà teoretiche, Creuzer considerava invece la questione della libertà come il luogo di scontro di due istanze, la ragion pratica e la ragione speculativa, egualmente legittimate a contendere. Egli affermava infatti, a proposito della ragione: "la regina del nostro spirito ha un doppio foro, e [...] non è affatto indifferente, davanti a quale la questione venga condotta".⁶⁷ La tesi e l'antitesi della Terza Antinomia kantiana erano sì esaminate entrambe dalla ragione speculativa, ma mentre in Kant la loro stessa formulazione proveniva da due opposti bisogni della ragione speculativa, prescindendo dall'interesse della ragion pratica, in Creuzer sembrava piuttosto che la sola antitesi fosse sostenuta dalla ragione speculativa, e che la ragion pratica difendesse invece la libertà, e quindi la tesi. Pur riproducendo abbastanza fedelmente le argomentazioni kantiane a favore e contro la libertà trascendentale, per Creuzer non si trattava affatto di una ragione speculativa che sentisse il bisogno di ammettere, contemporaneamente, la necessità naturale e una causalità incondizionata, bensì di una ragione speculativa e di una ragion pratica che sostenevano, l'una in contrasto con l'altra, rispettivamente la necessità naturale e la libertà⁶⁸. Poiché una tale contrapposizione dogmatica non consentiva di soddisfare contemporaneamente la ragion pratica e la ragione speculativa, Creuzer si apprestava a considerare la soluzione promessa dalla filosofia critica. Sulla terza via, quella scettica, Creuzer riteneva inutile incamminarsi, perché essa, come abbiamo visto, non prometteva alcuna soluzione,

bensì la negazione della possibilità stessa di una soluzione.⁶⁹ Come già Snell⁷⁰, Creuzer presentava il criticismo come unica alternativa al dogmatismo, senza considerare quell'accezione di scetticismo - come metodo, e non come dottrina - che Kant aveva giudicato utile proprio in funzione del passaggio dal dogmatismo al criticismo, perché mostrando, rispetto alla questione data, l'insensatezza di qualsiasi risposta, spingeva ad esaminare criticamente i presupposti della questione stessa, la quale doveva essere, evidentemente, mal posta.⁷¹

La soluzione dell'antinomia presentata da Creuzer sembrava, a prima vista, una mera sintesi del testo kantiano, che assumeva la distinzione tra fenomeni e noumeni senza problematizzarla affatto, ma limitandosi a rinviare alla *Critica della ragion pura* di Kant e al *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* di Reinhold⁷². La linea argomentativa seguiva in effetti, seppur in maniera più sbrigativa, quella kantiana:

1. Sia il fatalista che il difensore della libertà fondano le loro affermazioni sul medesimo ragionamento: se il condizionato è dato, è data anche l'intera serie delle sue condizioni; ma oggetti dei sensi ci sono dati come condizionati, dunque deve essere data anche la serie delle loro condizioni.⁷³
2. Questo ragionamento sarebbe corretto se lo si applicasse alle cose in sé; ma poiché gli oggetti dei sensi sono fenomeni, mere rappresentazioni, che non esistono in sé, non può neppure esistere la serie, sussistente per sé, delle loro condizioni.⁷⁴
3. L'idea della totalità, dell'incondizionato, ha perciò un valore meramente regolativo, prescrive cioè di non arrestarsi mai, nella ricerca regressiva delle cause di un fenomeno dato, ad alcunché di incondizionato.⁷⁵
4. Un attento esame dell'antinomia della ragione avrebbe potuto condurre alla distinzione tra fenomeni e cose in sé, se solo si fosse riformulata l'antinomia nel modo seguente: se il mondo è un tutto esistente in sé, la serie delle cause è finita o infinita. Ma poiché le due proposizioni sono egualmente dimostrabili, il mondo non può essere un tutto esistente in sé.⁷⁶

5. Applicando al nostro io la distinzione tra fenomeni e noumeni è possibile conciliare, in uno stesso soggetto, e rispetto alle stesse azioni, libertà e necessità naturale, attribuendogli un doppio carattere, una doppia legge della sua causalità: un carattere empirico, le cui azioni sottostanno alla necessità naturale, e un carattere intelligibile, per il quale egli ha la facoltà di dar inizio da se stesso ai suoi effetti nel mondo sensibile, senza che l'azione abbia un inizio in lui.⁷⁷

L'attribuzione all'io noumenico di un carattere, ossia di una legge della sua causalità, poneva il problema della legalità delle azioni libere, e quindi del rapporto tra libero arbitrio e autonomia della volontà. La libertà del volere, di cui la soluzione dell'antinomia garantiva la possibilità, doveva essere intesa come la negazione di qualsiasi legalità, e quindi della necessità, oppure coincideva con la razionalità, e quindi con la legalità morale?⁷⁸

Kant, nell'antitesi della Terza Antinomia, sembrava sostenere l'assoluta inconciliabilità di libertà e legalità:

La libertà (indipendenza) dalle leggi di natura, se è uno *svincolamento* dalla *costrizione*, lo è anche dal *filo conduttore* di qualsiasi regola. Infatti, non è possibile dire che leggi della libertà intervengano nella causalità dell'ordine cosmico in luogo delle leggi di natura; se una causalità del genere risultasse infatti determinata in base a leggi, anziché libertà sarebbe essa stessa null'altro che natura. Natura e libertà trascendentale stanno dunque fra loro nello stesso rapporto di legalità e illegalità [...].⁷⁹

Tale affermazione di incompatibilità valeva però per Kant solo nell'ottica della tesi e dell'antitesi, ossia di chi avesse identificato il mondo sensibile con le cose in sé, ed equivaleva alla definizione negativa di libertà come indipendenza dalla necessità naturale e perciò come illegalità.⁸⁰ Con la distinzione tra mondo sensibile e mondo intelligibile si apriva però la possibilità di concepire una legalità che non fosse quella naturale, e che non dovesse, non avendo luogo nel mondo sensibile, essere assimilata a quella. Che la causalità fosse pensabile solo conformemente a una legge restava valido, per Kant, indipendentemente da ogni condizione sensibile, quindi anche rispetto alla causalità intelligibile:

ogni causa efficiente deve avere un *carattere*, ossia una legge della sua causalità, senza la quale non sarebbe causa.⁸¹

Se la legalità alla quale erano sottoposte le azioni del carattere empirico era ovviamente quella naturale, non altrettanto scontata era l'identificazione, compiuta da Kant, tra carattere intelligibile e legalità morale,⁸² perché essa comportava un'ulteriore identificazione, quella tra libertà del volere e libertà della ragione. La libertà umana veniva così concepita non come l'indipendenza dell'arbitrio dalla costrizione della sensibilità, da un lato, e dalle prescrizioni della ragione, dall'altro, bensì come l'indipendenza della ragione da qualsivoglia condizione empirica. Nel porre la questione della libertà del volere, Kant non si limitava a chiedersi se la volontà potesse essere causa incausata, ma prendeva preliminarmente posizione sulla conformità a leggi di una simile facoltà, attribuendo questa facoltà della spontaneità assoluta non alla volontà o all'arbitrio, bensì alla ragione, le cui azioni potevano sì essere libere, perché incondizionate, ma erano comunque sempre necessarie. La legge morale era infatti un'idea della ragione, e le idee della ragione erano concetti necessari, in quanto, secondo Kant, esse "non sono il prodotto di escogitazioni volontarie, ma sono date dalla natura della stessa ragione e si riferiscono pertanto necessariamente all'intero uso dell'intelletto".⁸³

L'affermazione dell'esistenza di un carattere intelligibile, ossia di una legalità alla quale le azioni libere erano conformi, costituiva una risposta all'obiezione, formulata nell'antitesi alla Terza Antinomia, per cui un'azione libera non era imputabile al suo agente, non derivando in alcun modo da esso,⁸⁴ ma tale risposta comportava una conseguenza paradossale, che, nella *Critica della ragion pura*, Kant sottoscriveva in pieno: se si identificava la libertà umana con la causalità incondizionata della ragione e si fondeva su questo concetto quello di imputazione, ne seguiva inevitabilmente che la ragione dovesse essere considerata interamente responsabile di ogni azione libera, anche di quelle immorali, di quelle cioè, contrarie alla sua stessa legge.

La causalità della ragione non è qui introdotta come quella di una semplice concausa, bensì come una causalità piena, anche nel caso in cui gli impulsi sensibili non solo non la favoriscono, ma addirittura la contrastano. L'azione è posta a carico del carattere intelligibile dell'uomo: mentendo, egli cade immediatamente in colpa; dunque, nonostante tutte le condizioni empiriche dell'azione, la ragione era pienamente libera e l'azione va ascritta interamente a sua colpa.⁸⁵

A un'altra tesi, altrettanto paradossale, Kant era indotto dall'aver identificato la libertà con l'attività assolutamente spontanea, ma necessaria, della ragione: alla tesi che la ragione non fosse affatto un fenomeno⁸⁶, e che l'uomo potesse perciò conoscersi, attraverso la semplice appercezione, quale oggetto intelligibile, perché dotato di una facoltà, la ragione, che, anche a livello teoretico, operava indipendentemente da ogni condizionamento empirico:

l'uomo, che ha di tutta la restante natura solo una conoscenza sensibile, ha conoscenza di se stesso anche mediante la semplice appercezione, cioè delle operazioni e determinazioni interne, che egli non può porre a carico delle impressioni sensibili. Rispetto a se stesso, egli è, per un verso, certamente fenomeno, ma per l'altro, cioè in relazione a talune facoltà, è oggetto prettamente intelligibile, in quanto il suo operare non può essere attribuito alla recettività sensibile. Tali facoltà prendono il nome di intelletto e ragione; particolarmente la seconda risulta specificamente e preminentemente distinta da qualsiasi potere empiricamente condizionato, poiché tratta i propri oggetti esclusivamente in base a idee, determinando sul loro fondamento l'intelletto, che procede poi all'uso empirico dei suoi concetti (certamente puri).⁸⁷

Kant poteva assimilare, come parimenti libere, in base a un parallelismo suscitato dall'attribuzione della libertà alla ragione e non alla volontà, la ragione speculativa e la ragion pratica, perché stava pensando alla libertà come a una causalità incondizionata, ma necessaria, ben distinta dal libero arbitrio. Il ragionamento alla base dell'affermazione che l'uomo possedesse, di sé, una conoscenza non meramente fenomenica - affermazione che violava il divieto criticistico dell'attribuzione, all'uomo, di una

qualsivoglia conoscenza noumenica⁸⁸ - era probabilmente il seguente: la libertà del volere coincide con la facoltà della ragione di agire in modo incondizionato, seppur conforme a leggi, e quindi necessario; l'attività della ragione speculativa nella produzione delle idee non è determinata da alcuna condizione empirica, è spontanea, e tuttavia è necessaria, in quanto determinata dalla natura della ragione stessa⁸⁹: essa è perciò un'attività libera; se tale attività è assolutamente spontanea, del tutto indipendente da ogni causa empirica, non può essere che un'attività intelligibile; ma noi conosciamo le operazioni della ragione speculativa; dunque conosciamo, di noi stessi, qualcosa di intelligibile.⁹⁰

Fedele alla scelta kantiana di escludere la possibilità di una causalità eslege e di identificare nella legge morale la legalità a cui la causalità libera era conforme, Snell presentava il problema della libertà come consistente nel problema della praticità della ragion pura,⁹¹ sottintendendo quindi che la libertà della volontà coincidesse con la libertà della ragione. Il mondo intelligibile apriva uno spazio in cui era possibile agire in modo indipendente dalla necessità naturale, ma comunque conforme a leggi: conforme, cioè, alle "leggi della libertà"⁹². Chiedersi se la volontà fosse libera significava, per Snell, interrogarsi sulla possibilità che la volontà si determinasse secondo leggi razionali pure,⁹³ o, più precisamente, sulla possibilità che "la ragion pura si determini spontaneamente all'azione".⁹⁴ Poiché "la volontà deve comunque essere determinata da qualcosa"⁹⁵, dichiararla libera equivaleva a sostenere la sua indipendenza dalla necessità naturale, ma non dalla necessità *tout court*. Era anzi sottinteso che, una volta asserita la libertà della volontà, si dovesse ricercare quale fosse il tipo di legge che poteva determinare necessariamente una volontà libera. Se la legge morale era l'unica la cui azione determinante sulla volontà fosse compatibile con la libertà di quest'ultima, ciò era dovuto alla formalità della legge stessa, alla sua incondizionatezza,⁹⁶ che, escludendo ogni movente materiale, sottraeva la volontà alla necessità naturale. Della teoria sostenuta da Kant nella *Critica della ragion pura*, Snell condivideva non solo l'attribuzione della libertà alla ragione, di cui sottoscriveva l'immediata conseguen-

za, ossia l'identificazione della libertà con l'autonomia della volontà⁹⁷ - con una chiara esclusione, quindi, del libero arbitrio - bensì anche le due tesi sostenute da Kant a proposito dell'imputazione e, rispettivamente, della conoscenza noumenica che l'uomo avrebbe avuto di se stesso. Per ciò che concerneva l'imputazione, Snell riteneva che l'indipendenza dalla necessità naturale fosse la condizione non solo necessaria, ma anche sufficiente dell'imputabilità delle azioni. Solo l'ipotesi del determinismo naturale, l'ipotesi che gli uomini fossero "macchine", e non quella della necessaria determinazione della volontà da parte della legge morale, gli sembrava privare di significato l'obbligatorietà morale e impedire che la responsabilità di un'azione fosse attribuita a colui che l'avesse compiuta.⁹⁸ Benché Snell non dichiarasse esplicitamente, come invece Kant, che anche le azioni immorali erano da imputare alla ragione, questa conclusione seguiva comunque dall'ascrizione delle azioni immorali alla libera volontà dell'agente, e dall'identificazione della volontà libera con la ragion pratica pura.⁹⁹ Quanto alla coscienza che l'uomo aveva di sé, Snell sosteneva che, attraverso la mera appercezione, l'uomo "percepisce in sé la facoltà dell'intelletto e della ragione, che non possono essere fenomeni, perché non sottostanno a condizioni temporali, in quanto sono a priori nell'anima".¹⁰⁰

Sulla questione del libero arbitrio e dell'autonomia della volontà la posizione di Creuzer fu inizialmente molto più cauta di quella espressa da Kant nella soluzione della Terza Antinomia. Per Kant, poiché non era concepibile una causa che agisse indipendentemente da ogni legge,¹⁰¹ stabilito che la causalità per libertà era indipendente dalla legalità naturale, non restava che considerarla conforme alla legalità morale. Creuzer invece distingueva in modo esplicito e discuteva separatamente la questione della possibilità di una causa incausata, assicurata dalla distinzione tra mondo sensibile e mondo intelligibile, e la questione della conformità a leggi della causalità per libertà. Risolta la questione riguardante la possibilità di una causa incausata, Creuzer sembrava sostenere che la libertà non fosse compatibile con la conformità a leggi:

Ma con tutto ciò non si risponde ancora alla domanda principale: siamo davvero *assolutamente liberi* oppure no? Dal fatto che non siamo sottoposti alla legge riconoscibile della necessità naturale non segue ancora che non siamo sottoposti affatto ad alcuna legge, che possediamo una facoltà *di agire in modo pienamente incausato e non conforme a leggi*.¹⁰²

Qui Creuzer sembrava parafrasare la domanda sulla libertà attraverso la domanda sull'incondizionatezza e la non conformità a leggi delle nostre azioni, sottintendendo così che un'azione libera mancasse non solo di una causa, ma anche di qualsiasi legalità. In realtà la questione della conformità a leggi delle azioni libere veniva esaminata solo nella sezione specificamente dedicata ad essa, e intitolata *Realgrund der metaphysischen Freiheit*.¹⁰³ La mole di questa sezione era indicativa della importanza cruciale che Creuzer attribuiva a tale questione, rispetto alla libertà del volere. Ma il non averla prematuramente risolta a favore della tesi della libertà della ragione, e quindi della legalità delle azioni libere, come aveva fatto invece Kant nella *Critica della ragion pura*, consentiva a Creuzer di respingere la tesi kantiana della conoscenza privilegiata che l'uomo avrebbe avuto di se stesso quale oggetto intelligibile e, quindi, quale ente libero. Kant aveva identificato la libertà del volere con l'attività spontanea, ma necessaria, della ragione. Avendo concepito l'agire libero come indipendente dalla necessità naturale, ma al tempo stesso come conforme ad un'altra legalità, Kant riteneva che una simile facoltà non fosse attribuibile che all'uomo, il quale soltanto poteva agire in modo conforme ad una legalità - quella morale - pienamente indipendente dalla legalità naturale.¹⁰⁴ Se invece, come Creuzer, si sospendeva la questione della conformità a leggi delle azioni libere e si definiva la libertà metafisica semplicemente come la facoltà di agire in modo incondizionato, allora, una volta che si fosse garantita, attraverso la distinzione tra mondo sensibile e mondo intelligibile, la possibilità di una simile facoltà, non c'era alcuna ragione per non attribuirle "a tutti gli esseri in generale", anziché all'uomo soltanto, sebbene questi rimanesse il solo a possedere anche una "credenza nella libertà e una libertà morale".¹⁰⁵ Se ogni fenomeno era una mera rappresentazione, a fondamento della quale si doveva pen-

sare un noumeno che a questa rappresentazione aveva fornito la materia,¹⁰⁶ ne seguiva che "ogni oggetto fenomenico dunque, e non solo il nostro io, deve essere considerato da un doppio punto di vista, secondo il suo carattere empirico e secondo quello intelligibile. Secondo il primo l'oggetto è, in quanto fenomeno, sottoposto alla legge causale determinata nel tempo. [...] Ma secondo il suo carattere intelligibile dobbiamo dichiarare questo oggetto libero da ogni necessità naturale, che ha luogo solo nel mondo sensibile".¹⁰⁷

Alla questione se la libertà fosse o no da considerarsi conforme a leggi, Creuzer dedicava un lungo esame, perché essa riproduceva, ad un altro livello, quell'antinomia tra Caso e necessità che la distinzione tra i due mondi, sensibile e intelligibile, sembrava aver risolto. Solo grazie a tale distinzione, infatti, la libertà cessava di rappresentare, all'interno di un mondo retto dalla necessità naturale, l'ammissione dell'illegalità, e quindi del Caso.¹⁰⁸ Ma, una volta garantita, in questo modo, la possibilità di una causa incausata, il dilemma necessità - Caso si ripresentava non appena ci si fosse chiesti se le azioni libere fossero conformi a leggi, e quindi necessarie, oppure non conformi a leggi, e quindi, per Creuzer, il quale non ammetteva che si desse un terzo tra necessità e Caso,¹⁰⁹ casuali. Creuzer chiamava "eleuteriologi" o "fatalisti" i sostenitori della prima tesi, ed "equilibristi" o "indifferentisti" i sostenitori della seconda.¹¹⁰ Entrambi i partiti potevano essere "empirici" o "trascendenti" ("intelligibili"), a seconda che collocassero nel mondo sensibile o nel mondo intelligibile la facoltà di agire in modo incondizionato, ma l'interesse di Creuzer era diretto alla sola versione "trascendente" delle due tesi, poiché, per la versione "empirica", il contrasto era già stato risolto dalla soluzione della Terza Antinomia. L'analisi dell'indifferentismo e del fatalismo intelligibili, che Creuzer identificava con la teoria di Reinhold e, rispettivamente, con quella di Carl Christian Erhard Schmid,¹¹¹ lo conduceva a sostenere che nessuna delle due teorie fosse in grado di conciliare le esigenze della ragion pratica con quelle della ragione speculativa.

L'indifferentismo intelligibile, ossia la tesi che la libertà del

volere consistesse nella facoltà di scegliere tra le richieste della ragione e quelle della sensibilità, senza essere stato costretto da alcuna delle due,¹¹² non poteva soddisfare la ragione speculativa, perché implicava l'ammissione del Caso. Se infatti si negava che le scelte libere avvenissero conformemente a leggi, avendo già stabilito che esse avevano luogo in modo non condizionato, bensì spontaneo, ciò sarebbe equivalso a sostenere che esse avvenivano in modo non necessario, visto che si erano esclusi i due fattori che recavano con sé la necessità - l'esser causato e l'esser conforme a leggi. Ma necessità e non necessità erano per Creuzer due termini contraddittori, non semplicemente contrari, e quindi non poteva darsi tra loro alcuna via di mezzo. Negare la necessità equivaleva perciò ad ammettere il Caso, l'irrazionale.¹¹³ E neppure la ragion pratica poteva essere soddisfatta da una simile libertà di indifferenza, la quale non poteva render conto adeguatamente né della obbligatorietà morale, né del concetto di imputazione. Una volontà indifferente al bene e al male rendeva infatti impensabile l'obbligatorietà morale, e perciò la moralità stessa, e non poteva fondare sufficientemente, non fondandole in modo necessario, le azioni che da essa derivavano.¹¹⁴

Dopo aver esaminato l'indifferentismo intelligibile, Creuzer accoglieva dunque la tesi kantiana secondo la quale una causa non poteva esser tale senza una legge della sua causalità.¹¹⁵ Creuzer sosteneva infatti che "il concetto della necessità è [...] inseparabile dal concetto intellettuale puro della causalità"¹¹⁶, e poiché si era ammesso che la causalità per libertà fosse una causalità incondizionata, era evidente che la necessità le dovesse esser conferita dall'esser conforme a leggi.

Stabilita così la conformità a leggi della libertà, restava da chiedersi "se la libertà sia determinata solo dalle leggi della ragione o anche da altre leggi"¹¹⁷. La risposta di Creuzer consisteva nell'adesione alla tesi, espressa da Kant nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, secondo la quale "una volontà libera e una volontà sottoposta a leggi morali sono la stessa cosa".¹¹⁸ La libertà consisteva dunque, di contro all'eteronomia della dipendenza dalla necessità naturale, nell'autonomia della volontà, nella fa-

coltà della volontà di esser legge a se stessa. Creuzer sottoscriveva ora la tesi che Kant aveva sostenuto nella soluzione della Terza Antinomia, ovvero la tesi che la libertà fosse la facoltà di agire in modo incondizionato, ma conforme a leggi, e che queste leggi, ossia il carattere intelligibile dell'uomo, coincidessero con la legalità morale. A differenza di Kant, però, che, malgrado l'identificazione della libertà della volontà con la libertà della ragione¹¹⁹, aveva paradossalmente cercato di salvare l'imputabilità delle azioni immorali, attribuendone la responsabilità alla ragione stessa,¹²⁰ Creuzer era perfettamente consapevole delle implicazioni pratiche di un simile appiattimento della libertà del volere sulla libertà morale. Gli era infatti chiaro come le azioni immorali non potessero essere ascritte alla libertà morale - che era per definizione la facoltà di agire conformemente alla legge morale - e neppure alla libertà *tout court*, se questa per l'appunto coincideva con la libertà morale. Così Creuzer cercava di sostenere, malgrado che la questione di cui si stava occupando fosse la conformità a leggi della libertà metafisica, e non della libertà morale - che conforme a leggi era per definizione - che la definizione di libertà appena accolta dalla *Fondazione* di Kant riguardasse la libertà morale, e non la libertà metafisica:

In quanto per libertà morale non intendiamo che il fondamento della possibilità reale di azioni *morali*, ne segue di per sé che tutte le azioni che consideriamo come effetti di questa libertà portino in sé la forma della ragion pratica pura e debbano essere determinate dalle sue leggi. [...] tutte le azioni non morali e immorali dell'uomo non possono essere considerate da noi come effetti di questa libertà; esse devono anzi essere fondate nella mancanza di essa.¹²¹

E, più avanti, nel corso dell'esame del fatalismo intelligibile di Schmid, Creuzer sosteneva di aver già dimostrato "la conformità a leggi della libertà". "Quest'affermazione - proseguiva - si riferisce sia alla libertà metafisica che alla libertà morale, e le due libertà si distinguono l'una dall'altra solo per il fatto che le leggi dell'ultima ci sono conosciute, quelle della prima, invece, sconosciute".¹²² Ma per sostenere plausibilmente la tesi che le leggi

della libertà metafisica fossero diverse da quelle della libertà morale, Creuzer avrebbe dovuto imputare alla libertà morale le azioni morali e alla libertà metafisica le azioni immorali e non morali, ottenendo però due legalità in contrasto, nel nostro io intelligibile, così che il predominio dell'una o dell'altra o sarebbe stato necessario, o avrebbe riprodotto il problema posto dalla libertà d'indifferenza, ossia della scelta, da parte della volontà, tra due legalità antagoniste. Al momento di affrontare il problema dell'imputazione, Creuzer sembrava perciò accettare che, se si esigeva dalla libertà una conformità a leggi, non si poteva non ammettere che non solo la libertà morale, ma la stessa libertà metafisica coincidesse con l'autonomia della volontà e che perciò le azioni immorali dovessero essere prodotte dalle forze estranee che limitavano la forza del nostro io intelligibile. Questa tesi, che conduceva, com'è evidente, al fatalismo intelligibile, era l'unica che la ragione speculativa potesse coerentemente sostenere.¹²³ Tra necessità e Caso, la ragione speculativa non poteva infatti che scegliere la necessità,¹²⁴ e spiegare perciò la moralità come l'azione necessaria della ragione, e l'immoralità come l'effetto necessario di ciò che, di intelligibile, stava a fondamento della sensibilità e limitava l'attività della ragione.¹²⁵ Pienamente soddisfacente dal punto di vista teoretico, e, anzi, unica teoria "che possa essere speculativamente soddisfacente", il fatalismo intelligibile era però assolutamente inaccettabile dal punto di vista pratico, perché, se la libertà non si estendeva anche alle azioni immorali, ne seguivano l'impossibilità di imputare quest'ultime a chi le avesse compiute e quindi la vuotezza e la chimericità di ogni giudizio morale, di ogni concetto di responsabilità, merito o colpa.¹²⁶ Dunque ragion pratica e ragione speculativa sembravano davvero, rispetto alla libertà, inconciliabili.¹²⁷ Delle due sole vie che Creuzer riteneva aperte (non dandosi via di mezzo tra necessità e Caso), l'indifferentismo e il fatalismo, "la prima era tanto poco conciliabile con le leggi della ragione teoretica, quanto con le richieste della ragion pratica - l'ultima invece è pienamente conforme alle prime, ma sembra contraddire del tutto le ultime."¹²⁸ Speculativamente, dunque, questo era l'approdo scettico di Creuzer: la con-

statazione dell'impossibilità di salvare, contemporaneamente, la conformità a leggi delle azioni libere, che sola consentiva di sfuggire all'irrazionalità, all'ammissione del Caso, e la responsabilità umana, l'imputabilità delle azioni, che sembrava dover essere sacrificata o alla necessità universale o al Caso. Creuzer riteneva infatti che non solo il fatalismo, ma neppure l'indifferentismo fosse soddisfacente dal punto di vista pratico, non perché non imputasse alla volontà umana le azioni immorali, bensì per una difficoltà complessiva nel fondare adeguatamente il concetto di imputazione,¹²⁹ e per l'impossibilità di render conto della necessità morale.¹³⁰

Se, dal punto di vista teoretico, la ricerca poteva anche concludersi con l'affermazione dell'impossibilità di conciliare, a proposito della libertà del volere, le opposte esigenze della ragion pratica e della ragione speculativa, dal punto di vista morale un'epoché scettica non era possibile. Si doveva dunque decidere se "consegnare il governo del mondo nelle mani di un Caso assoluto oppure di un'assoluta necessità"¹³¹. La scelta di Creuzer, sebbene egli non la esprimesse in modo diretto, ma attraverso la citazione di un passo di Hommel, era a favore della necessità assoluta, che era almeno teoreticamente soddisfacente, mentre il Caso assoluto non poteva essere soddisfacente né dal punto di vista teoretico, né da quello morale, in quanto ammetteva una libertà capace di respingere, senza alcuna ragione, il bene.¹³² Di questa tesi conclusiva, espressa da Creuzer alla fine della sezione dedicata alla legalità delle azioni libere, egli non analizzava affatto le conseguenze. Se in una prima formulazione del dilemma relativo alla libertà del volere sembrava che la questione fosse quella della conciliabilità di teorie diverse, capaci, ciascuna, di soddisfare la sola ragione teoretica o la sola ragion pratica, il risultato della ricerca ribaltava invece l'impostazione iniziale. Rispetto alla questione della conformità a leggi delle azioni libere, nell'ottica del criticismo le teorie alternative erano infatti soltanto due: il fatalismo intelligibile o l'indifferentismo intelligibile. Di queste, una soltanto, il fatalismo, soddisfaceva la ragione speculativa, con la sua richiesta che venisse affermata una necessità assoluta, ma

nessuna delle due soddisfaceva la richiesta della ragion pratica, che esigeva si rendesse conto della necessità morale garantendo, al contempo, l'imputabilità delle azioni. Il fatalismo intelligibile era dunque non soltanto l'unica teoria sostenibile, da parte della ragione speculativa, ma anche la teoria che, dal punto di vista pratico, Creuzer anteponeva all'altra, in quanto sopprimeva sì l'imputabilità delle azioni, ma rendeva conto, seppur entro un'ottica deterministica, della necessità morale. L'indifferentismo intelligibile, invece, coincidendo con il Caso, sopprimeva la possibilità tanto della necessità morale quanto dell'imputazione.

Tale posizione, ossia l'affermazione dell'impossibilità, dal punto di vista pratico, di una sospensione del giudizio che risultava invece teoreticamente possibile, era speculare rispetto alla posizione assunta da Creuzer nei confronti dello scetticismo vero e proprio, anch'esso insostenibile dal punto di vista pratico, e perciò complessivamente inaccettabile. Se Creuzer rifiutava di definirsi scettico in senso proprio, perché riteneva che tale scetticismo fosse praticamente inammissibile, perché mai avrebbe dovuto definirsi scettico nel secondo senso, quando tale scetticismo gli appariva, dal punto di vista pratico, altrettanto inammissibile? Sorge il dubbio che i pochi riferimenti, nel testo, al proprio scetticismo, e l'aver qualificato come scettiche, nel titolo, le *Skeptische Betrachtungen*, costituissero in realtà, contro il lettore superficiale, un intenzionale depistaggio, l'offerta di una chiave interpretativa che mettesse la sua teoria al riparo da ogni accusa di fatalismo.

Pare infatti difficile sostenere che la soluzione alla quale giungeva Creuzer coincidesse con la constatazione dell'impossibilità di conciliare le esigenze della ragion pratica con quelle della ragione speculativa. In realtà solo le esigenze della ragione speculativa potevano dar luogo a una teoria coerente, e la ragion pratica aveva invece esigenze non soddisfacibili da parte di alcuna teoria, alle quali avrebbe dovuto quindi rinunciare. Più che la constatazione scettica dell'impossibilità del soddisfacimento di tutte e due le istanze presentate - la richiesta di affermazione della necessità assoluta, da un lato, e dell'obbligatorietà morale e dell'imputabilità delle azioni, dall'altro - la conclusione di Creuzer

implicava piuttosto che

1. si potesse e si dovesse, a meno di non voler cadere nell'irrazionalità, sostenere la necessità assoluta
2. si potesse salvare l'obbligatorietà morale solo a patto di ridefinirla come una vera e propria "necessità" morale, ossia come la necessaria determinazione della volontà da parte della legge morale,¹³³ salvo i casi in cui questa determinazione fosse impedita dall'intervento di forze estranee.
3. un'azione immorale non fosse affatto imputabile al suo agente, e un'azione morale gli fosse invece imputabile in quanto derivava da esso, ma non nel senso che una reale attribuzione di responsabilità avrebbe presupposto, ossia in quanto egli avrebbe potuto volere altrimenti.

3. Creuzer e Spinoza

Le prime due apparizioni di Spinoza nelle *Skeptische Betrachtungen* erano funzionali alla presentazione, da parte di Creuzer, di due tesi spinoziane, relative alla libertà, che egli non condivideva e che intendeva confutare. La prima tesi riguardava l'illusorietà della nostra coscienza della libertà:

[...] una pietra riceve una certa quantità di movimento da una causa esterna che la spinge, per la quale, cessato l'impulso della causa esterna, continua necessariamente ad esser mossa. Dunque, questo persistere della pietra nel movimento è coatto, non perché necessario, ma perché deve essere definito dall'impulso di una causa esterna. E ciò che si dice qui della pietra deve intendersi di qualunque cosa particolare [...]. Inoltre, poniamo ora, se vogliamo, che la pietra, mentre continua a muovere, pensi, e sappia di sforzarsi per quanto può di persistere nel movimento. Davvero questa pietra, in quanto è consapevole unicamente del suo sforzo, al quale non è affatto indifferente, crederà di essere liberissima e di non persistere nel movimento per nessun altro motivo se non perché lo vuole. Proprio questa è quell'umana libertà, che tutti si vantano di possedere e che solo in questo consiste, che gli uomini sono consapevoli del loro istinto e ignari delle cause da cui sono determinati.¹³⁴

Spinoza era presentato come uno dei "fatalisti sensibili", ossia

come uno di coloro che “credono [...] di poter dimostrare attraverso mere ragioni empiriche, che il sentimento [...] della libertà non è che un’illusione e una immaginazione assolutamente vuota”.¹³⁵ Creuzer invece ammetteva sì l’impossibilità di dimostrare, a partire dall’esperienza, la realtà della libertà, ma riteneva altresì che l’esperienza non potesse fornire alcuna prova neppure contro l’esistenza della libertà, perché, se era vero che “tutto ciò che riconosciamo come appartenente al contesto dell’esperienza è sottoposto alle sue leggi”¹³⁶, ciò non poteva implicare l’automatica esclusione della possibilità che si desse, a fondamento del mondo empirico, un mondo intelligibile, indipendente da quelle leggi alle quali era sottoposto invece il mondo empirico. Gli appelli all’esperienza non erano dunque di alcuna utilità nella decisione sull’attribuzione, all’uomo, della libertà, in quanto il fatto che “il nostro sentimento interno potrebbe ingannarci non dimostra affatto che esso ci inganni davvero continuamente e in tutti i casi”¹³⁷.

La seconda tesi che Creuzer prendeva in esame riguardava l’attribuzione della libertà, da parte di Spinoza, a una sostanza infinita e priva sia di intelletto che di volontà. Per Spinoza “c’è infatti solo un’unica sostanza quindi anche solo un unico essere assolutamente libero, nel senso metafisico della parola”¹³⁸. Poiché questa tesi coinvolgeva il fondamento stesso della metafisica spinoziana, ossia l’unicità della sostanza, Creuzer rimandava, per una critica puntuale dell’intera dottrina di Spinoza, alle pagine di Reinhold,¹³⁹ limitandosi a stigmatizzare l’errore di fondo commesso da Spinoza e individuato da Reinhold, ossia l’aver scambiato “la necessità dell’esser pensato con la necessità dell’esistenza della *cosa in sé*,” ipostatizzando così l’esigenza di unità assoluta che caratterizzava la ragione. Il sistema spinoziano, che Creuzer interpretava come “panteistico, e quindi fatalista”, era ovviamente inaccettabile per la ragion pratica, giacché minava “i pilastri della moralità e della religione”, ma Creuzer riconosceva che tale sistema era l’unico al quale la ragione speculativa, nel suo uso dogmatico, potesse coerentemente condurre.¹⁴⁰ Egli faceva dunque propria la tesi di Kant, che identificava nello spinozismo l’uni-

ca alternativa rigorosa al criticismo:

Se non si ammette l’idealità dello spazio e del tempo, non resta che lo spinozismo, nel quale spazio e tempo sono determinazioni essenziali dell’essere originario stesso, mentre le cose dipendenti da esso (perciò anche noi stessi) non sono sostanze ma semplicemente accidenti ad esso inerenti [...]. Di conseguenza, lo spinozismo, nonostante l’assurdità della sua idea fondamentale, argomenta più logicamente di quanto avvenga nella teoria della creazione¹⁴¹

Spinoza era sì, dunque, una “guida pericolosa”, ma non per chi possedesse gli strumenti della filosofia critica. A costui era infatti possibile superare lo spinozismo anche senza il “salto mortale” nella fede di cui parlava Jacobi.¹⁴²

Il confronto di Creuzer con Spinoza non si fermava però a questo riconoscimento del rigore speculativo e, al contempo, dell’alternatività della sua dottrina rispetto al criticismo. Al contrario, le tesi sostenute da Creuzer a proposito della libertà del volere presentavano consistenti affinità con la teoria di Spinoza.

Spinoza aveva fornito, nell’*Etica*, la seguente definizione di libertà:

Si dice libera quella cosa che esiste in virtù della sola necessità della sua natura e che è determinata ad agire soltanto da se stessa. Si dice invece, necessaria, o piuttosto coatta, quella cosa che è determinata da altro a esistere e operare secondo una certa e determinata ragione¹⁴³

Poiché per la libertà si richiedeva non solo che l’azione non fosse determinata che dalle leggi della propria natura, ma che l’esistenza stessa non dipendesse che da queste, ne seguiva che solo Dio poteva essere considerato assolutamente libero.¹⁴⁴ All’uomo la libertà era attribuibile solo in senso relativo, relativamente cioè non all’esistenza, giacché l’uomo non era *causa sui*, in quanto la sua essenza non implicava l’esistenza, bensì all’azione, essendo possibile che l’uomo agisse determinato dalle sole leggi della propria natura.

[...] vedremo facilmente quale è la differenza tra l’uomo che è dominato

soltanto dall'affetto e dall'opinione e l'uomo che è guidato dalla ragione. Quello, infatti, vuole, non vuole, e fa le cose che massimamente ignora; questo invece non obbedisce ad altri che a se stesso e fa soltanto quelle cose che ha imparato essere le più importanti nella vita e che perciò massimamente desidera; e perciò chiamo quello servo, questo invece libero¹⁴⁵.

Una simile definizione di libertà, naturalmente, includeva in sé la necessità ed escludeva il libero arbitrio, la libertà di indifferenza:

io pongo la libertà, non nel libero arbitrio, ma nella libera necessità¹⁴⁶.

[...] è [...] assurdo e ripugnante alla ragione che *necessario e libero* siano due contrari. Nessuno infatti può negare che Dio conosce liberamente se stesso e tutte le cose; e tuttavia sono tutti d'accordo nell'ammettere che Dio conosce se stesso necessariamente¹⁴⁷.

Creuzer mostrava di essere perfettamente consapevole di quanto la tesi che egli andava difendendo fosse vicina a questa posizione spinoziana. Dopo aver sostenuto, infatti, contro l'indifferentismo intelligibile, che una vera libertà morale era certo meglio concepibile come "necessaria dipendenza dalla mia *propria legge*", che come "irrazionale dipendenza dal Caso assoluto", non mancava di citare un passo del *Trattato politico* di Spinoza,¹⁴⁸ che si concludeva nel modo seguente:

La libertà [...] non toglie la necessità, ma la pone.¹⁴⁹

Del resto già la prima definizione di libertà che Creuzer aveva fornito suonava più spinoziana che kantiana:

La parola libertà è un'espressione negativa e non significa altro che la *natura non sottoposta a costrizione* di un essere.¹⁵⁰

Identificare la libertà con l'attività, non sottoposta a coercizione, della propria natura significava, evidentemente, per Creuzer, schierarsi già preliminarmente a favore della necessità delle azioni li-

bere, giacché il termine *natura*, ancorché inteso, come nel caso presente, nel significato di *essenza*, alludeva inequivocabilmente al regno della necessità.

Più esplicitamente ancora Creuzer si esprimeva alla fine della sua confutazione dell'indifferentismo intelligibile:

[Un'azione libera] è [...] un'azione che sia stata effettuata dalla forza di una sostanza, purché questa forza sia determinata nella sua causalità solo dalla sua *propria legge*, cioè dalla particolarità che le inerisce necessariamente, in virtù della quale essa è una tale sostanza e nessun'altra e che determina sempre e necessariamente la sua causalità a produrre solo simili azioni, insomma a collegare con se stessa solo un simile tipo di fenomeni e nessun altro.¹⁵¹

Di quest'ennesima assonanza con la dottrina di Spinoza Creuzer si rendeva ben conto, visto che lo citava, immediatamente, in nota:

Dice Spinoza: per virtù e potenza intendo la stessa cosa, cioè la virtù, in quanto si riferisce all'uomo, è la *stessa essenza dell'uomo, ossia la sua natura*, in quanto ha la capacità di fare certe cose *che possono essere comprese mediante le sole leggi della sua natura*.¹⁵²

Che Creuzer citasse, a sostegno della propria definizione di azione libera, l'equiparazione spinoziana di virtù e potenza, non deve stupire, giacché l'identificazione della libertà con la conformità alle leggi della propria natura comportava la riduzione a termini sinonimici di una serie di nozioni, che il sostenitore della libertà di indifferenza considerava invece come non assimilabili. Tale riduzione seguiva, in Creuzer e Spinoza, da premesse teoriche ben diverse, ma conduceva ad un risultato verbalmente identico, ossia all'identificazione di libertà, autonomia e virtù.

La particolare forma di determinismo sostenuta da Spinoza, ovvero il necessitarismo logico, l'assimilazione della causalità alla derivazione logica, così che la negazione di ogni fatto reale implicasse, direttamente o indirettamente, una contraddizione, rendeva inconcepibile una causalità spontanea e non determinata da leggi, un'attività che fosse una produzione dal nulla.¹⁵³ Esclusa la possibilità di un agire non necessitato, l'unica distinzione

mantenibile era fra quelle azioni che derivavano logicamente dalla natura dell'agente, e nelle quali consistevano la sua attività, autonomia e libertà, e le azioni che non erano invece riconducibili alla sua sola essenza, rispetto alle quali egli era passivo, eteronomo, costretto¹⁵⁴. Lo stesso concetto di virtù, così come quelli di potenza e perfezione, era da intendersi in senso dinamico, in quanto equivalente al concetto di attività,¹⁵⁵ e definibile esaustivamente attraverso la relazione di deducibilità dell'effetto dall'essenza della causa.

Creuzer sottoscriveva in pieno la triade di identificazioni spinoziane, ma vi giungeva attraverso un altro percorso teorico, e le attribuiva un diverso significato. L'identificazione della libertà con l'autonomia seguiva dall'esclusione che la libertà potesse essere concepita come indipendenza da ogni legge, in quanto ciò avrebbe comportato la negazione della necessità e quindi l'ammissione del Caso, e dalla contestuale esclusione che la libertà fosse concepibile come dipendenza dalla necessità naturale.¹⁵⁶ Questa duplice esclusione comportava un'equivocità del termine autonomia, nelle due definizioni, quella di Creuzer e quella di Spinoza, del concetto di libertà. Per Spinoza l'autonomia coincideva con l'esser determinato dalle leggi della propria natura, e non costituiva perciò affatto un'eccezione alla legalità naturale, né faceva sì che l'uomo libero fosse meno determinato del servo. Per Creuzer, invece, l'autonomia era incompatibile con la necessità naturale ed era perciò concepibile non nel mondo sensibile, che alla necessità naturale era interamente sottoposto, ma solo nel mondo intelligibile che stava a fondamento del primo. Creuzer definiva sì dunque la libertà come la dipendenza dalla propria legge,¹⁵⁷ ma escludeva che questa legge fosse una delle leggi naturali. Egli sottoscriveva la tesi spinoziana che le azioni libere fossero determinate dalle leggi della natura dell'agente, ma con "natura" egli non intendeva certo, in questo caso, delle caratteristiche soggiacenti alla necessità naturale, né con "leggi" intendeva riferirsi alla necessità naturale stessa. L'"essenza", la "natura" dell'uomo erano implicitamente identificate con la razionalità, e le leggi di tale natura con le leggi morali, che la ragione, "regina e

legislatrice del nostro spirito", annunciava,¹⁵⁸ e che l'uomo, in quanto membro del mondo intelligibile, poteva seguire lasciando intatta, nel mondo sensibile, la validità delle leggi naturali.

L'esplicitazione del senso in cui l'autonomia era intesa introduceva così il terzo termine della triade, la moralità: se la libertà era intesa negativamente come indipendenza dalla necessità naturale e positivamente come autonomia, l'unica legge che la volontà poteva dare a se stessa era la legge morale, in quanto empiricamente incondizionata.¹⁵⁹ Creuzer condivideva dunque l'affermazione kantiana che "una volontà libera e una volontà sottoposta a leggi morali" fossero "la stessa cosa"¹⁶⁰ e le accostava, quale "commento degno di nota", un passo dal *Trattato politico* di Spinoza:

La libertà è una virtù, ossia una perfezione: e dunque tutto ciò che nell'uomo è indizio di impotenza non può essere posto in relazione con la sua libertà.¹⁶¹

Malgrado queste assonanze verbali tra la definizione di libertà fornita da Creuzer e quella fornita da Spinoza, e malgrado la pertinenza delle citazioni che Creuzer traeva da Spinoza a sostegno delle proprie tesi, la distanza che separava le due teorie della libertà restava enorme. Per Spinoza, infatti, essendo ogni volizione "determinata da un'altra causa e questa a sua volta da un'altra, e così di nuovo all'infinito", non si poteva parlare di libertà della volontà più di quanto si potesse parlare di libertà del movimento e della quiete¹⁶², e la libertà era quindi attribuibile ad azioni che sottostavano comunque, come tutte le altre, ad una necessità naturale che coincideva con la necessità logica. A differenza di Spinoza, Creuzer ammetteva invece che potessero darsi cause empiricamente incausate, ed era perciò che attribuiva la dottrina di Spinoza all'uso dogmatico della ragione, in quanto opposto al suo uso critico.¹⁶³

Su una questione fondamentale, però, ossia sullo statuto modale delle azioni libere, Creuzer concordava con Spinoza, e questa identità delle rispettive tesi di fondo motivava e giustificava il fatto che Creuzer non mancasse mai, nei passaggi cruciali, di citare

Spinoza. Spinoza, tuttavia, non era certamente stato l'unico a sostenere che le azioni libere fossero comunque determinate da leggi, e quindi necessarie.

Perché allora Creuzer citava ripetutamente Spinoza e non si limitava invece a citare Schmid, ad esempio, la cui teoria della libertà era molto più vicina a quella di Creuzer di quanto non lo fosse la dottrina di Spinoza? Il motivo della scelta di Creuzer stava a mio avviso nel carattere esemplare della filosofia di Spinoza: egli era stato l'unico, infatti, che avesse accettato, e anzi difeso energicamente, tutte le conseguenze del suo necessitarismo.

Kant e Schmid avevano considerato sì le azioni libere come determinate da una legge, ma avevano rifiutato di accettare conseguentemente la negazione della validità universale della legge morale, che la loro tesi necessariamente implicava. Per questo Creuzer accostava le posizioni di Kant e di Schmid a quella di Spinoza: perché egli era convinto che nessun gioco di prestigio filosofico potesse rendere accettabile, per la ragion pratica, l'assimilazione della libertà all'autonomia della volontà. Creuzer riteneva che Schmid si fosse dimostrato certamente più coerente di Kant, ammettendo che, se si identificavano libertà e moralità, le azioni immorali non potessero che essere attribuite agli ostacoli intelligibili che impedivano l'attività della ragione. Ma lo stesso Schmid si era poi inutilmente affaticato, nella II edizione del *Versuch einer Moralphilosophie*, per invalidare le conseguenze della sua teoria.¹⁶⁴

Spinoza rappresentava dunque, per Creuzer, un richiamo alla coerenza, un *aut aut* filosofico: o si sosteneva la conformità a leggi, e quindi la necessità, della libertà, oppure si sosteneva il carattere contingente delle azioni libere, salvando così l'imputabilità delle azioni e la libertà anche delle azioni immorali, accettando però implicitamente l'ammissione del Caso e quindi l'irrazionalità della propria teoria. Se la legge morale era la legge che determinava le azioni libere, non solo le azioni immorali non sarebbero state libere, ma la legge morale stessa avrebbe dovuto essere considerata come una legge di natura, che poteva collidere con altre leggi e trovarsi così, quando una forza estranea fosse

stata superiore all'efficacia della ragione, nell'impossibilità di determinare la volontà.¹⁶⁵

L'affermazione che poteva esser letta tra le righe dello scritto di Creuzer era che la coerenza della teoria kantiana della libertà fosse il fatalismo intelligibile di Schmid, e che la coerenza di quest'ultimo fosse lo spinozismo, ovvero la tesi che le azioni libere coincidessero con le azioni determinate dalle leggi della propria natura. La distinzione tra mondo sensibile e mondo intelligibile non eliminava affatto il dilemma tra necessità e Caso, e, qualora si fosse deciso di optare per la necessità, l'imputabilità delle azioni e i concetti morali sarebbero andati perduti, tanto per Kant e il fatalismo intelligibile quanto per il determinismo naturale. Perciò Creuzer affiancava al fatalismo intelligibile di Schmid il seguente passo del *Trattato Politico* di Spinoza:

L'uomo, infatti, saggio o ignorante che sia, è una parte della natura e tutto ciò da cui ciascuno è determinato ad agire va ricondotto alla potenza della natura, così come essa può definirsi in base alla natura di questo o quell'uomo. Che sia guidato dalla ragione, o dal solo desiderio, l'uomo non compie azione alcuna che non sia conforme alle leggi e regole della natura, ovvero [...] al diritto di natura.¹⁶⁶

Se Creuzer qualificava come scettica la propria posizione, lo faceva esclusivamente, a mio avviso, per motivi di prudenza: la sua teoria della libertà del volere coincideva infatti col fatalismo intelligibile¹⁶⁷, che conduceva, in campo morale, alle medesime conseguenze dello spinozismo. Per poter sostenere impunemente la propria teoria, senza cioè essere accusato di distruggere i fondamenti della moralità, ossia l'imputabilità delle azioni e quindi i concetti di merito e colpa, Creuzer dichiarava tale teoria inaccettabile dal punto di vista della ragion pratica,¹⁶⁸ e si diceva perciò scettico sulla possibilità di elaborare una teoria della libertà che soddisfacesse contemporaneamente le richieste della ragion pratica e quelle della ragione teoretica. In realtà però egli sosteneva quanto segue:

1. non si dà un terzo tra necessità e Caso, e quindi neppure tra fatalismo intelligibile e indifferentismo intelligibile

2. il fatalismo intelligibile è l'unica teoria in grado di soddisfare pienamente la ragione teoretica
3. il fatalismo intelligibile è comunque la teoria che meglio soddisfa le esigenze della ragion pratica
4. il fatalismo intelligibile implica l'illusorietà dei concetti di responsabilità, merito e colpa.

Da tali affermazioni seguiva che il concetto di responsabilità e quelli che da esso dipendevano dovessero essere considerati meramente chimerici. Sebbene Creuzer non traesse esplicitamente questa conclusione, essa era logicamente contenuta in ciò che egli apertamente sosteneva.

Lo stesso Creuzer, affrontando la questione se la libertà fosse da attribuirsi all'intera natura umana o alla sola ragione, e formulando l'ipotesi che gli appariva come più convincente - ovvero una riformulazione del fatalismo intelligibile di Schmid¹⁶⁹ - spiegava la genesi, e al tempo stesso denunciava l'erroneità, dei giudizi coi quali l'uomo imputava a se stesso le azioni immorali: rispetto alle sue azioni immorali, il giudizio che avrebbe *potuto*, oltre che *dovuto* agire altrimenti, era fondato sulla coscienza del predominio della ragione sulle altre forze del suo io intelligibile. Questa coscienza, in quanto riflesso fenomenico di una reale supremazia della forza morale, era costitutiva dell'uomo, e nient'affatto illusoria, ma ciò non implicava affatto che la ragione potesse imprimere sempre e ad ogni azione la propria forma. L'imputazione a se stessi delle azioni immorali era perciò un giudizio falso, perché le azioni immorali non derivavano dall'azione della ragione, ma da quella delle restanti cose in sé. L'attività dell'uomo, la sua azione libera, coincideva con l'attività della ragione, con l'azione morale, ma non ogni azione umana era libera.¹⁷⁰

I richiami a Spinoza costituivano dunque un monito alla coerenza, rivolto a Kant e a Schmid nella consapevolezza che l'unica possibile ridefinizione, entro un sistema deterministico, dei concetti di libertà e virtù era quella, in termini non retribuzionistici - ovvero rinunciando ai concetti di merito e colpa, nella definizione di ciò che si intendeva per responsabilità morale - compiuta da Spinoza.

Capitolo 2

I fatti della ragione: la legge morale e la libertà della volontà

1. La legge morale

Fu una costante, nel pensiero critico di Kant, l'idea che la legge morale esistesse realmente, ovvero che non fosse una chimera, una vuota immaginazione, e che neppure dipendesse da alcun legislatore, il quale l'avrebbe posta arbitrariamente, attraverso un atto di volontà; il modo, invece, in cui Kant ritenne di dover fondare l'affermazione che si dessero leggi morali non fu sempre il medesimo: mentre infatti nella *Critica della ragion pura* l'esistenza di leggi morali era parsa a Kant una questione non problematica, da liquidare con scarni riferimenti al giudizio morale comune e a imprecisate prove già fornite da altri,¹⁷¹ nella *Fondazione della metafisica dei costumi* egli tentò, a più riprese, di fornire una deduzione trascendentale dell'imperativo categorico, ovvero una dimostrazione della *realtà* della legge morale,¹⁷² così da metterla al riparo da ogni insinuazione di una sua vuotezza o chimericità.

Si trattava allora di render conto della *validità* della legge morale, ossia, rispetto agli esseri umani, del suo valore obbligante; si doveva mostrare cioè, per usare le parole dello stesso Kant, "da dove deriva il fatto che la legge morale ci obbliga"¹⁷³. Trattandosi di una legge, e più specificamente di un *Sollen*, bastava la dimostrazione della sua esistenza, giacché questa avrebbe implicato la "necessità pratica"¹⁷⁴ di sottostare ad essa.

Ma il tentativo di portare a termine una siffatta deduzione tra-

scendentale, per il quale Kant intraprese, nella terza parte della *Fondazione*, una “critica della ragion pratica pura”¹⁷⁵, dette luogo ad aporie irresolubili¹⁷⁶: la legge morale non avrebbe potuto infatti essere dedotta che a partire dalla libertà del volere, la cui realtà era però problematica¹⁷⁷. Le sole strade possibili, entrambe impraticabili, erano perciò o l’indebita e dogmatica assunzione della *realtà* della libertà, e la conseguente deduzione della legge morale, oppure l’ammissione della problematicità tanto della libertà quanto della legge morale, e la dichiarazione del valore obbligatoria della legge morale dal solo punto di vista soggettivo, pragmatico, per ogni essere che, come l’uomo, non possa agire che “in virtù dell’idea della propria libertà”¹⁷⁸.

Alla fine della seconda parte della *Fondazione*, Kant aveva scritto:

Ora, che la moralità non sia una chimera [...] richiede la possibilità di un uso sintetico della ragion pratica pura, che noi però non possiamo tentare senza aver prima istituito una critica di questa facoltà della ragione, critica di cui daremo in quest’ultima parte i tratti fondamentali richiesti dal nostro progetto.¹⁷⁹

Egli aveva dunque avuto in mente di dedicare la terza parte della *Fondazione della metafisica dei costumi* allo svolgimento di una critica della ragion pratica pura. Alla *Fondazione* seguì però un’opera tematicamente dedicata alla critica della ragion pratica, ad indicare l’insoddisfazione di Kant per la teoria elaborata nella *Fondazione* e, soprattutto, la convinzione che in luogo di una critica della ragion pratica pura fosse ora sufficiente svolgere una critica della ragion pratica in generale, in quanto la ragion pratica pura, “quando se ne sia provata l’esistenza, non richiede alcuna critica”¹⁸⁰.

La deduzione trascendentale, dimostratasi inattuabile nella *Fondazione*, non era così più necessaria¹⁸¹:

Infatti se la ragione, in quanto ragion pura, è effettivamente pratica, attesta la propria realtà e quella dei propri concetti per mezzo del fatto, rendendo inutile ogni argomentazione capziosa contro tale possibilità¹⁸².

Esclusa la possibilità di una fondazione deduttiva dell’etica, e volendo tener salde sia l’idea che la legge morale fosse oggetto della ragione, che l’affermazione della *realtà* della legge morale, l’unica alternativa teorica praticabile era la tesi, adottata da Kant nella *Critica della ragion pratica*, che la legge morale fosse un “fatto della ragione”¹⁸³ e che fosse quindi conosciuta in modo immediato.¹⁸⁴ In quanto incondizionata, però, essa non poteva essere oggetto della percezione sensibile, ed era perciò la ragione, ovvero la facoltà che ha ad oggetto per l’appunto l’“incondizionato”, l’unica facoltà attraverso la quale fosse possibile conoscerla.

Perfettamente consapevole dell’alternatività della *Critica della ragion pratica* rispetto a quella parte della *Fondazione* in cui aveva tentato una deduzione trascendentale della legge morale, Kant avvertiva di ciò il lettore:

Questo sistema presuppone in verità la *Fondazione della metafisica dei costumi*, ma solo nella misura in cui questo scritto ci dà una conoscenza preliminare del principio del dovere, fornendone e giustificandone una formula determinata, il quale comunque, sussiste per sé.¹⁸⁵

Vale a dire che della *Fondazione* erano presupposte la prima e la seconda parte, di contenuto analitico, ma non la terza, non essendovi alcun bisogno di una deduzione trascendentale della legge morale, in quanto quest’ultima, dandosi come “fatto della ragione”, “sussiste per sé”.

Nella *Critica della ragion pratica* la conoscenza della legge morale era dunque qualificata come immediata, inderivabile e originaria; essa era il “fatto” stesso “della ragion pura che si annuncia così come originariamente legislativa”¹⁸⁶. In quanto conoscenza di un incondizionato, essa faceva conoscere all’uomo qualcosa del mondo intelligibile, al quale tuttavia egli non aveva un accesso meramente conoscitivo, bensì del quale, proprio in virtù della facoltà della ragion pura di essere “per sé sola pratica”, era effettivamente membro.¹⁸⁷

Kant qualificava come “fatto della ragione” non solo la legge morale, ma anche la coscienza di essa: se la legge morale era un

fatto, un dato a priori costitutivamente presente nella ragione, era evidente che anche la coscienza di questa legge fosse da considerarsi come un fatto della ragione.¹⁸⁸ Il riconoscimento della legge morale era, nell'uomo, involontario e universale: la legge morale era presente nella ragione in modo tale da imporsi anche alla coscienza di qualsiasi soggetto razionale.

Involontaria e originaria era, secondo Kant, non già la mera coscienza della legge, ma altresì il rispetto che essa suscitava nell'animo umano¹⁸⁹:

Ciò che riconosco immediatamente come legge per me, lo riconosco con rispetto; in esso si esprime semplicemente la coscienza della *subordinazione* della mia volontà a una legge, senza inframmettenza di altre influenze sulla mia sensibilità. La determinazione immediata della volontà da parte della legge e la coscienza di ciò prende il nome di *rispetto*, che è dunque l'*effetto* della legge sul soggetto e non la *causa* della legge.¹⁹⁰

La tesi che tale adesione al dovere conseguisse automaticamente al suo riconoscimento era una diretta implicazione della concezione "giusnaturalistica" kantiana, ossia della sua tesi della fattualità della legge morale. Se infatti la legge morale fosse stata posta arbitrariamente da una qualche autorità, o dalla ragione stessa, o fosse derivata, costruttivisticamente, da un accordo tra enti razionali, l'apprensione del contenuto di questa legge non avrebbe potuto dar luogo necessariamente e infallibilmente al rispetto, o, addirittura, alla "venerazione". Se, invece, come Kant sosteneva, la legge morale c'era, aveva cioè una qualche forma di esistenza, l'atto di conoscerla non poteva equivalere alla presa d'atto di uno stato di cose qualsiasi, perché ciò che si coglieva non era affatto un *Sein*, bensì un *Sollen*, un dover essere, e percepirlo come esistente faceva tutt'uno col percepire come reale la sua obbligatorietà, e col sentirsi quindi sottoposti ad essa¹⁹¹: il rispetto non era che il corrispettivo psicologico della validità, oggettivamente data e non convenzionale, della legge.

Con la coscienza della legge morale era data, secondo Kant, ad ogni uomo, anche la capacità di giudicare conformemente ad essa, ovvero di distinguere infallibilmente, in ogni atto della vita quoti-

diana, ciò che essa prescriveva da ciò che di fatto accadeva:¹⁹²

Qui ci vorrebbe poco a dimostrare in qual modo [...] la ragione sappia benissimo distinguere, in tutti i casi che capitano, ciò che è bene, ciò che è male, ciò che è conforme o non conforme al dovere [...]; e anche a dimostrare che non c'è bisogno né di scienza né di filosofia per sapere ciò che si deve fare per essere onesti e buoni, e perfino saggi e virtuosi.¹⁹³

Tale facoltà del giudizio morale, così come la coscienza della legge morale e il riconoscimento della sua validità, permanevano intatti quand'anche si fosse scelto di agire in modo immorale. Chi avesse compiuto una scelta immorale, infatti, riteneva comunque valida la legge morale, che pur stava infrangendo, e non la legge secondo cui aveva deciso di agire, la quale costituiva così una mera eccezione alla regola generale, un'eccezione che egli concedeva "(magari solo per questa volta)" unicamente a se stesso.¹⁹⁴

Dell'itinerario teorico che aveva condotto Kant a passare dalla ricerca di una fondazione deduttiva dell'etica alla dottrina del fatto della ragione, non si trovava, nello scritto di Creuzer, alcuna traccia. Relativamente allo statuto della legge morale egli adottava infatti, quale punto di partenza della propria indagine, le tesi sostenute da Kant a tale riguardo nella *Critica della ragion pratica*, e che costituivano il punto di arrivo dei suoi sforzi di fondare teoreticamente l'oggettività dell'imperativo categorico.

Il criterio di riconoscimento di ciò che dovesse essere considerato moralmente lecito era l'unica questione, relativamente alla legge morale, per la quale Creuzer si atteneva alle formule della *Fondazione*, che legavano la liceità morale di un'azione alla possibilità logica (in sé o rispetto a una volontà razionale) dell'universalizzazione della relativa massima,¹⁹⁵ piuttosto che alla formula, meno impegnativa, della *Critica della ragion pratica*¹⁹⁶, che fissava il suddetto criterio ricorrendo all'accettabilità, da parte di una volontà buona, di un mondo regolato, per ipotesi, dalla legge di natura corrispondente alla massima in esame.¹⁹⁷

Quanto allo statuto ontologico della legge morale, invece, Creuzer faceva esplicito riferimento alla *Critica della ragion pra-*

tica, sostenendo la *realtà* della legge morale, la sua *esistenza* in quanto “fatto della ragione”.¹⁹⁸ La trattazione di Creuzer a questo proposito, pur fedele al testo kantiano, aveva però ad oggetto, per motivi che vedremo tra poco¹⁹⁹, non tanto la legge morale in sé, quanto piuttosto la *coscienza* della legge morale. Di tale coscienza Creuzer sosteneva, dal punto di vista epistemico, una duplice originarietà; da un lato, infatti, in virtù della sua inderivabilità logica, la legge morale era conosciuta immediatamente, senza che vi fosse bisogno di dedurla da altro:

La [...] coscienza della legge morale [è] un fatto della ragione, la cui realtà noi riconosciamo immediatamente senza deduzioni da dati di esperienza, un dono della natura che si sviluppa e si forma da sé senza il nostro contributo.²⁰⁰

Dall'altro lato la coscienza della legge morale era originaria anche, quanto alla sua genesi, da un duplice punto di vista storico, ontogenetico e filogenetico. Riguardo allo sviluppo individuale, Creuzer sosteneva infatti:

Nel progressivo sviluppo delle nostre forze la ragione afferma il suo diritto, e si annuncia a noi nel modo più energico come regina e legislatrice del nostro spirito, quando ostacoli accidentali non impediscano questo sviluppo naturale.²⁰¹

E, ugualmente, a proposito della storia dell'umanità:

Non appena la ragione giunse a una maggiore attività libera, si annunciò anche come legislatrice in modo così chiaro, determinato e immutabile, che la differenza tra ciò che *accadeva* realmente e ciò che *doveva accadere* doveva saltare agli occhi anche ai rozzi uomini della preistoria.²⁰²

La coscienza della legge morale coincideva con la presenza, nell'uomo, della facoltà della ragione, era costitutivamente data insieme a tale facoltà. Il riconoscimento della legge morale era perciò involontario e includeva in sé, ad un tempo, l'adesione alla legge e la capacità di distinguere, nel reale, ciò che non era conforme ad essa:

La differenza tra ciò che *accade* e ciò che *deve accadere* è nota [...] anche alla ragione umana più comune, ed essa dovrebbe cessare di essere ragione, cosa che non può [kann], né le è lecito [darf], - se volesse misconoscerla o metterla in dubbio. Anche l'uomo più malvagio [...] deve riconoscere che la legge morale è anche la sua legge, che egli non segue ma che *dovrebbe* seguire.²⁰³

In quanto connaturata alla ragione, la coscienza della legge morale era non solo involontaria, ma anche non sradicabile:

Essa [la legge morale] può essere soffocata e messa a tacere per un momento, ma mai sradicata dall'anima.²⁰⁴

La legge morale era una “norma delle nostre azioni incondizionata, illimitata, necessaria, immutabile e universalmente valida”²⁰⁵; poiché richiedeva a ciascun uomo un agire che non fosse sensibilmente condizionato, essa faceva sì che l'uomo si riconoscesse “quale membro di un mondo sovrasensibile, quale cittadino di un regno di spiriti razionali”²⁰⁶.

Della posizione assunta da Kant nella *Critica della ragion pratica* riguardo alla legge morale, Creuzer sottoscriveva dunque senza esitazioni sia la tesi della fattualità della legge morale, ossia della sua originarietà, incondizionatezza e sovrasensibilità, che le tesi relative alla coscienza della legge morale, al rispetto che essa suscitava negli uomini e alla capacità della ragione umana comune di discriminare tra il bene e il male morali.

2. Il rapporto tra *dovere* e *potere*

Nella sua esposizione dello statuto ontologico e del contenuto analitico della legge morale, pur non discostandosi affatto dalle tesi kantiane, Creuzer focalizzava la sua trattazione sul tema della *coscienza* della legge morale e quindi sullo statuto epistemico della legge stessa. Il suo interesse per la questione non riguardava infatti tanto la legge morale, relativamente alla quale il suo accordo con Kant era completo, quanto piuttosto l'articolazione tra legge

morale e libertà, riguardo alla quale egli non accoglieva integralmente la dottrina di Kant. Creuzer ammetteva infatti che, dal punto di vista ontologico, la legge morale dipendesse dalla libertà, che cioè la seconda fosse la condizione di possibilità della prima, ma non accettava il rapporto istituito da Kant, dal punto di vista epistemico, tra la coscienza della legge morale e, rispettivamente, la coscienza della libertà.

La tesi di Kant a questo proposito era sintetizzata dalla nota formula "Se *devi*, allora *puoi*": la legge morale era il fondamento epistemico, la *ratio cognoscendi* della libertà, mentre la libertà era la condizione di possibilità, la *ratio essendi* della legge morale.²⁰⁷ La legge morale presupponeva, quale condizione della propria esistenza, la possibilità reale²⁰⁸ della libertà e poiché la legge morale era un fatto, direttamente esperibile, ne seguiva che la libertà dovesse essere considerata come realmente possibile.²⁰⁹ La coscienza del dovere era dunque la via d'accesso al riconoscimento della realtà della libertà.²¹⁰ Sostenere che si desse una conoscenza immediata della legge morale era del tutto legittimo, trattandosi della conoscenza non di un ente trascendente, di un *Sein*, bensì quella di un *Sollen*, di un mero dover essere. La conoscenza della libertà invece, avendo ad oggetto la facoltà di un ente sovrasensibile, non poteva che essere indiretta, derivata.

Kant distingueva dunque nettamente lo statuto della coscienza della legge morale da quello della coscienza della libertà: mentre infatti la prima ci apriva un varco nell'intelligibile, la presunta coscienza della libertà, in quanto stato fenomenico del nostro io empirico, non consentiva un accesso al mondo intelligibile e non poteva quindi fornirci alcuna garanzia contro la sua possibile illusorietà.

Creuzer contestava radicalmente il principio kantiano in base al quale "se *devi*, allora *puoi*", e lo faceva contrapponendo ad esso tre tesi, che riassumeremo nel modo seguente:

1. *È lo stesso tipo di conoscenza a rendermi consapevole del fatto che posso e del fatto che devo*: la coscienza della libertà è, così come la coscienza della legge morale, un fatto [Faktum]

della ragione, la cui realtà è conosciuta dall'uomo immediatamente, senza inferenze da dati di esperienza²¹¹. Creuzer attribuiva alla coscienza della libertà e alla coscienza della legge morale la stessa originarietà e lo stesso statuto epistemico; erano entrambe la conoscenza di qualcosa di intelligibile, sebbene questo *qualcosa* fosse in un caso un ente e nell'altro una legge.

2. *Dovere implica potere*: la legge morale non è affatto il *principium cognoscendi* della libertà, come Kant ha sostenuto; l'accertamento della possibilità reale della libertà è anzi preliminare rispetto al riconoscimento della validità della legge morale:

La coscienza della libertà [...] non è conseguenza della coscienza della legge morale, bensì condizione necessaria della stessa, poiché solo in quanto ci consideriamo come esseri liberi ossia indipendenti dal mondo sensibile, dalle leggi fisiche, solo *intanto* possiamo prescrivere un modo di agire che sia *incondizionato* e *universalmente valido*.²¹²

la coscienza della libertà è [...] già attiva *prima* dello sviluppo della legge morale²¹³.

Qui per Creuzer, a differenza che per Kant, il rapporto tra libertà e legge morale era da considerarsi secondo lo stesso verso, sia dal punto di vista ontologico che da quello epistemico: come la libertà era la condizione di possibilità della legge morale, così la coscienza della libertà era "condizione necessaria" della coscienza della legge morale. Con questa sua posizione, che anche altri assunsero contro Kant²¹⁴ - ma che Creuzer avrebbe abbandonato, come vedremo,²¹⁵ nel corso delle stesse *Skeptische Betrachtungen* - Creuzer mostrava di non comprendere appieno le implicazioni della fattualità della legge morale, che pur egli stesso sosteneva. Se la legge morale fosse provenuta da un legislatore, di qualsivoglia natura, si sarebbe trattato, rispetto all'uomo, di un imperativo la cui sensatezza sarebbe stata asseribile solo

dopo aver verificato la possibilità dell'osservanza di tale legge. Ma la legge morale aveva uno statuto ben diverso dall'essere il prodotto di una volontà: essa era in sé reale, era un fatto, che si imponeva da sé a ogni volontà razionale. Se per un imperativo proveniente da una volontà avrebbe avuto senso farne dipendere la validità dal preliminare accertamento della possibilità reale dell'obbedienza - ché *ad impossibilia nemo tenetur* - la questione era ben diversa se l'imperativo era una legge sussistente in sé, indipendentemente da qualsiasi volontà legislatrice, e attestata immediatamente dalla nostra coscienza. Se la legge morale era un fatto, non aveva senso verificare se si dessero o se viceversa mancassero le condizioni di possibilità della legge stessa. La seconda eventualità, l'assenza delle condizioni necessarie, non poteva darsi, perché avrebbe comportato la vuotezza, la chimericità della legge morale, quando invece la sua fattualità era già immediatamente acquisita. Ne seguiva che dovesse essere assunto come reale ciò che la sua possibilità reale richiedeva.

Se però, da un lato, Creuzer respingeva il principio kantiano in base al quale "se devi, allora puoi", per una mera incomprendimento del fatto che quel principio discendeva dall'assunzione, da lui stesso sottoscritta, della legge morale quale fatto della ragione, dall'altro egli possedeva tuttavia una ragione plausibile, in virtù della quale poteva ritenersi in diritto, in base alla propria definizione di libertà - come vedremo tra poco - di affermare la validità della legge morale quand'anche in taluni casi mancasse la possibilità dell'obbedienza.

3. "Non posso tutto ciò che devo"²¹⁶: sono "fatti della coscienza", e sono quindi altrettanto originarie, secondo Creuzer, la coscienza della libertà e la "coscienza della limitatezza delle nostre capacità morali"²¹⁷:

Mi appello all'autocoscienza di ogni uomo imparziale, e sono convinto che si deciderà per la verità dell'affermazione che la coscienza del *dovere morale* [*moralischen Sollens*] non è sempre associata alla coscienza della *capacità morale* [*moralischen Könnens*], [...] al contrario sentiamo la limitatezza della nostra capacità morale spesso fin

troppo fortemente, fin troppo vivacemente.²¹⁸

Questa mancata coestensività tra dovere [Sollen] e potere [Können] morale, di cui anche l'uomo comune era perfettamente consapevole,²¹⁹ faceva sì che per Creuzer, di contro al principio kantiano "se devi, allora puoi", si potesse dire veridicamente "devi, ma non puoi". Solo così si spiegava come "la ragione, appena riconosciutasi quale regina e legislatrice del nostro spirito, potesse volere secondo leggi *diverse* dalle sue *proprie*, [potesse] anteporre leggi *estranee* alle sue proprie".²²⁰

Senonché dalla contemporanea affermazione delle tesi 2. e 3. sorgeva un dilemma: se la validità della legge morale richiede una previa garanzia della possibilità reale, per gli uomini, di agire conformemente ad essa, allora, accertato che si diano casi in cui tale possibilità non sussista, ovvero i casi per i quali sia lecito dire "devo, ma non posso", si deve forse sostenere che per tali casi la legge non possa considerarsi valida?

A rigor di logica, una risposta affermativa pare obbligata. La questione è riformulabile, attraverso un'opportuna formalizzazione delle tesi 2. e 3., nel modo seguente: sia *p* la validità della legge morale e *q* la possibilità reale della libertà; "*dovere implica potere*" sarà esprimibile come

non (*p* & non *q*)

mentre "*devo, ma non posso*" equivarrà a

p & non *q*

La formalizzazione rende così evidente la contraddizione tra due tesi che Creuzer tuttavia sottoscriveva. Le ragioni di questa contraddizione possono emergere solo da un'attenta considerazione dei due termini in gioco: la legge morale e la libertà della volontà. Quanto alla legge morale, si è già visto, nel paragrafo precedente, quali fossero le caratteristiche che Creuzer le attribuiva; per ciò che concerne invece la libertà, Creuzer la assimilava

esplicitamente all'autonomia della volontà:

Autonomia, indipendenza da leggi estranee e libertà sono dunque inscindibilmente connesse l'una all'altra, [sono] in fondo la stessa cosa.²²¹

Così intesa, la libertà coincideva con la facoltà della volontà di esser legge a se stessa, ovvero con la spontaneità della ragion pratica pura, con l'attività di quella facoltà che annunciava al nostro spirito la legge morale e lo sottoponeva ad essa.

L'identificazione della libertà con l'autonomia della volontà coincideva con l'adesione, da parte di Creuzer, alla tesi kantiana per cui "una volontà libera e una volontà sottoposta a leggi morali sono la stessa cosa."²²²

Data l'identità di volontà libera e volontà morale, una volontà immorale non poteva essere considerata una volontà libera; ciò nonostante Creuzer sosteneva che essa, pur *non potendo*, tuttavia *doveva*. Come si poteva conciliare una simile affermazione con la tesi che *dovere implichi potere*, che cioè, *se non si può*, neppure *si debba* ?

La libertà che Creuzer poneva a fondamento della legge morale quale condizione della sua possibilità consisteva nella capacità della ragione di determinare da se stessa la volontà. Di questa libertà l'uomo aveva una conoscenza immediata, tale da garantire la validità della legge morale, tale cioè da fornire, con l'evidenza del *potere*, il fondamento per l'affermazione del *dovere*. La tesi che *dovere implichi potere* aveva ad oggetto il rapporto tra la legge morale e quella facoltà della volontà per cui essa poteva determinare se stessa in modo autonomo, indipendentemente da tutte le leggi del mondo sensibile. Poiché identificava tale attività autonoma con la sola spontaneità della ragione, ovvero con la sola attività morale della volontà, Creuzer doveva sostenere, contemporaneamente, da un lato che ciascun uomo *deve*, in quanto la legge morale gli si dà come un fatto della ragione, e che *può*, in quanto la ragione *può* muovere la volontà indipendentemente da ogni movente sensibile, e dall'altro che i casi di volontà immorale sono casi di impotenza, perchè sono casi in cui la ragione non

ha la forza di vincere gli ostacoli (intelligibili, come vedremo), che contrastano la sua azione: in tali circostanze essa *non può*, e tuttavia *deve*, comunque, perchè la legge secondo la quale essa agisce resta pur sempre la legge morale, sebbene essa non sia sempre in grado di agire, ma ceda, talora, all'influsso di forze estranee.

Creuzer salvava così la validità della legge morale anche nei casi in cui non fosse possibile, all'uomo, obbedire ai suoi dettami: anche nei casi in cui la ragione avesse subito l'azione di altre forze, la legge morale restava comunque la legge secondo la quale essa spontaneamente avrebbe agito, se le fosse stato possibile agire. La "limitatezza delle nostre capacità morali" coincideva dunque con la finitezza, nell'uomo, della ragione e quindi con la finitezza della forza con la quale poteva contrastare forze opposte alla sua.

Naturalmente la dottrina di Creuzer comportava che, pur *non potendo*, *si dovesse* sì, ugualmente, ma in un senso del tutto diverso da quello che i sostenitori del libero arbitrio attribuivano al verbo "dovere". Ritenendo che la volontà fosse dotata della facoltà di determinarsi arbitrariamente sia a favore della violazione che a favore dell'osservanza dell'imperativo morale, essi non ammettevano eccezioni al principio per cui *dovere implica potere*; poiché infatti l'unico senso in cui un'azione poteva essere conforme alla legge morale era che l'azione morale fosse stata liberamente scelta, non aveva alcun senso parlare di *dovere* nei casi in cui una simile scelta non fosse stata neppure possibile.

A proposito di un'azione immorale il difensore del libero arbitrio sosteneva che il soggetto *dovesse* e *potesse* volere diversamente, mentre per Creuzer si davano casi in cui esso *doveva* sì, ma *non poteva*.

La tesi che talora *si debba*, *ma non si possa*, non era dunque in contraddizione con l'affermazione che *dovere implichi potere*, perchè il verbo *potere* era usato, nei due casi, in modo equivoco. Nella seconda tesi Creuzer intendeva con *potere* la facoltà della ragione di determinare da se stessa la volontà, e tale potere era già assicurato se si dava la possibilità reale di questa determina-

zione della volontà da parte della sola ragione, sebbene la volontà non fosse *sempre* determinata dalla sola ragione. Nella prima tesi egli sosteneva invece che la ragione talvolta aveva il *potere*, ovvero la forza, di determinare da se stessa la volontà, talaltra invece *non poteva*, quando la sua forza risultava inferiore a quella di altre forze estranee ed opposte. Decisivo, a questo proposito, era il significato che la definizione di libertà attribuiva alla legge morale. Se si definiva la libertà come libero arbitrio, un'azione avveniva conformemente alla legge morale solo se la volontà aveva elevato questa legge a massima del proprio arbitrio, ovvero se la volontà aveva scelto di agire moralmente piuttosto che immoralmente. Distintivo della legge morale, rispetto alle leggi naturali, era per l'appunto che essa dovesse essere eletta da una volontà libera a massima del suo agire. Se invece, come Creuzer, si identificava la libertà con l'autonomia della volontà, la legge morale diventava la legge secondo la quale avevano luogo spontaneamente e automaticamente le azioni della ragione, la legge della *natura*²²³ della ragione, che restava tale indipendentemente dal fatto che si dessero oppure no azioni conformi ad essa. Il dovere non era più un imperativo in senso proprio, bensì il modo di agire al quale la ragione spontaneamente tendeva, per il solo fatto che si sforzava di essere attiva, piuttosto che passiva. Parlando delle tesi che seguivano logicamente dall'assunzione di un sistema deterministico, Schmid aveva scritto:

La validità di una legge naturale è limitata ai casi della sua attività. Perciò anche la cosiddetta legge morale è valida solo finché è osservata, finché non entra in collisione con nessun'altra legge fisica (psicologica) della facoltà appetitiva. [...] *Il dovere* è la necessità di seguire certe leggi di natura della facoltà appetitiva. *La violazione del dovere* è solo un'osservanza di altre leggi di natura, altrettanto valide, ma che vengono chiamate non morali, [un'osservanza] che ha reso impossibile l'osservanza di quelle morali.²²⁴

Sebbene Schmid si riferisse qui alle conseguenze teoriche del solo determinismo sensibile, la tesi che la violazione del dovere coincidesse con la necessaria osservanza di una legge non morale

era contenuta anche nella sua dottrina del fatalismo intelligibile; da ciò discendeva automaticamente che anche al fatalismo intelligibile fosse ascrivibile la tesi che la validità della legge morale non potesse essere estesa ai casi in cui quest'ultima veniva infranta.

Creuzer riteneva, come Schmid, che la violazione del dovere avvenisse in base a leggi - non naturali, empiriche, bensì intelligibili - diverse da quella morale, ma non concedeva affatto che l'ambito del dovere potesse essere ristretto alle azioni moralmente buone realmente compiute. Se Schmid pensava a un contrasto fra leggi alternative, così che lo svolgersi di un'azione conformemente a una legge piuttosto che a un'altra sospendesse la validità di quest'ultima, per Creuzer erano invece in questione, relativamente alla legalità delle azioni morali e, rispettivamente, di quelle immorali, i concetti, provenienti certamente dalla lettura di Spinoza, di *attività e passività*,²²⁵ per cui un'azione era tale solo se conforme alle leggi della natura dell'agente. La legge in base alla quale avevano luogo tutte le azioni di un certo ente non cessava perciò affatto di esser valida nel momento in cui questo ente fosse stato passivo, piuttosto che attivo: non si dava infatti alcuna azione che non avesse luogo conformemente a quella legge; si davano però naturalmente atti che, in quanto necessitati da forze diverse e maggiori di quella del soggetto, erano conformi a leggi diverse da quella morale e non potevano essere considerati, in senso proprio, azioni di quel soggetto.

3. La libertà della volontà

Tra quelli che Reinhold chiamava "gli amici della filosofia critica", Schmid rimase fedele alla tesi kantiana che la coscienza della libertà, data la fenomenicità della coscienza di sé dell'io empirico,²²⁶ non fosse che una conoscenza derivata, debitrice della propria validità alla coscienza della legge morale: nel *Versuch einer Moralphilosophie* egli sosteneva infatti che "la coscienza della legge morale, quale movente della nostra volontà, ci convince [...]

che la ragione è capace di determinare da se stessa la volontà, secondo le sue proprie idee pure, non sensibili".²²⁷ Una conoscenza diretta della libertà, invece, non poteva darsi: ciò che era libero era infatti, "in quanto tale, *sovrasensibile*", e quindi "non può essere trovata, per il concetto di libertà, alcuna intuizione corrispondente, perché la nostra intuizione è solo sensibile."²²⁸

Se la posizione di Schmid ricalcava fedelmente, sulla questione della coscienza della libertà, la dottrina kantiana, vi furono invece altri²²⁹ che, come Reinhold,²³⁰ equipararono la coscienza della legge morale alla coscienza della libertà, estendendo alla seconda lo statuto della prima, e qualificando quindi entrambe come fatti della ragione. Lo stesso Creuzer, nelle prime pagine delle *Skeptische Betrachtungen*, sosteneva che

La coscienza della libertà è, così come la coscienza della legge morale, un fatto [Faktum] della ragione, la cui realtà è da noi conosciuta immediatamente, senza inferenze da dati di esperienza. [...] Essa non è conseguenza della coscienza della legge morale, bensì condizione necessaria della stessa [...].²³¹

Egli assumeva così che alla coscienza che l'io fenomenico aveva di sé nel senso interno fosse associata la coscienza di sé come causa libera, come io intelligibile, violando con questa tesi il divieto, imposto dalla filosofia critica, di ammettere che un'intuizione potesse avere ad oggetto il sovrasensibile. In realtà su questa questione si assisteva, nello scritto di Creuzer, ad una vera e propria palinodia. Le *Skeptische Betrachtungen* si presentano in effetti, su questa come su altre questioni, come un *work in progress*, un'opera in cui a tesi incautamente sostenute quasi per un riflesso condizionato dalla moda filosofica del momento, facevano seguito, dopo che l'oggetto di quelle tesi era stato tematicamente affrontato, ragionati rovesciamenti di quelle tesi stesse. Se infatti, nel momento in cui non aveva ancora tematizzato, ossia considerato problematicamente la coscienza della libertà, Creuzer ne dava ingenuamente per scontata la non illusorietà, diversa, e addirittura antitetica, sarebbe stata la sua posizione conclusiva sull'argomento.

L'iniziale assimilazione dello statuto della coscienza della libertà allo statuto della coscienza della legge morale derivava dalla consapevolezza che, se *dovere implicava potere*, non si poteva allora concedere alcuna priorità, dal punto di vista epistemico, alla coscienza della legge morale, perché questa richiedeva, per la sua validità, che fosse previamente garantita la libertà della volontà. Poiché però una coscienza della libertà che avesse carattere conoscitivo non poteva essere "attinta dall'esperienza", che essa "anzi contraddice" e che "non può fornirci niente di universale, niente di necessario, niente di indipendente dalle sue proprie leggi", essa non poteva essere che "un prodotto della ragione, formato, in un modo a noi incomprensibile, da una [...] attività della sua facoltà, un fatto della stessa, che ci è dato immediatamente con l'autocoscienza della nostra natura razionale e sensibile".²³² Influenzato certamente da Heydenreich, che aveva per l'appunto ritenuto pienamente affidabile - in quanto luogo di una misteriosa epifania del carattere intelligibile della volontà - la coscienza della libertà,²³³ Creuzer non si rendeva conto che l'identificazione della coscienza della libertà con un fatto della ragione equivaleva alla tesi che di una facoltà intelligibile potesse darsi un'intuizione (ché con questa coincideva, in quanto conoscenza immediata, la coscienza della libertà). Questa tesi non era tuttavia il frutto di una semplice disattenzione, da parte di Creuzer, ma aveva invece un fondamento teorico ben preciso: se infatti si definiva la libertà come l'autonomia della volontà, identificando una volontà libera con una volontà sottoposta a leggi morali, ne conseguiva che la coscienza della libertà e la coscienza della legge morale fossero la stessa cosa. La definizione di libertà fornita da Creuzer faceva sì che, malgrado egli tentasse di articolare in modo univoco le due diverse coscienze, esse finissero inevitabilmente per confluire l'una nell'altra, con perfetta reciprocità: da un lato era infatti nella coscienza della legge morale che "l'uomo si riconosce [...] come cittadino di un regno di spiriti razionali, che elevati al di sopra di ogni influsso di forze estranee e liberi da ogni costrizione esterna si danno delle leggi, e obbediscono solo alle loro proprie leggi",²³⁴ e dall'altro la coscienza della libertà, in quanto co-

scienza dell'autonomia della volontà, ossia della soggezione della volontà alla legge morale, non poteva non includere in sé la coscienza della legge morale stessa. Per questa ragione Creuzer poteva far coincidere la "coscienza della nostra personalità" sia con la coscienza della libertà che con la coscienza della legge morale:

In questa coscienza [della personalità] riteniamo la nostra volontà libera da ogni costrizione esterna, indipendente da cause determinanti del mondo sensibile, [e] giudichiamo, a proposito di azioni, che esse sarebbero *dovute accadere*, sebbene non *siano accadute*.²³⁵

Lo stesso Kant, del resto, proprio in virtù dell'identificazione della libertà con l'autonomia della volontà, aveva più volte assimilato l'una all'altra, nella *Critica della ragion pratica* - malgrado la netta distinzione iniziale - la coscienza della libertà e la coscienza della legge morale, sostenendo, a proposito della legge morale, che "tale fatto è inscindibilmente connesso con la coscienza della libertà della volontà, anzi fa tutt'uno con essa".²³⁶

Che la coscienza della libertà potesse autogarantirsi come *conoscenza* della libertà era però affermazione, come Creuzer ben sapeva, nient'affatto pacifica e incontrovertibile, e che, anzi, molti avevano ritenuto infondata e fallace.

Nella storia della filosofia moderna, il primo ad aver sostenuto che la coscienza della libertà costituisse una prova sufficiente della *realtà* della libertà stessa era stato Cartesio,²³⁷ fedele, in ciò, alla tradizione della filosofia scolastica, per la quale ogni controversia verteva, a questo proposito, sulla *natura* della libertà e sul suo rapporto con la Grazia. *Che* fossimo dotati del libero arbitrio era invece affermazione che nessuno, se non gli scettici, poneva in dubbio, ma con questi, secondo Cartesio, non valeva neppure la pena di discutere, ed era meglio, perciò, abbandonarli a se stessi.²³⁸

Nell'analizzare le contrapposte posizioni di chi ritenesse di poter affermare la libertà del volere in base al "sentimento di sé dell'uomo" e di chi invece pretendesse di dimostrare la natura ingannevole di tale sentimento, Creuzer riconduceva a quest'ultimo

partito - che qualificava, con un'espressione infelice, come egli stesso implicitamente riconosceva²³⁹, come quello dei "fatalisti sensibili" - ben quattro autori, Hommel, Bayle, Spinoza e Leibniz, mentre la prima posizione, quella degli "indifferentisti sensibili", veniva enunciata del tutto genericamente e senza alcuna esemplificazione. Cartesio non era neppure nominato, sebbene Creuzer lo trovasse citato sia da Bayle che da Leibniz; e nemmeno Crusius, di cui Creuzer avrebbe esaminato la dottrina classificandola proprio come una forma di "indifferentismo sensibile",²⁴⁰ era qui chiamato ad interpretare il ruolo, dandogli così un volto e un nome, dell'indifferentista sensibile.

Tanta sbrigatività nei confronti della prova del sentimento di sé, rispetto al taglio analitico col quale era affrontata la confutazione di questa prova stessa, si spiegava con la volontà, da parte di Creuzer, di liquidare rapidamente l'idea che la coscienza della libertà potesse garantire la realtà del proprio oggetto, e di considerare invece con attenzione le ragioni e, al tempo stesso, i limiti, della tesi opposta, presentando poi la propria posizione come del tutto originale, come una *terza via* rispetto alle due precedenti.

In più, Creuzer poteva a buon diritto ritenere superfluo prestare un nome particolare al sostenitore della prova del sentimento di sé, giacché il lettore non poteva non averlo ben presente, un nome: Creuzer stesso, infatti, e solo poche pagine prima, si era spinto, in nome di quella dottrina, fino a dichiarare erronee le tesi di Kant, al riguardo. Che ora, dunque, al momento di confutarla, Creuzer non avesse alcuna voglia di passare in rassegna i difensori di quella tesi, è cosa che, dal punto di vista psicologico, si capisce fin troppo bene. Sebbene infatti egli non potesse rientrare, propriamente, fra gli "indifferentisti sensibili", in quanto riteneva che la coscienza della libertà fosse non una coscienza empirica, bensì un fatto della ragione, tuttavia anch'egli aveva sostenuto che *coscienza* e *conoscenza* della libertà coincidessero pienamente, concedendo così che si desse una conoscenza immediata della libertà.

Ecco dunque, nell'esposizione di Creuzer, la tesi degli "indifferentisti sensibili":

Gli indifferentisti sensibili sostengono che questo sentimento di sé insegna all'uomo, che se egli, in certe circostanze esattamente determinate, ha voluto qualcosa, avrebbe anche potuto, in circostanze interne ed esterne perfettamente identiche, *non* volere o volere *il contrario*. Se egli ad es. ha commesso una cattiva azione, la sua coscienza interiore gli dice che avrebbe potuto agire altrimenti, se avesse voluto.²⁴¹

A questa tesi i fatalisti sensibili avrebbero opposto, secondo Creuzer, non solo la tesi dell'indimostrabilità, su basi empiriche, della libertà - facendo appello alla coscienza della limitatezza delle nostre capacità morali e al sentimento di costrizione col quale spesso ci sentiamo trascinati ad un'azione contro la nostra stessa volontà - ma, addirittura, la pretesa di fondare empiricamente la negazione della libertà del volere, dimostrando l'illusorietà del sentimento della libertà.²⁴²

Quanto a Hommel, l'analisi di Creuzer era senz'altro esatta: un uomo che abbia preso la decisione di restare sveglio tutta la notte per studiare, e al quale venga somministrato nascostamente del lattice di papavero - sosteneva infatti Hommel - finirà per andarsene a letto dopo un quarto d'ora, e ci andrà convinto che questo subitaneo mutamento di decisione sia la miglior prova della sua libertà: ogni uomo crede di essere libero, perché, come l'uomo che voleva studiare tutta la notte, non è consapevole dei succhi, analoghi, quanto a effetti, a quelli del lattice di papavero, somministratigli dalla natura.²⁴³

E, ugualmente, Spinoza:

[...] una pietra riceve una certa quantità di movimento da una causa esterna che la spinge, per la quale, cessato l'impulso della causa esterna, continua necessariamente ad esser mossa. [...]. Inoltre, poniamo ora, se vogliamo, che la pietra, mentre continua a muovere, pensi, e sappia di sforzarsi per quanto può di persistere nel movimento. Davvero questa pietra, in quanto è consapevole unicamente del suo sforzo, al quale non è affatto indifferente, crederà di essere liberissima e di non persistere nel movimento per nessun altro motivo se non perché lo vuole. *Proprio questa è quell'umana libertà*, che tutti si vantano di possedere e che solo in questo consiste, che *gli uomini sono consapevoli del loro istinto e ignari delle cause da cui sono determinati*.²⁴⁴

Quanto invece a Bayle, la sua posizione non era ridicibile alla mera riproposizione dell'argomento basato sull'ignoranza delle cause, il quale era sì, certamente, presente, ed aveva, come rilevava Creuzer, un valore "meno decisivo" che in Hommel e Spinoza - non pretendeva cioè di dirimere, esso solo, la questione dell'illusorietà della coscienza di sé come causa libera - ma non esauriva la posizione di Bayle a questo proposito. Di Bayle Creuzer citava infatti il seguente passo:

Disons aussi [...] que le sentiment clair & net, que nous avons des actes de notre volonté, ne nous peut pas faire discerner, si nous nous le donnons nous mêmes, ou si nous le recevons de la même cause, qui nous donne l'existence. [...] Car soit que l'acte de vouloir nous soit imprimé par une cause extérieure, soit que nous le produisions nous mêmes, il sera également vrai, que nous voulons, & que nous sentons ce, que nous voulons. - - Ne comprenez Vous pas clairement, qu'une girouëtte, à qui l'on imprimerait toujours tout à la fois - le mouvement vers un certain point de l'horizon & l'envie de se tourner de ce côté là seroit persuadée qu'elle se mouvroit d'elle même pour exécuter les désirs, qu'elle formeroit?²⁴⁵

Fin qui niente di più rispetto a quanto detto da Hommel e Spinoza e, anzi, qualcosa in meno, giacché la questione della libertà era lasciata in sospeso, come indecidibile in base a argomenti meramente empirici. In realtà, invece, Bayle aveva confutato la prova basata sul sentimento della libertà in modo ben più articolato ed efficace di quanto non riferisse Creuzer: anzitutto, aveva obiettato Bayle al suo avversario Jaquelot, che il sentimento della libertà abbia la stessa chiarezza e distinzione del sentimento della propria esistenza, del *cogito, ergo sum*, non è affatto un argomento in favore della realtà della libertà. Come infatti "je sens clairement & distinctement que j'existe, & néanmoins je n'existe point par moi même", allo stesso modo, "quoique je sente clairement & distinctement que je fais ceci ou cela, il ne s'ensuit pas que je le fasse par moi-même".²⁴⁶ La libertà di cui abbiamo un sentimento chiaro e distinto, precisava inoltre Bayle, è la *libertà di fare*, ovvero l'assenza di costrizione, e non la *libertà di volere*, ossia la libertà di scegliere diversamente da come si è scel-

to, ché di questa libertà non tutti hanno un sentimento chiaro e distinto, visto che non ce l'hanno, certamente, i Tomisti, i Giansenisti e i Protestanti.²⁴⁷ E, infine, l'affermazione di chi si ritenga un agente libero per il solo fatto di averne una rappresentazione chiara e distinta va incontro alla medesima obiezione che si può opporre a chi scambi per reali le qualità che si presentano ai sensi: è infatti la filosofia dello stesso Cartesio che "nous apprend que les couleurs ne sont point dans les objets de la vûë, que la douceur n'est pas dans le sucre, que l'odeur n'est point dans la rose, que la chaleur n'est point dans le feu".²⁴⁸

Creuzer tuttavia non si soffermava né sui dettagli né sul complesso della confutazione, da parte di Bayle, del valore dimostrativo del sentimento della libertà, limitandosi a proporre, forse per ragioni di parallelismo espositivo, l'argomento fondato sulla possibilità che esistano, per ogni atto di volontà che crediamo libero, cause non percepite.

Ecco quindi che del medesimo argomento Creuzer aggiungeva, a quelle di Hommel, Spinoza e Bayle, la variante di Leibniz:

C'est pourquoi [...] la raison que M. Descartis à allégué, pour prouver l'indépendance de nos actions libres, par un *prétendu sentiment* vif interne, n'à point de force. Nous ne pouvons pas sentir proprement notre indépendance, & nous ne nous appercevons pas toujours des causes souvent imperceptibles, dont notre Résolution depend. C'est comme si l'aiguille aimantée prenoit plaisir, de se tourner vers le nord, car elle croiroit tourner independamment de quelque autre cause, ne s'appercevant pas des mouvements insensibles de la matière magnétique.²⁴⁹

Ora, se la constatazione dell'insufficienza del sentimento interno a dimostrare la realtà della libertà aveva indotto i "fatalisti sensibili" alla negazione *tout court* della libertà intesa come libero arbitrio - malgrado poi le acrobazie concettuali di Leibniz, per invalidare le conseguenze delle proprie stesse tesi - Creuzer si mostrava invece molto più cauto, e concludeva che tutti gli esempi addotti dai "fatalisti" "dimostrano al massimo che il nostro sentimento interno *potrebbe* ingannarci, ma in nessun modo che ci inganni *realmente* e in tutti i casi".²⁵⁰

Nel tentativo di dirimere la questione della realtà della libertà, l'appello all'esperienza non poteva dunque fornire alcun elemento risolutivo, perché "tutto ciò che riconosciamo come appartenente al contesto dell'esperienza è anche sottoposto alle sue leggi" e non può quindi fornire alcuna prova a favore della libertà come facoltà *assoluta* di agire, come indipendenza, per l'appunto, dalle leggi del mondo empirico.²⁵¹ Considerate dunque le posizioni degli indifferentisti e, rispettivamente, dei fatalisti sensibili, Creuzer presentava la propria come alternativa ad entrambe: come gli indifferentisti sensibili, egli sosteneva la *realtà* della libertà, ma, contrariamente a questi, non riteneva che tale libertà fosse empiricamente dimostrabile. Non condivideva con i fatalisti sensibili la negazione della libertà, e tanto meno l'idea che questa negazione potesse fondarsi su prove empiriche,²⁵² ma ne accoglieva la confutazione della prova del sentimento di sé.

L'esame dell'"indifferentismo sensibile" aveva messo in luce non solo la debolezza teorica di quella posizione, ma altresì l'aporeticità della tesi che lo stesso Creuzer aveva sostenuto: affermando infatti, ad un tempo, che la coscienza della libertà fosse una conoscenza immediata e che, in quanto tale, provenisse dalla ragione e non dall'esperienza, egli aveva ammesso un'intuizione non sensibile. Precludendo invece adesso alla libertà, in quanto facoltà di un ente intelligibile, la possibilità di essere oggetto dell'esperienza interna, Creuzer riaffermava il principio kantiano, tanto poco rispettato dai cosiddetti "amici della filosofia critica", della fenomenicità della coscienza di sé nell'intuizione interna.

Egli continuava a sostenere che l'uomo fosse consapevole di una volontà pura, ossia di una volontà prodotta dalla sola ragion pratica pura, senza alcun influsso delle leggi del mondo sensibile, della quale aveva già affermato la coincidenza con la volontà libera.²⁵³ Adesso però l'esistenza di una volontà pura, che si dava come "un fatto nella coscienza", non era più autogarantita; l'affermazione che la propria volontà fosse libera non poteva basarsi sulla coscienza di tale libertà:

senza *libertà della volontà* è insensato affermare una *volontà pura*. [...]

La libertà è dunque *condizione necessaria* della legge morale, e la ragion pratica *postula assolutamente per tutti gli esseri razionali* la facoltà, datici dalla nostra coscienza [e] pensata solo problematicamente dalla ragione speculativa, di una causalità per libertà.²⁵⁴

Consapevole dell'insostenibilità, dal punto di vista della filosofia critica, di un accesso conoscitivo immediato alla realtà della libertà, e dell'impossibilità, quindi, di assimilare coerentemente lo statuto della coscienza della libertà a quello della coscienza della legge morale, Creuzer riaffermava che la conoscenza della libertà provenisse dalla ragione, ma non più in quanto "fatto" della medesima, ossia in quanto intuizione, bensì in quanto deduzione, in quanto conoscenza mediata, fondata sulla conoscenza della realtà della legge morale.

Con la tesi che la libertà fosse postulata dalla ragion pratica in quanto era richiesta, quale sua condizione necessaria, dalla legge morale, il ritorno di Creuzer alla posizione kantiana era completo. Egli non si limitava infatti a negare, adesso, che la libertà potesse essere oggetto di conoscenza immediata, ma la dichiarava derivabile, dal punto di vista epistemico, dalla legge morale. Se, dal punto di vista logico, egli aveva sempre condiviso con Kant l'idea che la libertà fosse una condizione necessaria della legge morale, solo ora era disposto a sottoscrivere anche l'altra affermazione kantiana, che fino ad ora aveva invece contestato, secondo la quale, dal punto di vista epistemico, era la coscienza della legge morale - che si autogarantiva come conoscenza - ad assicurarci, malgrado la costitutiva inaffidabilità della coscienza della libertà, della realtà della libertà stessa.

4. La coscienza della libertà in Karl Heinrich Heydenreich

Nelle *Betrachtungen über die Philosophie der natürlichen Religion*, Heydenreich aveva sostenuto che la nostra coscienza della libertà, pur sufficiente per la vita morale, non potesse costituire una prova della *realtà* della libertà stessa:

la coscienza della libertà [...] è di certo sufficiente per l'esercizio della virtù. Quando però si tratta di filosofare sulla realtà della moralità e sulla stima reale delle azioni libere, non ci si può accontentare dell'appello alla stessa [coscienza della libertà]. È infatti sempre pensabile che essa, malgrado la sua innatezza e non sradicabilità, tuttavia ci illuda.²⁵⁵

Avendo identificato la conoscenza umana con lo *scire per causas*²⁵⁶, e avendo definito la libertà come la facoltà di essere una causa incausata,²⁵⁷ Heydenreich negava, conseguentemente, che potesse darsi una conoscenza della libertà, giacché in ciò che è conoscibile per noi, ovvero nella natura, non si dà che una "connessione causale meccanica",²⁵⁸ incompatibile con la libertà. Heydenreich adottava dunque la tesi kantiana dell'impossibilità - dato il carattere fenomenico di ogni intuizione umana, ed essendo invece la libertà una facoltà intelligibile - di una conoscenza immediata della libertà stessa:

Una *conoscenza* della libertà richiederebbe per prima cosa una intuizione data, poi un pensiero di questa intuizione in connessione con l'intero contesto dell'esperienza attraverso concetti dell'intelletto. Solo che 1) un'intuizione della libertà non è possibile. [...] 2) In connessione con l'intera esperienza potremmo pensare l'intuizione della libertà solo secondo concetti dell'intelletto che siano stati applicati all'esperienza [versinnlichen]. Così essa sarebbe però inevitabilmente trasformata in meccanismo. *La libertà* è perciò inconoscibile.²⁵⁹

Della libertà abbiamo tuttavia una coscienza immediata e originaria quanto la coscienza della nostra stessa volontà, sosteneva Heydenreich,²⁶⁰ precisando poco dopo che "la *volontà* e ogni *volere* non si presenta mai in quanto fenomeno, bensì, in un modo incomprendibile, giunge alla nostra coscienza immediatamente"²⁶¹. Pur non fondandosi su una percezione di tale facoltà,²⁶² la coscienza della libertà aveva dunque un oggetto non fenomenico, e consentiva così un accesso, seppur inspiegabile, al mondo intelligibile. Avendo però negato la possibilità di un'intuizione intellettuale, quale sarebbe stata necessariamente quella che avesse avuto ad oggetto la libertà del volere, e volendo comunque attribuire immediata affidabilità alla coscienza della libertà, Heydenreich

si trovava a dover sostenere che un mero stato psicologico, e quindi empirico, come quello della certezza, fosse sufficiente ad esimere il proprio oggetto - che nel caso della coscienza della libertà era il volere - dall'essere sottoposto alla legge causale:

E se dovesse darsi il caso che l'uomo, senza conoscerle e comprenderle, avesse originaria e immediata certezza di certe cose: allora anche queste [cose] sarebbero escluse da quella forma di conoscenza [quella secondo la legge causale]²⁶³.

E della libertà noi avremmo avuto appunto, secondo Heydenreich, una simile certezza:

L'uomo ha della sua libertà morale una certezza originaria e immediata attraverso la sua coscienza.²⁶⁴

La possibilità di una simile certezza non poteva certo essere spiegata, all'interno di un'epistemologia criticistica, senza che quella stessa certezza fosse destituita di ogni fondamento. Di qui, per Heydenreich, intenzionato a salvaguardarne comunque l'attendibilità, veniva la necessità, da un lato, di definirla come inspiegabile e misteriosa, e, dall'altro, di affermare che si trattasse di un dato, sì, in quanto oggetto di apprensione immediata, ma non di un dato empirico. Ne derivava così la tesi che la certezza della libertà morale fosse un "*Naturglauben*", un "*Naturgabe, und ihrer Möglichkeit nach auch Naturgeheimniß.*"²⁶⁵ Dono della natura, dunque, e quindi non ulteriormente analizzabile, e fede naturale, ovvero immediato "*Fürwahrhalten*", "*immediata, innata fiducia del soggetto in se stesso e nella natura*"²⁶⁶, con lo stesso statuto epistemico della credenza nell'esistenza di se stessi e in quella del mondo esterno.

Della propria libertà non si dava però soltanto una certezza immediata, un *Naturglauben*, bensì anche una convinzione mediata, "*einen Vernunftglauben*"²⁶⁷, ovvero un "*mittelbare Fürwahrhalten*", il quale, per definizione, "*poggia [...] su fondamenti, [...] che sono tratti dalla natura del soggetto*"²⁶⁸. Poiché infatti, sosteneva Heydenreich, la libertà del volere è condizione

necessaria della legge morale,²⁶⁹ della quale abbiamo una conoscenza immediata,²⁷⁰ la convinzione della *realtà* della libertà deriva dal bisogno di assumere, "per la legge morale esistente, un fondamento della sua possibilità nell'idea di un oggetto sovrasensibile, inconoscibile e incomprendibile"²⁷¹.

Relativamente al tema della coscienza della libertà del volere, le *Skeptische Betrachtungen* risentivano, in misura senz'altro consistente, della lettura, da parte di Creuzer, delle *Betrachtungen* di Heydenreich. Anzitutto per la tesi, sostenuta da Creuzer nelle prime pagine - sebbene, come abbiamo visto, *solo* in quelle - in base alla quale egli respingeva l'affermazione kantiana che "*se devi, allora puoi*", e che consisteva nell'attribuzione, alla coscienza della libertà, non solo della stessa originarietà e fattualità della legge morale, ma, anzi, anche di una priorità, dal punto di vista temporale, della sua genesi.

L'affermazione di Heydenreich che la coscienza della libertà "*ist eben so wenig Folge vom Bewußtseyn des moralischen Gesetzes; dem es ist bereits vor der Entwicklung von diesem wirksam*"²⁷², era ripresa da Creuzer, seppur senza ch'egli rimandasse esplicitamente a Heydenreich, in modo pressoché letterale: la coscienza della libertà - sosteneva infatti Creuzer - "*ist nicht Folge vom Bewußtseyn des moralischen Gesetzes*"²⁷³; "*das Bewußtseyn der Freyheit ist [...] vor der Entwicklung des moralischen Gesetzes schon wirksam*"²⁷⁴.

Anche il tema della non sradicabilità della coscienza della libertà, ovvero della sua resistenza a qualsiasi elucubrazione che mettesse in dubbio o addirittura negasse la *realtà* del suo oggetto, era trattato da Creuzer in termini non dissimili da quelli nei quali lo aveva affrontato Heydenreich²⁷⁵, arrivando talora, come d'altronde abbiamo visto essere sua consuetudine, a parafrasarne il testo senza citarne l'autore. La questione della pensabilità del carattere illusorio della coscienza della libertà era stata formulata da Heydenreich come il fatto che tale coscienza, "*uns unerachtet seiner Angebohrenheit und Unvertilgbarkeit dennoch immer fort tausche*"²⁷⁶, e Creuzer formulava l'obiezione contro il carattere

probante della coscienza della libertà come l'affermazione che "das Bewußtseyn der Freyheit ungeachtet seiner Angeborenheit und Unvertilgbarkeit dennoch uns täuschen könne"²⁷⁷.

Il dubbio sull'attendibilità della coscienza della libertà era associato, sia da Heydenreich che da Creuzer,²⁷⁸ al dubbio scettico sulla realtà degli oggetti esterni, in quanto risultava decisivo, a proposito di entrambe le questioni, il ruolo della credenza, di un immediato "prender per vero [Fürwahrhalten] senza dimostrazione in base a una necessità soggettiva"²⁷⁹.

Nelle prime pagine delle *Skeptische Betrachtungen*, nelle quali Creuzer sosteneva che la coscienza della libertà fosse, proprio come la coscienza della legge morale, un fatto della ragione,²⁸⁰ egli riprendeva da Heydenreich il tema della coscienza della libertà come dono della natura:

La coscienza della libertà è [...] un dono della natura che senza il nostro contributo si sviluppa e si forma da sé²⁸¹

e il tema della certezza di tale coscienza:

la coscienza della libertà [...] porta con sé anche una certezza così chiara, così fiduciosa, che la si deve necessariamente ritenere una coscienza originaria immediata.²⁸²

Mentre però Heydenreich sosteneva che una conoscenza in senso proprio della libertà non potesse darsi²⁸³, Creuzer affermava invece che la coscienza della libertà fosse "un fatto [Faktum] della ragione, la cui realtà noi conosciamo immediatamente senza deduzioni da dati di esperienza"²⁸⁴, presupponendo così la realtà, e quindi *a fortiori* la possibilità, di una conoscenza immediata dell'intelligibile, incompatibile col criticismo. In questa fase della sua riflessione Creuzer era certamente inconsapevole della contraddizione tra ciò che andava affermando e i capisaldi della filosofia critica: non appena se ne fosse reso conto, infatti, avrebbe abbandonato la tesi della coscienza della libertà come fatto della ragione e avrebbe derivato la conoscenza della libertà dalla conoscenza, questa sì, immediata, della legge morale.

Pur contraddicendo uno dei presupposti fondamentali del criticismo, la tesi di Creuzer della coscienza della libertà come fatto della ragione era però in grado di spiegare per quale motivo si dovesse ritenere valida e attendibile, respingendo il dubbio di un suo carattere ingannevole, la certezza della libertà. Sebbene originaria e immediata, la certezza era infatti pur sempre un mero stato psicologico, e quindi fenomenico, che non poteva recarci alcuna informazione sull'esistenza di una facoltà intelligibile. Perciò Heydenreich sosteneva che si trattasse di un dono, e al tempo stesso di un mistero, della natura²⁸⁵, perché era l'unico modo per non considerare del tutto insignificante, ai fini dell'accertamento della verità, ciò che la coscienza testimoniava. E, al tempo stesso, Heydenreich faceva propria la tesi kantiana per cui "se devi, allora puoi": solo così, infatti, si poteva sostenere che la coscienza della libertà non fosse ingannevole, traendo dalla conoscenza della legge morale una garanzia che essa, da se stessa, non poteva darsi:

[L'uomo] prosegue perciò col prender per vera la libertà in quanto condizione della possibilità della legge morale nella ragione e con l'abbandonarsi senza sfiducia o timore di un'illusione alla sua coscienza originaria della libertà morale.²⁸⁶

Per Heydenreich si dava dunque una conoscenza indiretta della libertà, mediata dalla conoscenza della legge morale, ma anche un accesso diretto a quella stessa libertà, perché essa, così come il volere stesso, giungeva alla coscienza immediatamente, e non in quanto fenomeno,²⁸⁷ facendo sì che l'uomo fosse assolutamente certo della propria esistenza. A questo secondo accesso, immediato, Heydenreich negava il carattere di conoscenza, in quanto esso non poteva aver origine in alcuna delle facoltà umane, e lo presentava come un dono della natura, come qualcosa, cioè, di connaturato all'uomo, e di inspiegabile.

Creuzer recuperava da Heydenreich, nella prima fase della sua trattazione, l'idea che l'uomo avesse una coscienza originaria e immediata della libertà, e che questa fosse un dono della natura, ma non tentava, come invece Heydenreich, di sostenere che un

accesso immediato alla libertà in quanto facoltà intelligibile fosse possibile, fosse un dono della natura, producesse una ferma certezza, e, al tempo stesso, non fosse una conoscenza. Niente era del resto più lontano dalla mentalità di Creuzer della tentazione di ammettere un miracolo, ancorché compiuto dalla natura - ossia una trasgressione, da parte della natura, delle sue stesse leggi - come quello di condurre la nostra coscienza oltre i limiti che la natura stessa le assegnava. Sostenendo che la coscienza della libertà fosse tale da garantire la realtà del proprio oggetto, egli la considerava una conoscenza vera e propria della libertà, e rifiutava perciò la tesi kantiana che la legge morale fosse la *ratio cognoscendi* della libertà: se si riconosceva una validità alla coscienza della libertà, e si ammetteva quindi una conoscenza diretta della libertà, non aveva infatti alcun senso tentare di derivarla da ciò che aveva la sua stessa originarietà. L'affermazione che la coscienza della libertà fosse un dono della natura era perciò una mera eco di Heydenreich, ma non aveva, a differenza che nella trattazione dello stesso Heydenreich, alcun peso teorico.

Una volta resosi conto che una conoscenza diretta della libertà, in quanto conoscenza di una facoltà intelligibile, sarebbe stata in contraddizione con il criticismo, Creuzer abbandonò la tesi che una tale conoscenza fosse possibile, e affermò allora che la libertà fosse conoscibile sì attraverso la ragione, ma solo in modo indiretto, quale condizione di possibilità della legge morale.

Capitolo 3

Libertà metafisica e libertà morale

1. La definizione di libertà del volere in Kant

Nella *Fondazione della metafisica dei costumi* e nella *Critica della ragion pratica* convivevano, senza che Kant affrontasse mai il problema della loro inconciliabilità, due definizioni alternative di libertà del volere: come autonomia della volontà e, rispettivamente, come libero arbitrio.

Soltanto della prima definizione, tuttavia, si trovava, in entrambe le opere, una formulazione esplicita²⁸⁸: la libertà vi era infatti qualificata, negativamente, come indipendenza dalle cause del mondo sensibile e, positivamente, come un'autonomia preliminarmente assimilata al principio della moralità, con un collasso, quindi, della nozione di libertà su quella di moralità, dovuto alla convergenza di entrambe nel concetto di autonomia.

Che la moralità coincidesse con l'autonomia, ossia con l'auto-legislatività della ragione, era un'idea che Kant aveva sostenuto in contrasto con la dottrina di Crusius: questi, infatti, aveva ritenuto che il principio del dovere consistesse sì in una legge, ma che questa legge fosse fondata nella volontà di Dio.²⁸⁹ Per Kant, invece, l'obbedienza della volontà a una legge che essa non si fosse data da se stessa avrebbe richiesto "uno stimolo o una costrizione esterna", ed avrebbe implicato quindi un mercenarismo incompatibile con la moralità²⁹⁰: solo la volontà sottoposta alla propria stessa legge era perciò una volontà morale.

L'identificazione della libertà con l'autonomia della volontà era la soluzione al problema, che si era presentato a Kant fin dalla *Critica della ragion pura*, della conformità a leggi delle azioni libere. Nella *Critica della ragion pura*, infatti, Kant aveva inizialmente definito la libertà, negativamente, come "l'indipendenza dell'arbitrio dalla *costrizione* da parte degli stimoli della sensibilità"²⁹¹ e, positivamente, come "facoltà di autodeterminazione", "come la facoltà di dare spontaneamente inizio a una serie di eventi"²⁹². Sembrava dunque che la libertà coincidesse con un'autonomia intesa in senso moralmente neutro e che si potesse parlare, a proposito della libertà, di autodeterminazione all'autonomia o all'eteronomia morali, e quindi anche, nel caso di azioni immorali, di autonomia all'eteronomia.

Indipendente per definizione dalla legalità naturale, la libertà poneva però, proprio in quanto opposta alla natura, il problema della propria *Gesetzlosigkeit*.²⁹³ Non trovando che la legge morale, quale legalità da opporre alla natura, e nella quale la libertà potesse consistere, e ritenendo che, comunque, la causalità per libertà non potesse aver luogo che conformemente a una legge,²⁹⁴ Kant - come abbiamo visto²⁹⁵ - da un lato identificava la causalità per libertà con la causalità della ragione, e quindi con la legalità morale²⁹⁶, e dall'altro, continuando pur sempre a considerare la libertà come "il fondamento autentico dell'imputabilità dell'azione"²⁹⁷, attribuiva alla ragione la responsabilità di tutte le azioni volontarie, incluse quelle immorali.²⁹⁸ La libertà come autonomia finiva così, a causa dell'impossibilità di rintracciare una legge alternativa sia alla necessità naturale che alla legge morale, per coincidere con l'autonomia morale, senza che Kant mostrasse di avvedersi della conseguente impossibilità di considerare come libere le azioni moralmente cattive.²⁹⁹

Nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, trovandosi nuovamente di fronte alla questione delle "leggi" della libertà, Kant confermò la propria opzione a favore della legge morale, identificando così volontà autonoma, volontà libera e volontà morale.³⁰⁰ Qui però, a differenza che nella *Critica della ragion pura*, egli traeva, coerentemente, le conseguenze di tale assimilazione, fa-

cendo dipendere l'eteronomia dal mondo sensibile - dalla necessità naturale, quindi, e non dalla libertà - ed equiparando così mancanza di libertà, eteronomia ed immoralità.³⁰¹

Allo stesso modo, nella *Critica della ragion pratica* egli identificò la libertà con l'autonomia morale³⁰² e le oppose, in quanto "eteronomia", "la natura sensibile degli esseri razionali in generale", "l'esistenza di questi esseri sotto leggi empiricamente condizionate"³⁰³: riducendo la libertà della volontà alla sola autonomia morale non era infatti più possibile distinguere tra l'eteronomia consistente nella necessità naturale, dalla quale la volontà libera era costitutivamente indipendente, e l'eteronomia in senso morale, dalla quale la volontà libera si rendeva indipendente solo qualora la sua scelta fosse moralmente buona.

Fin qui, dunque, Kant elaborava esplicitamente una definizione di libertà del volere di cui riconosceva le conseguenze teoriche, ossia l'opposizione di due triadi di sinonimi: libertà, autonomia e moralità da un lato, e necessità naturale, eteronomia e immoralità, dall'altro.

Affrontando però specificamente, nella "Delucidazione critica" dell'*Analitica* della *Critica della ragion pratica*, la questione della responsabilità, ben lungi dall'accettare ciò che la sua stessa definizione di libertà necessariamente comportava, ossia la riduzione a meri eventi naturali, e quindi la non imputabilità, di tutte le azioni moralmente cattive, Kant sostenne invece una tesi in contraddizione con il concetto di libertà come autonomia della volontà e che rimandava a una definizione alternativa della libertà stessa:

l'essere razionale può dire fondatamente, a proposito di ogni azione fatta contro la legge [...] che avrebbe potuto non compierla.³⁰⁴

La nozione di libertà implicita nel riconoscimento della legittimità dell'imputazione, al soggetto che le avesse compiute, anche delle sue azioni immorali, era quella di cui lo stesso Kant si serviva poco più avanti, sostenendo che l'attribuzione ai malvagi della responsabilità delle loro azioni non potrebbe aver luogo, "se non

supponessimo che tutto ciò che proviene dal loro libero arbitrio (come indubbiamente ogni azione compiuta deliberatamente) trova fondamento in una causalità libera".³⁰⁵ Il libero arbitrio, dunque, e non l'autonomia della volontà, era l'unica nozione di libertà che potesse coerentemente supportare i concetti di responsabilità e imputazione e ad esso, quindi, Kant doveva necessariamente far riferimento ogni volta che entrava in gioco l'ascrivibilità di un'azione alla libera scelta dell'agente. Nella *Fondazione* e nella *Critica della ragion pratica* tale riferimento era tuttavia inevitabilmente fugace e reticente perché, se da un lato la convinzione dell'imputabilità delle azioni immorali rendeva evidente l'implausibilità di una definizione della volontà libera che la assimilasse alla volontà morale, dall'altro tale assimilazione era parsa a Kant l'unica alternativa a una libertà eslege, ossia al mero indeterminismo, all'ammissione del Caso.

Fra i successori di Kant alcuni rilevarono le incongruenze e le ambiguità generate da questa duplice definizione di libertà del volere³⁰⁶; altri, invece, fecero propria e condussero alle sue estreme conseguenze una sola delle due definizioni, sottolineandone la paternità kantiana e cercando di fornire, anche a costo di forzare l'interpretazione di certi passi, un quadro coerente della dottrina kantiana della libertà.

2. La libertà di indifferenza

Nel corso del suo esame di tutte le teorie possibili, a suo avviso, sulla libertà del volere, Creuzer concentrava la sua attenzione e la sua forza polemica in modo privilegiato contro quelle teorie della libertà che egli definiva "indifferentiste" o "equilibriste", e in base alle quali le scelte libere avrebbero luogo in modo non conforme ad alcuna legge, "*gesetzlos*".³⁰⁷

Una simile libertà, che coincideva con quel libero arbitrio al quale alludevano le tesi kantiane sull'imputabilità delle azioni immorali, portava un nome fuorviante ma non nuovo, ed era oggetto, ormai da due secoli, di dispute teologiche e filosofiche.

Libertas indifferentiae o *aequilibrium indifferentiae* erano infatti le espressioni con le quali si qualificava quella libertà come assenza di determinazione, oltre che di costrizione, difesa prima, in campo teologico, dai seguaci di Molina³⁰⁸, di Arminio e di Socino, nella controversia sul dilemma libertà - Grazia, e poi, in campo filosofico, dai sostenitori del libero arbitrio, quando, con l'affermarsi di teorie deterministe, la questione della libertà del volere aveva assunto la forma o del dilemma libertà - necessità, oppure, per chi negava che la propria affermazione della libertà coincidesse con l'ammissione del Caso, del trilemma libertà - necessità - Caso.

Per Creuzer la questione si poneva nei seguenti termini: una volta che si sia ammessa, sulla base del criticismo kantiano, la piena indipendenza della volontà, in quanto facoltà noumenica, dalla necessità naturale, dobbiamo forse attribuirci, per ciò stesso, una facoltà di agire "senza alcuna causa e senza alcuna legge"?³⁰⁹ La risposta di Creuzer era senz'altro negativa, in quanto egli riteneva che l'alternativa necessità - Caso fosse esaustiva - trattandosi di due termini opposti in modo contraddittorio, e non semplicemente contrario³¹⁰ - e che quindi una libertà non conforme a leggi, escludendo la necessità, avrebbe coinciso col Caso.

2.1 L'"hazard" di André LeGuay de Prémontval

I sostenitori della libertà d'indifferenza rifiutavano pressoché unanimemente di vedere un'alternativa secca nell'opposizione tra necessità e Caso, e, ritenendo di aver formulato un concetto di libertà corrispondente appunto a un *tertium* rispetto ai due termini in questione, avrebbero certo respinto come impropria la denominazione di "Casuismo", con la quale Creuzer qualificava la loro dottrina³¹¹. Soltanto Prémontval, tra gli autori che Creuzer conosceva, aveva osato ammettere che la libertà di indifferenza, indispensabile per salvare l'imputabilità delle azioni, implicava effettivamente l'ammissione del Caso, e aveva proclamato, ciò nonostante, la realtà della libertà e, quindi, la realtà del Caso.

Se era scontato, per chi respingeva la possibilità della libertà di indifferenza, negare sia all'uomo che a Dio una simile facoltà, non necessariamente chi la riteneva possibile era disposto ad attribuirle ad entrambi, o ad assegnare alla libertà di indifferenza umana lo stesso valore assiologico riconosciuto alla libertà di indifferenza divina. Cartesio, ad esempio, aveva visto nella libertà di indifferenza di Dio, coincidente con la sua infinità, un sintomo della sua perfezione. Nell'uomo, invece, che trovava la natura del bene e del vero già determinate da Dio, l'indifferenza poteva darsi, sì, ma solo in quanto risultato di un difetto di conoscenza dell'intelletto, non certo di una perfezione della volontà.³¹²

Contro l'arbitrarismo teologico del "grand Descartes"³¹³, Prémontval sosteneva invece che il Caso, implicato nella libertà di indifferenza, "ne doit point être en Dieu; je tiens impie de l'y mettre: il doit être dans les créatures, & je tiens également impie de ne l'y mettre pas. [...] Point d'imputation, point de religion, point de moral, si les choses ne sont ainsi".³¹⁴ Libero in senso indeterministico era dunque solo l'uomo, ma tale libertà non era un privilegio, né un dono, bensì un'imperfezione essenziale della creatura³¹⁵. A Dio, al quale competeva un'assoluta perfezione, non era possibile fare il male e non gli si poteva attribuire, dunque, una libertà di indifferenza, giacché tutte le sue scelte non potevano aver luogo che necessariamente.³¹⁶

Creuzer ricorse a Prémontval, nel corso delle *Skeptische Betrachtungen*,³¹⁷ per sfruttare le argomentazioni contro la "pretesa distinzione tra necessità assoluta e necessità ipotetica", escogitata da Leibniz per dichiarare le azioni umane libere e necessarie ad un tempo ed essere così autorizzato ad asserirne l'imputabilità. Prémontval aveva infatti sostenuto:

Je tiens la nécessité pour très absolue, ou si non pour absolue, je la tiens pour plus que propre à anéantir l'imputation, si l'hypothèse qui me fait vouloir, n'a point dépendu de ma volonté & qu'elle soit telle qu'elle me feroit vouloir & revouloir autant de fois, qu'on me remettrait dans cette hypothèse fatale, fut-ce à l'infini. D'ailleurs, si la non-nécessité absolue, au sens de philosophes modernes suffisoit à l'imputation, & qui empêcheroit, d'imputer à un soldat, qui a les bras cassés de n'avoir point

combattu?³¹⁸

Sebbene Prémontval sostenesse la realtà di una libertà che coincideva col Caso, e Leibniz avesse invece considerato necessaria, seppur solo ipoteticamente, ogni azione umana, Creuzer apprezzava maggiormente la coerenza e la radicalità del primo che non i maldestri tentativi del secondo di neutralizzare le conseguenze indesiderate della propria dottrina. Di Prémontval Creuzer condivideva la tesi che tra necessità e Caso non potesse darsi via di mezzo, e che la libertà dovesse perciò essere assimilata ad uno dei due termini. Tuttavia, mentre Prémontval, ritenendo che solo una libertà coincidente col Caso avrebbe potuto salvare l'imputazione, aveva ammesso, per la salvezza della morale, la realtà del Caso, Creuzer rifiutava invece fermamente, in quanto irrazionale, l'ammissione del Caso, e forniva perciò una definizione di libertà tale da comportare la necessità delle azioni libere. Malgrado la scelta delle due opzioni opposte, in quella che entrambi consideravano un'alternativa secca, grande fu comunque l'impressione che l'onestà intellettuale di Prémontval dovette aver suscitato in Creuzer, tanto che, a dimostrazione di una predilezione per questo autore, le *Skeptische Betrachtungen* si aprivano e si chiudevano con una citazione da Prémontval.³¹⁹

2.2 L'asino di Buridano

Il caso dell'asino di Buridano³²⁰ - ossia di quell'asino che, affamato, si trovi tra due stiaia di avena, senza niente che lo determini a dirigersi verso l'una piuttosto che verso l'altra³²¹ - doveva il suo carattere emblematico e la sua fama alle conclusioni indesiderate alle quali sembrava costringere sia il determinista che il sostenitore della libertà di indifferenza. Accettando l'ipotesi che si verificasse quella particolare situazione di equilibrio, infatti, il primo avrebbe dovuto sostenere che l'asino, pur avendo a disposizione il cibo, sarebbe morto di fame, mentre il secondo sarebbe stato costretto a riconoscere come dotato di libero arbitrio anche

l'asino, e quindi tutte le bestie in generale.

Il contenuto di tale storiella non era altro che un'esemplificazione, tratta dal mondo animale, di quella situazione che tutti i difensori della libertà di indifferenza citavano a loro favore, ossia il caso della scelta tra due mezzi indifferenti rispetto allo scopo, tali che il desiderio di conseguire quello scopo, non contenendo alcuna indicazione su quale fosse il mezzo da scegliere, non potesse costituire un movente efficace. La felicità dell'esempio dell'asino consisteva nella sua capacità di portare al pettine i nodi della questione: il sostenitore del libero arbitrio era infatti posto in imbarazzo riguardo alla libertà degli animali, mentre, al tempo stesso, il determinista era costretto a sostenere l'impossibilità del soddisfacimento di un desiderio, quello del cibo, malgrado non vi fosse affatto scarsità, ma anzi sovrabbondanza dell'oggetto desiderato, malgrado non si dessero ostacoli alla fruizione di tale oggetto, essendo questo immediatamente disponibile, e malgrado, infine, tale frustrazione avesse un effetto massimamente indesiderabile, quale la morte per inedia.

L'interesse di quella specifica formulazione del dilemma era dovuto non al contributo teorico che essa apportava - giacché questo era praticamente nullo - ma all'occasione che essa forniva, nella discussione sulla libertà del volere, di esprimere in maniera lapidaria la propria posizione. I deterministi adottarono in genere una, o più di una, delle tre soluzioni seguenti.

La prima soluzione consisteva nell'accettare la possibilità che si desse un caso simile a quello dell'asino, e nell'ammettere che, indipendentemente da ogni possibile conseguenza di una simile stasi, la scelta non avrebbe mai avuto luogo. Così Spinoza, coerentemente, rispondeva alla domanda sul destino di quell'uomo "che si trovi in uno stato di equilibrio come l'asino di Buridano" assentendo con assoluta noncuranza alle conseguenze più paradossali del proprio determinismo:

concedo senz'altro che l'uomo, posto in un tale equilibrio (e cioè che non percepisce altro che la sete e la fame e tale cibo e tale bevanda che distano ugualmente da lui), morirà di fame e di sete.³²²

La seconda soluzione, invece, consisteva nel negare la possibilità che si desse mai una situazione di equilibrio analoga a quella dell'asino: Leibniz, ad esempio, risolveva la questione rifiutando come inverosimile tale "finzione" e sostenendo che, non potendo le due parti essere assolutamente identiche, vi sarebbe stato sempre e comunque qualcosa, in una delle due, in grado di attrarre maggiormente l'animale e di determinarlo quindi a volgersi verso di lei. Lo stesso Leibniz ammetteva tuttavia, sebbene quasi incidentalmente, che "se il caso fosse possibile, si dovrebbe dire che l'asino si lascerebbe morire di fame",³²³ accogliendo quindi, insieme alla seconda, e seppur in via ipotetica, anche la prima delle soluzioni possibili.³²⁴

La terza soluzione, infine, coincideva con l'ammissione della possibilità di un caso del genere, accompagnata però dalla dimostrazione che anche in tale situazione la scelta avrebbe avuto luogo in modo rigidamente deterministico. In questa direzione andava il tentativo di Bayle³²⁵ di confutare la tesi spinoziana dell'impossibilità di una scelta tra oggetti indifferenti. Il suo argomento valeva però solo per l'uomo, perché, quanto agli animali, egli non riteneva che un caso come quello dell'asino di Buridano potesse mai verificarsi³²⁶ ed adottava quindi, rispetto ad essi, la seconda delle soluzioni elencate. All'uomo Bayle attribuiva invece la facoltà di uscire da una simile situazione di stallo affidando alla sorte la scelta, per lui impossibile, fra i due oggetti indifferenti:

On donne à décider à un homme sur la préséance de deux dames: il ne trouve rien en elles qui le détermine; cependant s'il fallait de toute nécessité qu'il fit passer l'une devant l'autre, il ne demeurerait point court, il les ferait tirer à la courte paille. [...] La courte paille déciderait³²⁷

Questa soluzione consisteva sì nel ricorso alla sorte, al caso, per uscire dall'inazione, ma non nell'ammissione del Caso propriamente detto.³²⁸ Quello della pagliuzza più corta, del lancio di un dado o di qualsivoglia analogo sistema, era infatti un mero stratagemma di cui un agente, determinato da un movente ben definito, ma di fronte a due mezzi equivalenti, avrebbe potuto servirsi per trarre da un'indicazione esterna la decisione di quale

mezzo fosse da preferire all'altro.

I sostenitori della libertà di indifferenza avevano buon gioco, relativamente al libero arbitrio umano, nel volgere contro i deterministi il dilemma dell'asino di Buridano: per loro, infatti, al contrario che per i deterministi, l'assenza, nei due mezzi tra cui scegliere per ottenere lo scopo desiderato, di qualcosa che determinasse la volontà a volgersi verso uno dei due in modo privilegiato, non era affatto di impedimento alla scelta, essendo la libertà indipendente, per definizione, da ogni movente, e in grado, essa sola, di elevare a motivo determinante un motivo inclinante, ossia di rompere, da se stessa, l'equilibrio. Scriveva ad esempio Reinhold:

Il ridicolo di cui il *determinista* cercava di coprire l'*equilibrista* [den *Äquilibristen*] attraverso la parabola dell'*asino di Buridano*, il quale doveva morire di fame tra due mucchi di fieno, che lo sollecitavano o affatto o con ugual forza, ricade sul *determinismo* stesso. [...] nella volontà è [...] presente la facoltà di elevare a ragione determinante una delle ragioni inclinanti, il positivo della libertà [...]. I deterministi non riconoscono all'uomo questo carattere, in quanto cercano *fuori di lui* la ragione determinante di tutte le sue azioni [...], e pongono davvero l'*uomo* in una stessa classe con l'asino di Buridano, perché attribuiscono *ad entrambi* una facoltà di agire solo in quanto li fanno essere necessitati all'agire da una prevalenza di cause esterne, del tutto indipendenti da loro stessi [...].³²⁹

Quanto poi agli animali, per Reinhold il problema della loro libertà non si poneva affatto, giacché il libero arbitrio era impensabile senza l'autodeterminazione pro o contro la legge morale, ed ogni azione libera essendo perciò o morale o immorale, una discussione sulla libertà dell'asino sarebbe stata insensata quanto un discorso sulla sua natura morale. Il termine arbitrio - sosteneva Reinhold - è perciò assolutamente improprio, se riferito alla spontaneità animale (*arbitrium brutum*) o alle azioni avvenute senza riflessione, che hanno una somiglianza meramente esteriore con le azioni della vera e propria autodeterminazione.³³⁰

Creuzer esaminò la questione della scelta tra più mezzi, indifferenti rispetto al conseguimento di uno scopo dato, senza alcun riferimento al caso dell'asino di Buridano, e scegliendo come

interlocutore Darjes, il quale aveva difeso la libertà di indifferenza, sostenendo che agiamo liberamente *almeno* quando scegliamo tra mezzi indifferenti rispetto allo scopo, giacché ne scegliamo sì uno perché ci serve allo scopo, ma scegliendolo lo preferiamo ad un altro che, per ipotesi, ci sarebbe servito altrettanto³³¹.

L'obiezione di Creuzer, per cui la scelta di uno dei due mezzi era necessariamente determinata dal fatto che quello "era presente allo spirito più chiaramente e vivacemente dell'altro, al momento della determinazione"³³², corrispondeva alla seconda fra le risposte deterministiche sopra esaminate, ossia coincideva con la negazione della possibilità che si desse mai un caso di piena indifferenza. Ritenendo razionalmente impensabile la libertà di indifferenza, Creuzer escludeva la possibilità di una situazione di perfetto equilibrio, per evitare i paradossi - ben rappresentati dall'asino di Buridano - generati dalla negazione, al soggetto, della capacità di scegliere tra due oggetti indifferenti.

2.3 L'indifferentismo empirico di Christian August Crusius

Caratteristica distintiva dei sostenitori della libertà di indifferenza era l'ammissione di una libertà che escludesse non solo la costrizione, ma altresì la necessità; risultava dunque del tutto legittima, da parte di Creuzer, la scelta di qualificare Crusius come un "indifferentista", giacché questi sosteneva per l'appunto che "una vera libertà deve [muß] essere libera non solo dalla costrizione, bensì anche dalla necessità",³³³ e che perciò la mera spontaneità, ossia la determinazione della sostanza da parte delle sue stesse rappresentazioni, non eliminando la necessità dell'azione, non ne consentirebbe l'imputabilità.³³⁴

La dottrina di Crusius era interpretata da Creuzer non come un generico indifferentismo, ma come un "indifferentismo sensibile empirico"³³⁵, ove il termine "sensibile" alludeva all'esperienza, ossia al "senso interno" o al "*sentimento di sé dell'uomo*"³³⁶ - in quanto opposti, per la loro immediatezza, alla ragione e al suo procedere argomentativo - quale fondamento per l'affermazione

della realtà della libertà. Che Crusius avesse considerato la coscienza della libertà come sufficiente a garantirne la realtà era senz'altro vero³³⁷:

In molti casi siamo consapevoli che nelle stesse circostanze potevamo anche omettere o dirigere diversamente un'azione. Perciò siamo realmente in possesso di una capacità siffatta.³³⁸

Il termine "empirico" mirava invece ad individuare nell'io fenomenico il soggetto al quale si attribuiva l'indipendenza dalle cause sensibili, e quindi la libertà. In questo senso "empirico" era opposto a "trascendente" e a "intelligibile"; sia l'indifferentista trascendente che l'indifferentista intelligibile erano infatti definiti da Creuzer come coloro che ritenevano l'io noumenico, e non l'io fenomenico, il soggetto dell'indipendenza - dalle cause sensibili, per il primo, e dalle cause sovransensibili, invece, per il secondo.³³⁹ L'indifferentismo di Crusius poteva invece essere legittimamente qualificato come empirico perché identificava la causalità per libertà con un tipo, seppur specifico, di causalità naturale e, al tempo stesso, con la facoltà di compiere azioni non causate e neppure sottostanti ad alcun genere di determinazione o di necessità.³⁴⁰ Così concepita - obiettava Creuzer a Crusius - tale facoltà dell'io empirico rappresentava però un'eccezione dirompente alla legalità naturale, ed implicando la negazione della validità universale della legge causale, annientava il concetto stesso di natura, in quanto coincidente con quelli di regolarità e necessità:

È impossibile che la nostra *ragione speculativa* riconosca come vera una teoria, che non solo elimina una legge dell'intelletto, sulla quale essa ha impresso il marchio dell'universalità e della necessità, bensì annienta così anche l'idea della totalità assoluta dei fenomeni e nello stesso tempo con essa ogni ricerca naturale. [...] Con una parola: non c'è più alcuna natura, alcuna legge naturale, alcun uso dell'intelletto in genere, non appena si ammetta quel casuismo³⁴¹

Per Kant e per i kantiani in genere, la libertà era la facoltà di un ente intelligibile, e sebbene ciò comportasse imbarazzanti aporie

relativamente al rapporto tra un agente intelligibile e le sue azioni sensibili, tuttavia la distinzione tra mondo sensibile e mondo intelligibile rendeva compatibile la libertà del volere con la necessità naturale, con la validità universale, nell'ambito fenomenico, della legge causale.³⁴² Crusius, invece, concepiva la libertà come una facoltà dell'io empirico e se ciò, da un lato, rendeva perfettamente concepibile la coscienza della libertà come conoscenza diretta della stessa, essendovi omogeneità tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto, dall'altro lo costringeva a sostenere che si dessero eccezioni alla legge causale, e a negare quindi il principio di ragion sufficiente.³⁴³

Consapevole che l'appello al principio di ragion sufficiente avrebbe costituito la principale obiezione contro la sua teoria, Crusius aveva prodigato i suoi sforzi anzitutto per proporre e rendere accettabile una versione debole del principio di ragion sufficiente, ed in secondo luogo per dimostrare che la sua definizione di libertà non contraddiceva affatto quel principio, nella sua nuova formulazione.

Alla prima operazione egli aveva dedicato addirittura un'opera intera, il *De usu et limitibus principii rationis determinantis*³⁴⁴, nel quale aveva sostenuto che il leibniziano "principio di ragion sufficiente", in base al quale ogni evento avrebbe una ragione sufficiente per la quale è così e non altrimenti, costituiva in realtà un principio di ragione determinante, ammettendo il quale "si introduce una necessità inevitabile e assolutamente immutabile di tutte le cose che sono o accadono" e, negando libertà e imputabilità delle azioni, si sopprime la moralità.³⁴⁵ Crusius proponeva una riformulazione del principio di ragion sufficiente che tenesse conto della possibilità che l'azione fosse sorta da una volontà libera, ed avesse in questa la sua ragione sufficiente sì, ma non determinante:

I principi di causa efficiente e di ragione determinante possono essere compresi convenientemente nella seguente regola: *tutto ciò di cui si può pensare che forse una volta non sia stato, sorge da una causa efficiente; e se non c'è stata alcuna prima azione libera, sorge da essa, cosicché, poste certe circostanze, non ha potuto sorgere o accadere diversamente*³⁴⁶

In secondo luogo, a confutazione della tesi che le azioni libere mancassero delle cause sufficienti, Crusius individuava tali cause nelle rappresentazioni dell'intelletto³⁴⁷, nella presenza di uno o più desideri, e nella forza attiva radicata nella sostanza. Questa forza attiva non poteva essere che la libertà stessa, la facoltà di compiere azioni incausate, e costituiva quindi per il determinista una conferma, non certo una confutazione, dell'obiezione sollevata contro Crusius: se, come sosteneva Crusius, le condizioni sufficienti perché l'azione avesse luogo la rendevano in realtà meramente possibile, restando comunque alla volontà la facoltà di iniziare, dirigere o interrompere l'azione stessa, l'ammissione di una simile forza indeterminata, non conforme a leggi, era incompatibile con la necessità, e comportava perciò inevitabilmente l'ammissione del Caso. Al contrario del determinista, però, Crusius non riteneva affatto che la libertà, in quanto negazione della necessità, comportasse automaticamente l'ammissione del Caso; tra l'accadere necessariamente, ossia in virtù di cause determinanti, e l'accadere per "cieco Caso", ossia senza cause sufficienti, egli poneva, quale *tertium* rispetto ai primi due, l'agire liberamente, ossia sulla base di cause meramente sufficienti.³⁴⁸ Egli considerava la libertà come una forza naturale, una forza finita, a cui fosse assegnabile, seppure soltanto in via esemplificativa, un certo valore numerico: se, ad esempio, il desiderio di restarsene a letto a godere della dolcezza del sonno fosse stato uguale a 80, e la libertà uguale a 20, essa avrebbe avuto la forza di contrastare il desiderio di alzarsi, generato dalla rappresentazione dei propri doveri, solo nel caso che questo fosse stato minore o uguale a 100.³⁴⁹ La libertà era per Crusius una forza fra le altre, pur con la fondamentale differenza che essa era indeterminata, così che non fosse possibile sapere in anticipo su quale piatto della bilancia si sarebbe posta. Una volta che ci si fosse posta, tuttavia, il suo peso avrebbe determinato infallibilmente la sua sconfitta o la sua vittoria contro le forze contrarie. La teoria di Crusius coincideva così con un indeterminismo limitato,³⁵⁰ ossia con la tesi che all'interno di nessi causali deterministici trovassero posto anche elementi non determinati, quali le azioni libere, tali però da

non rendere assolutamente casuale l'accadere, perché non dotati che di una forza finita.

La critica di Creuzer alla teoria di Crusius non includeva il ricorso alla negazione della possibilità che si desse una via di mezzo tra necessità e Caso, perché per Creuzer la questione della conformità a leggi, e quindi della necessità, delle azioni libere, si poneva solo relativamente all'io noumenico, alla libertà come facoltà intelligibile. Quanto invece alla tesi che la libertà consistesse, come pretendeva Crusius, nella capacità di iniziare da se stessi un'efficacia nel tempo ed appartenesse perciò alla serie dei fenomeni, egli la riteneva già confutata dalla sua collisione con la legalità naturale.³⁵¹

Inaccettabile per la ragione speculativa, la libertà difesa da Crusius era insoddisfacente, secondo Creuzer, per la stessa ragione pratica, in nome della quale, per salvare l'imputabilità delle azioni e la soggezione della volontà a una legge,³⁵² Crusius aveva invece preteso di sostenerla: le leggi della ragione pratica, infatti, "presuppongono la regolarità e la conformità a leggi della facoltà di desiderare umana", e nessuna regolarità è invece pensabile in una volontà che sia libera in senso indifferentistico.³⁵³

2.4 L'indifferentismo intelligibile di Karl Leonhard Reinhold

La questione della libertà del volere non fu mai considerata da Reinhold come un tema teoretico autonomo, trattando il quale si potesse prescindere da ogni sua implicazione in campo morale, ché egli subordinò anzi costantemente la definizione della libertà alla salvaguardia del valore obbligante della legge morale e all'imputabilità delle azioni. Per questo, di fronte alla presenza, in Kant, di una libertà alternativamente definita come autonomia della libertà e come libero arbitrio, egli optò decisamente e fin dall'inizio per la libertà intesa come libero arbitrio, ossia come "facoltà di scegliere tra due diverse leggi", la legge della ragione, ossia l'imperativo morale, e la "necessità dell'istinto"³⁵⁴, ossia le richieste della sensibilità. Solo l'assunzione che il soggetto avesse

avuto la facoltà di scegliere diversamente da come aveva effettivamente scelto rendeva infatti possibile, secondo Reinhold, l'attribuzione, al soggetto agente, della responsabilità delle sue azioni, morali o immorali che fossero state, e il riconoscimento dell'obbligatorietà della legge morale. La tesi della libertà come autonomia della volontà, invece - sosteneva Reinhold - "dovrebbe essere necessariamente accompagnata dalla coscienza che si dà una quantità di casi, in cui la costrizione della ragione viene impedita dalla costrizione della sensibilità"³⁵⁵, e riguardo ai quali, quindi, dovremmo considerare non obbligatoria la legge morale.³⁵⁶

Quanto però al soggetto di quella libertà, preventivamente definita come *potestas ad utrumque*, Reinhold non mantenne, nel tempo, una posizione univoca, passando dall'attribuzione della libertà alla ragione alla tesi che la volontà libera fosse distinta dalle due istanze, la ragione e la sensibilità, in concorrenza per la determinazione dell'azione. Nel *Vorstellungsvermögen* Reinhold aveva infatti sostenuto che "l'azione della ragione è l'unica possibile, che si lasci pensare come libera, ma anche che non possa essere pensata che come libera."³⁵⁷ Perciò la volontà umana, in quanto "facoltà della spontaneità della ragione", "agisce in modo solo comparativamente libero, quando sottomette se stessa alla legge dell'impulso egoistico, a una legge a lei estranea; agisce invece in modo assolutamente libero ed è assolutamente libera, in quanto segue la legge dell'impulso disinteressato"³⁵⁸. Attribuendo alla ragione la facoltà di scegliere tra se stessa e la sensibilità, Reinhold aveva compiuto due operazioni, reciprocamente contraddittorie: da un lato aveva definito la libertà come indipendenza sia dalla legge dell'impulso disinteressato che dalla legge dell'impulso egoistico, dall'altro, però, sostenendo che solo l'azione morale fosse da intendersi come assolutamente libera - in quanto sottomissione alla propria stessa legge anziché alla legge della sensibilità - aveva ammesso, seppur implicitamente, che una volontà eteronoma, immorale, era meno libera di una volontà morale. Sulla falsariga dell'identificazione kantiana di volontà eteronoma, volontà immorale e volontà empirica, da un lato, e di volontà autonoma, volontà morale e volontà pura, dall'altro, Reinhold

aveva opposto la volontà empirica, la cui azione mira al soddisfacimento dell'istinto alla felicità, alla volontà pura, che agisce "indipendente a priori dall'impulso sensibile, secondo nessun'altra legge che quella che essa dà a se stessa", collocando quindi la scelta immorale, eteronoma, nel mondo sensibile e la scelta morale, autonoma, nel mondo intelligibile. Ne seguiva però, in contraddizione con la propria definizione di libertà come facoltà di determinarsi in modo conforme o contrario alla richiesta della legge morale, l'impossibilità di considerare libere le azioni immorali, giacché empiriche, e quindi soggiacenti alla necessità naturale.

Nei *Briefe* Reinhold eliminò dalla propria dottrina della libertà gli elementi che generavano quella contraddizione, ossia l'attribuzione della libertà alla ragione, e l'identificazione della volontà empirica con la volontà immorale, ed attribuì quindi la libertà ad una volontà distinta dalla ragione ed in grado di scegliere arbitrariamente tra la legge di questa e le pretese della sensibilità. Molte delle critiche contenute nei *Briefe*, dirette esplicitamente contro Schmid, e implicitamente contro lo stesso Kant, sono perciò da intendersi anzitutto come una tacita autocritica. Mentre infatti nel *Vorstellungsvermögen* la volontà pura era stata opposta, in quanto volontà morale, a quella empirica, nei *Briefe* Reinhold qualificò come illegittima e fuorviante proprio l'operazione di assimilare due opposizioni assolutamente eterogenee come quella tra volontà morale e volontà immorale e quella tra volontà pura e volontà empirica:

Poiché il desiderio - o l'avversione - mediante la quale la volontà si autodetermina all'azione immorale, dipende sempre dall'esperienza, mentre la legge pratica, mediante la quale essa si determina all'azione morale, non dipende affatto dall'esperienza, niente è più facile che lo scambiare la volontà immorale con quella empirica, e quella morale con quella pura, in quanto si oppone a quella empirica. [...] io intenderò con volontà pura sempre solo quella morale, e con impura non quella empirica, bensì quella immorale, la quale, in quanto è un'azione contro la legge pratica, non dipende affatto dalla mera esperienza.³⁵⁹

Analogamente, riguardo alla libertà assoluta, definita nel

Vorstellungsvermögen come l'osservanza, da parte della volontà, della legge dell'impulso disinteressato, la posizione di Reinhold appariva nei *Briefe* come radicalmente mutata, giacché egli non solo evitava adesso di identificare la libertà assoluta con la sola attività della ragione, e quindi con la mera moralità, ma si premurava anzi di sottolineare l'erroneità di un'eventuale identificazione della libertà assoluta con la sola attività pura, ossia morale, o con la sola attività impura, ossia immorale, della volontà:

La libertà *assoluta* non spetta dunque alla volontà né solo in quanto essa agisce come volontà *pura*, né in quanto agisce come volontà *impura*; bensì in quanto può agire in entrambi i modi.³⁶⁰

Creuzer esaminò la dottrina dell'indifferentismo intelligibile di Reinhold prima della comparsa, nell'ottobre del 1792, del secondo volume dei *Briefe*, ossia di quell'opera in cui più compiutamente e coerentemente sarebbe stata esposta la teoria della libertà di Reinhold. Lo stesso Creuzer ne dava notizia, con un certo rammarico, alla fine dell'Introduzione delle *Skeptische Betrachtungen*:

Devo infine qui osservare che la maggior parte di quest'operetta era già terminata prima della fiera di Pasqua del 1792, dunque in un tempo in cui nessuna delle due importanti trattazioni su questo argomento, di Reinhold e Kant, era ancora apparsa.

Nel giugno del 1792, tuttavia, apparve, sulla rivista «Der neue Teutsche Merkur», un articolo di Reinhold, intitolato *Beytrag zur genaueren Bestimmung der Grundbegriffe der Moral und des Naturrechtes*, che fu poi incluso, con essenziali modifiche³⁶¹, nel volume dei *Briefe*, quale Sesta Lettera, con il titolo *Versuch einer neuen Darstellung der Grundbegriffe und Grundsätze der Moral und des Naturrechtes*. Creuzer lesse certamente quell'articolo solo dopo la stesura delle pagine delle *Skeptische Betrachtungen* che avevano ad oggetto per l'appunto la teoria di Reinhold. Ma l'articolo era tale - occupandosi dei concetti di volontà, ragion pratica,

impulso al piacere e libertà - da non poter essere ignorato, giacché in esso Reinhold passava, seppur ancora non in modo perfettamente compiuto, all'attribuzione della libertà alla volontà, anziché alla ragione. Così Creuzer lasciò intatta, nel proprio testo, la parte riguardante il *Vorstellungsvermögen*, ed aggiunse in nota le sue osservazioni all'articolo comparso nel «Merkur». Lo scarto temporale tra la stesura delle due parti spiega così perché la parte riguardante l'ultimo intervento di Reinhold, quantitativamente più cospicua e concettualmente più densa, sia relegata in una nota, e si trovi invece nel testo principale l'analisi di una fase anteriore del pensiero di Reinhold.

Del *Vorstellungsvermögen* Creuzer riportava il seguente passo:

Non costretto dalla legge della ragione l'uomo può, se vuole, dare la precedenza alla sensibilità - e non costretto dalle richieste della sensibilità, può, se vuole, dare la precedenza alla ragione. Ha libera scelta tra *determinare da se stesso* la sua decisione, mediante la sua ragione, o *lasciarla determinare* dagli oggetti della sensibilità.³⁶²

Identificando le due alternative che si offrivano alla scelta libera rispettivamente con l'autodeterminazione e l'eterodeterminazione, Reinhold aveva fatto confluire nella libertà, come abbiamo visto, sia l'autodeterminazione come facoltà di scegliere che l'autodeterminazione consistente nella scelta stessa di una sola delle due alternative, ossia nella scelta di agire attraverso la ragione, sostenendo ad un tempo che la libertà umana fosse la "*facoltà di scegliere arbitrariamente tra le prescrizioni della ragione e le richieste della sensibilità*"³⁶³, e che soggetto di questa libertà potesse essere la sola ragione, giacché le sue azioni soltanto erano pensabili come libere³⁶⁴.

Parallelamente a tale citazione, e a fronte delle poche righe dedicate al *Vorstellungsvermögen*, Creuzer ripercorreva attentamente, in nota, il procedimento argomentativo attraverso il quale Reinhold, nell'articolo del «Merkur», era giunto alla definizione della libertà del volere prendendo l'avvio dal concetto dei due impulsi originari, quello egoistico e quello disinteressato, costitutivi della facoltà appetitiva umana. Reinhold aveva distinto in-

fatti l'impulso egoistico, fondato sulla sensibilità e avente per scopo il piacere (anche morale o estetico), dall'impulso disinteressato e spontaneo, avente ad oggetto l'imperativo della ragione, la quale pretendeva fosse subordinato alle proprie prescrizioni ogni soddisfacimento volontario dell'impulso egoistico. Da queste prime assunzioni di Reinhold Creuzer non dissentiva che di poco, essendo disposto ad ammettere l'esistenza dei due impulsi, e limitandosi a contestare a Reinhold l'inadeguatezza della sua scelta terminologica: l'espressione "impulso" era infatti ingannevole, sembrando rimandare a qualcosa di *determinante*, mentre per lo stesso Reinhold era l'arbitrio, e non la forza relativa dei due impulsi, a decidere quale dei due avrebbe ricevuto la precedenza.³⁶⁵

Sul concetto di volontà il disaccordo era invece totale. Reinhold aveva definito la volontà come la facoltà di determinarsi al soddisfacimento o al non soddisfacimento dell'impulso egoistico, presentando tale definizione come contenuta nei concetti di impulso egoistico e impulso disinteressato. Essa non sarebbe stata perciò un ulteriore assioma,³⁶⁶ ma sarebbe derivata logicamente da quello già fissato, anzi vi sarebbe stata addirittura analiticamente inclusa, essendo solo l'esplicitazione delle "note" (Merkmale) contenute in quel concetto.³⁶⁷ Che le richieste dei due impulsi fossero necessarie e involontarie³⁶⁸, e che solo la volontà fosse libera, era per Reinhold derivabile dal concetto dei due impulsi. Creuzer riteneva invece del tutto illegittimo inferire, dall'esistenza dei due impulsi, l'esistenza di una terza facoltà, qual era la facoltà di determinarsi arbitrariamente secondo uno dei due.³⁶⁹ Alla tesi di Reinhold Creuzer non concedeva che un valore meramente ipotetico, considerando altrettanto plausibili due ipotesi alternative, in base alle quali i due impulsi avessero sulla volontà una causalità determinante e se ne spartissero la signoria o in modo alterno, secondo la prima ipotesi, o in virtù di una naturale subordinazione dell'impulso egoistico all'impulso disinteressato, in base alla seconda ipotesi, per la quale soltanto l'intervento di cause estranee avrebbe potuto assicurare la vittoria dell'impulso egoistico. Creuzer non si pronunciava qui a favore di nessuna delle tre ipotesi, limitandosi ad osservare che la decisione sarebbe dovuta di-

pendere da quale delle tre avesse incontrato minori difficoltà. Escludeva tuttavia sin da ora la tesi di Reinhold, perché questi, pur attribuendo adesso la libertà alla volontà e non più alla ragione - e Creuzer mostrava di avvedersi di questo progresso, e di apprezzarlo - continuava a concepire la libertà in senso indifferentistico, in modo tale, quindi, secondo Creuzer - come vedremo tra poco - da non soddisfare il requisito della pensabilità razionale:

Mi sembra [...] decisivo, contro il concetto di libertà del volere che sta a fondamento di essa [della teoria di Reinhold], che questo concetto, come quello enunciato nella *Theorie des V. V.*, presuppone nell'uomo una facoltà della più completa indifferenza, e che perciò lo colpiscono anche tutte le obiezioni che sono state fatte contro questa. Che quella facoltà non sia attribuita alla ragione, bensì alla persona in generale, appiana certo una difficoltà non irrilevante, ma quella difficoltà principale della *non pensabilità* di una simile facoltà di indifferenza resta e, secondo la mia visione, fa tremare nelle sue più intime fondamenta la teoria altrimenti così eccellentemente condotta in tutte le sue parti.³⁷⁰

Per un esame sistematico di tutte le ipotesi possibili, riguardo al rapporto tra volontà, ragione e sensibilità, Creuzer rimandava il lettore più avanti, a quel luogo delle *Skeptische Betrachtungen*³⁷¹ in cui, oltre ad occuparsi analiticamente della questione, avrebbe preso esplicitamente posizione a favore dell'idea di una naturale supremazia, nel mondo intelligibile, della ragione sulla sensibilità.³⁷² Per adesso si limitava invece a confutare, come contraria alla ragione, la tesi che potesse essere attribuita all'io intelligibile una libertà che coincidesse con la facoltà di agire in modo non conforme ad alcuna legge.³⁷³

Sostenitore di una simile libertà era stato, oltre a Reinhold, anche Karl Heinrich Heydenreich, il quale aveva sostenuto, nelle *Betrachtungen über die Philosophie der natürlichen Religion*, che

la libertà morale è la facoltà di contenere e rendere efficace il fondamento completo di azioni, che siano conformi o contrarie alla legge morale, senza poter essere determinati necessariamente a una delle due né dall'influsso di forze estranee, né dalle proprie rappresentazioni. [...] *L'essere*

*moralmente libero è [...] da se stesso, e senza alcuna condizione, ugualmente capace di azioni contraddittoriamente opposte, può agire moralmente bene o moralmente male, senza dovere (müssen) nessuno dei due*³⁷⁴.

Creuzer riservava a Reinhold e Heydenreich, in quanto sostenitori di una medesima dottrina della libertà, la stessa confutazione, poiché riteneva che a fondamento delle teorie di entrambi stesse il medesimo, erroneo scambio del noumeno con la cosa in sé. Considerando l'io intelligibile come cosa in sé - osservava Creuzer - essi si ritengono autorizzati ad attribuirgli una facoltà che contraddica le leggi logiche, e che mai avrebbero attribuito all'io intelligibile in quanto noumeno. Ma dell'io intelligibile "come cosa in sé non sappiamo assolutamente *nulla* e non possiamo perciò attribuirgli né una libertà deterministica né una libertà indeterministica. Per di più, non appena lo pensiamo, esso cessa di essere cosa in sé e diventa noumeno, ossia una cosa in sé *in quanto noi ce la immaginiamo*. La pensabilità razionale è dunque una richiesta ineludibile della nostra ragione, in tutto ciò che possiamo sempre attribuire al nostro io intelligibile."³⁷⁵

Questa presunta confutazione, ricalcata su un'analogia osservazione di Schmid³⁷⁶, si riduceva in realtà ad una mera petizione di principio, perché Reinhold avrebbe senz'altro concesso l'illiceità di un'attribuzione all'io intelligibile di una facoltà che fosse in contraddizione con le leggi logiche, ma avrebbe negato per l'appunto che la sua nozione di libertà fosse in contraddizione con tali leggi.

Si trattava piuttosto, per Creuzer, di dimostrare che la libertà di indifferenza si trovava in contrasto sia con la ragion pratica che con la ragione teoretica. Dal punto di vista pratico, la principale obiezione di Creuzer a Reinhold e Heydenreich consisteva nell'osservare che una libertà assolutamente indifferente nella scelta tra le prescrizioni della ragione e gli stimoli della sensibilità avrebbe reso impensabile la necessità morale e comportato quindi la distruzione della moralità. Egli si diceva tuttavia consapevole - seppur incidentalmente, in una nota - che per l'indifferentista intelligibile era, al contrario, una volontà non indifferente rispetto

al bene e al male ad eliminare ogni moralità³⁷⁷, e che una simile tesi era contraddittoriamente opposta alla sua. Creuzer assumeva dunque che l'indifferenza intesa in senso metafisico, ovvero quale facoltà dell'io intelligibile di scegliere arbitrariamente tra un'azione e il suo contrario, o tra l'esecuzione e l'omissione di una stessa azione, implicasse un'indifferenza in senso psicologico, ossia la mancanza di un particolare interesse, o rispetto, o propensione, o più in generale di un qualsiasi movente che inclinasse l'io verso una delle due alternative tra cui scegliere. Sfruttando l'ambiguità del termine "indifferenza", ossia la sovrapposizione del suo significato filosofico, che identificava una precisa definizione della libertà del volere, al suo significato nel linguaggio comune, Creuzer ritorceva questa stessa ambiguità contro l'indifferentista, accusandolo di sostenere una "volontà *indifferente* al bene e al male"³⁷⁸, intendendo chiaramente, con questa formula, non la mera facoltà di scegliere tra azioni morali e immorali, bensì uno stato d'animo caratterizzato dall'assenza di qualsiasi avversione o propensione per le alternative offrentisi alla scelta, il quale contraddiceva perciò la necessità morale espressa dall'imperativo della ragione. Con "necessità morale" si intendeva infatti, in linguaggio kantiano, una mera obbligatorietà, o doverosità, non una legalità che si esplicasse naturalmente, e automaticamente, bensì una legalità tale da poter essere trasgredita, oltre che rispettata. Una definizione di libertà sarebbe stata dunque soddisfacente, dal punto di vista pratico, se avesse potuto render conto sia dell'obbligatorietà della legge morale, che dell'imputabilità all'agente di una sua eventuale trasgressione. Se a Creuzer pareva che la libertà d'indifferenza non potesse affatto render conto dell'obbligatorietà del dovere, era perché, a suo avviso, il corrispettivo psicologico di tale obbligatorietà, ossia il rispetto, sarebbe stato un movente, una causa dell'azione morale, mentre, per ipotesi, il soggetto possedeva una libertà, "che è *assolutamente indifferente* verso le prescrizioni della ragione e gli stimoli della sensibilità, che contiene in sé e rende efficace il fondamento completo sia del moralmente buono che del moralmente cattivo".³⁷⁹ Creuzer riteneva cioè che una *ragione* in favore del-

l'azione morale sarebbe stata automaticamente una *causa* della scelta dell'azione stessa³⁸⁰, salvo naturalmente la presenza di cause contrarie e maggiori. Che una simile tesi coincidesse con una teoria deterministica non solo dell'azione, ma della scelta stessa, va da sé, e Creuzer sottoscriveva infatti in queste pagine, come vedremo tra poco, una definizione deterministica - seppur, beninteso, nel senso del determinismo intelligibile - della libertà del volere.

Ritenendo inconciliabile la libertà d'indifferenza con la necessità morale, e data la priorità gnoseologica della legge morale rispetto alla libertà - visto che era proprio in quanto richiesta dalla fattualità della legge morale che veniva assunta la realtà della libertà - non restava, secondo Creuzer, che respingere la libertà d'indifferenza e assumere l'unica libertà che fosse compatibile col dovere morale, ovvero l'autonomia della volontà, un *Sollen* che era in realtà, in assenza di forze contrarie maggiori, un *Müssen*.³⁸¹ Contro l'indifferentismo di Reinhold, Creuzer faceva dunque propria la definizione di libertà come autonomia della volontà, accettandone, giacché le conosceva perfettamente, tutte le conseguenze. L'esplicita affermazione della potenziale trasformazione di quel *Sollen* in un *Müssen* equivaleva infatti all'ammissione che la libertà come autonomia rendeva assolutamente indistinguibile la necessità morale dalla necessità naturale, venendo a coincidere, la prima, con le leggi della natura umana, che la volontà seguiva necessariamente, quando non vi fosse stato l'intervento contrario di forze esterne maggiori. Se era dunque vero, da un lato, che con la libertà di indifferenza non si concedeva abbastanza alla necessità morale, riservandole uno statuto indifferenziato rispetto a qualsiasi altro movente si fosse presentato alla volontà, dall'altro la libertà come autonomia della volontà concedeva troppo alla necessità morale,³⁸² equiparandola alla legalità naturale, invece di considerarla una legge bisognosa di essere eletta dalla volontà a massima del proprio agire.

Dal punto di vista teoretico il difensore della libertà di indifferenza - sosteneva Creuzer - giustifica la propria posizione trovando un'analogia tra la facoltà di determinarsi ad azioni contraddi-

toriamente opposte e la possibilità che, senza alcuna contraddizione, un corpo sia in quiete o in movimento, o la sensibilità si determini in modi contrari, come il desiderio e l'avversione. Il punto in questione non era però, per Creuzer, la possibilità che uno stesso soggetto assumesse, in tempi diversi, determinazioni opposte, bensì il rispetto o meno della legge della causalità. Un corpo poteva sì ricevere determinazioni opposte, a patto però che ciascuna di queste determinazioni avesse avuto una sua causa determinante.³⁸³ Il sostenitore della libertà di indifferenza voleva invece trovare un unico fondamento per determinazioni opposte, e ciò comportava, per Creuzer, l'ammissione del Caso, non dandosi alcuna via di mezzo tra necessità e Caso³⁸⁴, e non potendo essere rinvenuto, tra un fondamento e due conseguenze opposte, un legame necessario. Dal punto di vista speculativo era perciò sufficiente, secondo Creuzer, a confutazione dell'indifferentismo, la dimostrazione del suo inevitabile approdo all'ammissione del Caso.

Il termine "necessità", che veniva impiegato genericamente nella formulazione dell'alternativa tra necessità e Caso, poteva essere inteso, in realtà, a proposito della libertà del volere, in due sensi del tutto distinti. Un evento, e quindi anche un atto di volontà, poteva essere infatti considerato necessario o in quanto causato, ossia in quanto determinato necessariamente da un altro evento, oppure perché, pur incausato, era conforme ad una legge, e non poteva aver luogo che conformemente ad essa.³⁸⁵

Fin dall'inizio, Creuzer aveva distinto nettamente le due accezioni di "necessità", opponendo la libertà del volere solo alla prima, e facendo anzi di tale opposizione la caratteristica definitoria, la "qualità" della libertà metafisica, intesa come "facoltà di agire con assoluta spontaneità, senza cioè essere stati determinati ad agire".³⁸⁶ La questione della conformità o meno a leggi delle azioni libere era invece trattata separatamente, più avanti, perché mentre il primo tipo di necessità era incompatibile con la libertà del volere, il secondo era invece ritenuto da Creuzer non solo conciliabile con essa, ma condizione, addirittura, della sua pensabilità razionale.³⁸⁷

In realtà, nel momento in cui si era occupato del concetto della necessità derivante dalla conformità a leggi, Creuzer aveva confuso questa questione con quella della necessità inerente a ciò che è causato: aveva definito il Caso come l'indipendenza da cause in genere, e il concetto della necessità come inseparabile dal concetto intellettuale puro della causalità, concludendo perciò all'irrazionalità della mancanza di cause e di leggi della libertà, quando invece l'unica necessità compatibile con la libertà metafisica era, in base alla sua stessa definizione, quella fornita da una legge, non da una causa.

Al culmine di quest'intromissione della richiesta di una causa nella richiesta di una legge, Creuzer aveva finito per dire che causa dell'azione libera di una sostanza era la sua propria legge :

Un'azione libera non può [...] essere un'azione che sia stata effettuata dalla forza di una sostanza, senza che una causa determinante abbia determinato la causalità di questa forza. Essa è invece un'azione che sia stata effettuata dalla forza di una sostanza, purché questa forza sia determinata nella sua causalità solo dalla sua *propria legge*, cioè dalla particolarità che le inerisce necessariamente, in virtù della quale essa è una tale sostanza e nessun'altra e che determina sempre e necessariamente la sua causalità a produrre solo simili azioni, insomma a collegare con se stessa solo un simile tipo di fenomeni e nessun altro.³⁸⁸

Al di là di qualche cedimento, nel tener ferma la distinzione tra i due tipi di necessità, Creuzer riteneva comunque razionalmente pensabile solo una libertà che fondasse sufficientemente e necessariamente tutte le azioni che da essa avevano origine, e riteneva che ciò potesse darsi solo se essa operava conformemente a leggi.³⁸⁹

Che la libertà d'indifferenza non potesse costituire il fondamento di alcuna azione, non possedendo la proprietà essenziale di un fondamento, ovvero la "certezza di una sola conseguenza possibile", fu l'obiezione che anche Schmid rivolse contro Reinhold, e alla quale Reinhold rispose nel *Brief an Schmid*³⁹⁰, per mezzo di un'analogia tra il nesso fondamento - conseguenza e il nesso protasi - apodosi nel giudizio ipotetico. Così come in quest'ulti-

mo solo l'apodosi è posta in modo determinato - argomentava Reinhold - mentre della protasi resta indeterminato se le convenga la necessità o la contingenza, così solo la conseguenza è necessaria, ma non per questo lo è anche il fondamento, e la conseguenza sarà ipoteticamente o assolutamente necessaria a seconda che il fondamento agisca contingentemente o necessariamente. La libertà, come facoltà dell'autodeterminazione - proseguiva Reinhold - è il fondamento assoluto dell'atto di volontà, che ne è la conseguenza. Se si è liberi è perché nella volontà non è preliminarmente determinato alcun tipo di azione, a differenza che nella ragion pratica. Il soddisfacimento di una richiesta della ragion pratica viene determinato "dalla" volontà, non "in" essa.

Reinhold concedeva dunque che la conseguenza fosse necessariamente posta dal fondamento ma presentava poi un fondamento, la libertà come autodeterminazione, che per definizione non poneva necessariamente alcuna conseguenza.³⁹¹

Nei *Briefe*³⁹² Reinhold si difese dall'accusa che il suo concetto di libertà fosse in contraddizione con il principio di ragion sufficiente, sostenendo che tale principio non richiedeva affatto, per tutto ciò che è, una causa diversa da questo essere, bensì solo che niente venisse pensato senza ragione, o fondamento, o motivo. "La ragione ha però un fondamento ben reale - sosteneva Reinhold - per pensare la libertà come una causa assoluta; ossia l'*autocoscienza*, attraverso la quale l'azione di questa facoltà [la libertà] si annuncia come un *fatto*, e autorizza il *sano intelletto comune* a concludere dalla sua realtà alla sua possibilità."³⁹³ Creuzer e Schmid, sostenendo che la libertà di indifferenza, così come intesa da Reinhold, fosse in contraddizione con il principio di ragion sufficiente, intendevano dire che una facoltà di agire, che in quanto tale non può essere causa in senso stretto dei suoi atti, e che per definizione non fissa a quale legalità essi saranno conformi, non può esserne considerata il fondamento, non è concepibile come *ratio essendi* di quegli atti stessi, mancando un legame necessario che la unisca ad essi. La risposta di Reinhold a questa obiezione sfruttava l'equivocità del termine *Grund* e presentava l'autocoscienza, che era il fondamento della libertà solo

nel senso che ne costituiva la *ratio cognoscendi*, come se con essa si fosse resa concepibile la libertà come *ratio essendi* delle azioni libere. Fornendo un fondamento meramente epistemico della libertà, Reinhold aggirava, senza risolverlo, il problema cruciale sollevato dai suoi avversari, come cioè fosse possibile individuare il fondamento delle azioni libere in una libertà definitivamente non conforme a leggi, evitando al tempo stesso che essa venisse a coincidere con il Caso.

Dell'obiezione formulata da Creuzer contro Reinhold, per cui la libertà come facoltà di determinarsi ad azioni contraddittoriamente opposte sarebbe stata in contraddizione con il principio di ragion sufficiente, si occupò F.C. Forberg, in *Über die Grunde und Gesetze freyer Handlungen*³⁹⁴. In esplicita polemica con Creuzer, Forberg sostenne che la teoria kantiana della libertà fosse assolutamente soddisfacente, e si industriò di dimostrare che la definizione kantiana di libertà non escludeva affatto né un fondamento (Grund), né una legge di quella stessa libertà. Nella distinzione tra fondamento e legge consisteva per l'appunto il maggior merito di Forberg; quanto alla questione del fondamento, egli si dibatteva nella contraddizione tra il proprio stesso presupposto di una validità universale del principio di ragion sufficiente,³⁹⁵ e il tentativo di sostenere che un fondamento extratemporale ponesse una necessità diversa da quella naturale, conciliabile, in quanto tale, con la libertà³⁹⁶; del tutto analogamente, egli assimilava il concetto di legge a quello di una necessaria uniformità nel modo di agire³⁹⁷, ma identificava poi la legge della libertà con la legge morale, ossia con una "necessità evitabile", con una legge che fosse, ad un tempo, necessaria e non necessaria³⁹⁸. Il recensore dello scritto di Forberg sugli «Annalen der Philosophie und des philosophischen Geistes»³⁹⁹ - un indifferentista singolarmente conseguente - respinse, infastidito, il tentativo di individuare un *fondamento* della libertà, giacché se la libertà non poteva costituire essa stessa il fondamento di azioni contraddittoriamente opposte, era vano cercare un simile fondamento altrove; riguardo alla *legge*, poi, il recensore deplorava che Forberg non avesse ammesso esplicitamente che la libertà coincideva col *Caso*.

La tesi di Forberg fu sottoposta a una critica puntuale ed impietosa da C.G. Bardili,⁴⁰⁰ il quale richiamò Forberg alla coerenza con il suo stesso riconoscimento del principio di ragion sufficiente quale condizione della pensabilità razionale: che non vi fosse alcuna via di mezzo tra necessità e Caso diventava evidente non appena si formulasse la questione nei termini della validità, rispetto alla volontà libera, del principio di ragion sufficiente; tale validità, infatti, poteva solo essere affermata o negata ed era indubbio che la sua affermazione sopprimesse la libertà⁴⁰¹. Quanto al concetto di legge, Bardili si limitava a rilevare che Forberg lo aveva definito come implicante una necessità invincibile, cadendo dunque in una manifesta contraddizione, allorché presentava, quale legge della libertà, una necessità evitabile. Forberg aveva sfruttato l'ambiguità del termine "necessità", con il quale si indicava, a seconda dei casi, tanto la necessità ammessa dal determinismo quanto la necessità morale, ossia la doverosità. Che questa seconda nozione di necessità, equivalendo a un *Sollen*, ammettesse eccezioni, era cosa ovvia, poiché era possibile, naturalmente, che della legge morale si dessero violazioni. A una simile necessità, dunque, l'evitabilità doveva essere concessa; ma proprio tale carattere non infallibilmente necessitante metteva in luce il senso equivoco in cui ci serviva del concetto di necessità. Perciò Bardili poteva ben ironizzare, contro Forberg, sulla sua pretesa di aver scoperto un nuovo e inusitato tipo di necessità.⁴⁰²

3. La libertà morale

All'inizio delle *Skeptische Betrachtungen*, Creuzer aveva distinto la libertà metafisica, definita come la facoltà di agire in modo incondizionato, assolutamente spontaneo,⁴⁰³ dalla libertà morale, identificata con la "facoltà di agire secondo leggi morali"⁴⁰⁴. Alla dottrina dell'indifferentismo intelligibile di Reinhold egli aveva poi opposto la tesi che la libertà metafisica non potesse andar esente da leggi, e che, dal punto di vista della ragion pratica, l'unica nozione di libertà conciliabile col dovere morale fosse

quella, contenuta in esso, di autonomia della volontà, ossia di libertà morale.⁴⁰⁵ Libertà metafisica e libertà morale diventavano così mere varianti terminologiche di un unico concetto di libertà, coincidente con l'autonomia della volontà. Tuttavia, terminata la confutazione della dottrina di Reinhold, Creuzer sembrava non ricordare di aver già fornito un'indicazione ben precisa su quali fossero le leggi della libertà, e poneva nuovamente il problema della loro natura:

il piatto della bilancia si inclina dunque chiaramente dalla parte di quelli che difendono la conformità a leggi della libertà. Ormai sorge solo la domanda: essa è determinata solo secondo *leggi razionali* o anche secondo *altre leggi*? va da sé che, quanto alla sua materia, dipenda da altre leggi; ma il discorso non verte su ciò. La domanda è piuttosto: *quanto alla sua forma*, è determinata solo dalle leggi della ragione?⁴⁰⁶

È vero che qui la questione veniva affrontata dal punto di vista della ragione speculativa, e non più della ragion pratica; tuttavia, una volta stabilito che la libertà dovesse essere conforme a leggi, e giacché lo scontro era tra chi negava tale conformità e chi, affermandola, individuava nella legge morale la legge in questione, pareva davvero un eccesso di zelo argomentativo, da parte di Creuzer, affrontare *ex novo*, fingendo di non aver già preso posizione in merito, la questione delle leggi della libertà.

La spiegazione più verosimile della sua reiterata trattazione di quel tema sta nella comparsa, nel numero dell'aprile 1792 della rivista «*Berlinische Monatsschrift*», diretta da Johann Heinrich Biester, di un articolo di Kant, *Sul male radicale nella natura umana*,⁴⁰⁷ nel quale egli sembrava identificare la libertà, come Reinhold e Heydenreich, con la capacità di azioni contraddittoriamente opposte⁴⁰⁸, con una facoltà, quindi, non conforme ad alcuna legge, assimilabile alla libertà di indifferenza. Creuzer sosteneva di essersi imbattuto nell'articolo di Kant al momento di occuparsi dell'origine delle azioni immorali, ossia poche pagine dopo aver riformulato, nel passo sopra citato, il problema della natura delle leggi della libertà.

In realtà la stessa riformulazione del problema, con tutto ciò

che segue, sembra essere stata studiata appositamente per confutare, ancor prima di esaminarle, e attraverso le parole dello stesso Kant, le tesi kantiane del trattato *Sul male radicale*.⁴⁰⁹ Alla domanda su quali fossero le leggi delle azioni libere, infatti, Creuzer non rispondeva personalmente, affidando piuttosto la risposta ad una lunga citazione, tratta da quelle pagine della *Fondazione della metafisica dei costumi* in cui Kant aveva sostenuto che la libertà dovesse essere una "causalità secondo leggi immutabili", che egli individuava nelle leggi morali.⁴¹⁰

Creuzer si dichiarava pienamente d'accordo con Kant, e ne considerava scontata, riguardo alla libertà morale, l'identificazione della volontà libera con la volontà sottoposta a leggi morali. Se infatti, sosteneva Creuzer, la libertà morale costituisce, per definizione, "il fondamento della possibilità reale delle azioni morali",⁴¹¹ ne segue automaticamente che i suoi effetti "rechino in sé la forma della ragion pratica pura, e debbano essere determinati dalle sue leggi", e che, viceversa, "tutte le azioni non morali e immorali dell'uomo non possano essere considerate come effetti di questa libertà".⁴¹²

Creuzer giungeva tuttavia a questa conclusione attraverso un illecito scambio del *definiendum*, che non era affatto la libertà morale, per la quale risultavano banalmente - perché tautologicamente - vere l'impossibilità di dar luogo ad azioni immorali, e l'individuazione delle sue leggi nelle leggi morali, bensì la libertà metafisica, ossia la facoltà della volontà di essere causa incausata. Da Kant, infatti, egli aveva appena tratto l'identificazione della libertà *tout court*, e non della mera libertà morale, con l'autonomia della volontà. Lo stesso Schmid, del resto, che Creuzer parafrasava, quando non lo citava integralmente, aveva ricondotto la capacità di agire immoralmente ai limiti della libertà morale, e, al tempo stesso, aveva identificato la libertà morale, la libertà della ragion pratica pura, con "l'assoluta libertà del volere".⁴¹³

Contro quella conclusione, tuttavia, Creuzer recalcitrava, tanto da affermare retrospettivamente, a proposito di queste pagine, di aver dimostrato in esse la conformità a leggi sia della libertà metafisica che della libertà morale, e di aver individuato - nella leg-

ge morale - soltanto la legge della libertà morale, restandogli invece sconosciute le leggi della libertà metafisica, riguardo alla quale, "necessitati dalla legge pura della causalità, presupponiamo che la sua attività debba essere determinata da leggi".⁴¹⁴ Ma se questa fosse stata davvero la tesi di Creuzer - e non un momentaneo ripensamento della propria adesione alla dottrina di Schmid, o forse il tentativo di minimizzare la portata di quella stessa adesione - egli avrebbe dovuto risolvere il problema dell'imputabilità delle azioni immorali attribuendo le azioni morali alla libertà morale e le azioni immorali alla libertà metafisica, considerata come alternativa alla libertà morale, oppure come il genere, di cui la libertà morale non fosse che una specie particolare. La questione del male morale era invece affrontata da Creuzer in tutt'altro modo. Di questo, però, parleremo nel capitolo seguente.

Capitolo 4

Il problema del male morale

1. Lo scritto di Kant *Sul male radicale nella natura umana*

Il 7 aprile del 1793, a meno di un mese dalla pubblicazione delle *Skeptische Betrachtungen*,⁴¹⁵ Creuzer ne inviava il volume a Kant, allegandovi una lettera dai toni estremamente ossequiosi, nella quale dichiarava che anche soltanto una certa benevola considerazione, da parte del maestro, per il suo "piccolo scritto", avrebbe ricompensato oltre misura il suo lavoro.⁴¹⁶ Pur profondendosi in lodi sperticate di colui che, con i suoi scritti, aveva portato "luce e consolazione nel buio cammino di questa vita terrena", Creuzer si diceva tuttavia ancora in attesa, quanto all'"ultima di tutte le dottrine, la dottrina della libertà della volontà", di un chiarimento, che egli auspicava potesse venire dallo stesso Kant, ed al quale egli sperava di poter contribuire in parte con la propria opera. Tale chiarimento avrebbe dovuto spazzar via le difficoltà che gravavano su *tutte* le precedenti teorie della libertà, tra le quali Creuzer includeva quindi - e del resto lo ribadiva espressamente - quella elaborata da Kant nel *Trattato sul male radicale nella natura umana*, comparso sul numero di aprile della «*Berlinische Monatsschrift*» del 1792.

Nelle *Skeptische Betrachtungen* Creuzer aveva in effetti sottoposto ad una discussione impietosa, a tratti persino irriverente, il *Trattato sul male radicale nella natura umana*, stimando così assurde alcune delle tesi contenute in esso, da giungere a chiedersi se Kant non avesse addirittura voluto scherzare, formulandole.⁴¹⁷

La pietra dello scandalo era costituita da una spiegazione inattesa, e inusitata, del male morale, in contrasto - secondo Creuzer - con la teoria elaborata dallo stesso Kant nelle sue opere precedenti.⁴¹⁸ Creuzer riteneva infatti che nella *Fondazione della metafisica dei costumi* e nella *Critica della ragion pratica* la libertà fosse stata definita univocamente come autonomia della volontà, ossia come la sottomissione della volontà alla legge morale, e non dava segno di avvedersi della contemporanea presenza, in quelle stesse opere, di una definizione alternativa della libertà del volere, come libero arbitrio, che Kant aveva evocato, seppur piuttosto di sfuggita, ogni qual volta fosse stata in questione l'imputabilità delle azioni immorali.⁴¹⁹ Nel *Trattato sul male radicale* Kant aveva invece sostenuto a chiare lettere che "il principio del male [...] può trovarsi [...] solo in una regola che il libero arbitrio dà a se stesso per l'uso della propria libertà, cioè in una massima"⁴²⁰ ed aveva così ammesso, secondo Creuzer, il libero arbitrio, la libertà di indifferenza, ossia la facoltà della volontà di determinarsi in modo conforme o contrario alla legge morale.⁴²¹ In realtà la teoria della libertà proposta da Kant nel *Trattato sul male radicale* non coincideva con la mera ammissione della libertà di indifferenza. Kant aveva infatti sostenuto che la scelta immorale avesse luogo non in virtù dell'assunzione nella propria massima di un movente della sensibilità, con l'esclusione della legge morale, bensì in seguito all'assunzione di entrambi i moventi, e alla subordinazione del secondo al primo. La legge morale, dunque, non poteva, quale movente, essere ammessa oppure respinta liberamente: si poteva soltanto, avendola comunque ammessa, subordinarla a un movente non morale.⁴²² Creuzer mostrava però di giudicare del tutto ininfluenza, ai fini della definizione del concetto di libertà del volere, questo aspetto della teoria kantiana, giacché si trattava comunque, per Kant, di una volontà capace di determinarsi in modo conforme o contrario alla legge morale, di una volontà, quindi, la cui scelta di subordinare l'una all'altra la sensibilità e la legge morale avrebbe avuto luogo in modo non conforme ad alcuna legge, e che avrebbe perciò comportato l'ammissione del Caso.

Ad una simile definizione di libertà, come "*facoltà assoluta di azioni contraddittoriamente opposte*", Creuzer - che l'identificò subito con quella che già aveva combattuto in Heydenreich e Reinhold⁴²³ - opponeva le parole dello stesso Kant, il quale, nella *Fondazione*, aveva dichiarato impossibile una libertà "priva di leggi"⁴²⁴ e, nel *Trattato sul male radicale*, aveva sostenuto che

Ritenersi un essere fornito di libertà d'azione e tuttavia sciolto dalla legge propria di un essere siffatto (dalla legge morale) equivarrebbe a *concepire una causa che agisce al di fuori di ogni legge* (perché la determinazione di questo essere mediante leggi fisiche non è possibile a causa della sua libertà): *il che è contraddittorio*.⁴²⁵

L'appello, da parte di Creuzer, a tale dichiarazione di Kant era del tutto pertinente, giacché si trattava in effetti, all'interno di un'opera in cui la libertà era definita come libero arbitrio, dell'unica riproposizione di una tesi con essa inconciliabile, ossia della definizione della libertà come autonomia, dell'identificazione della legge di un essere libero con la legge morale.⁴²⁶ Tale dottrina riemergeva quale risposta negativa al quesito sulla possibilità, per la ragione, di respingere la legge morale e misconoscerne il valore obbligante, ed era stata certamente evocata, nella mente di Kant, dal nesso fra i due temi della legislatività della ragione e del legame inscindibile tra causalità e conformità a leggi. Proprio in riferimento a tale inscindibilità sostenuta da Kant, Creuzer si era opposto alla negazione kantiana della possibilità, pena il ritorno alla causalità naturale, di ogni indagine sul principio soggettivo dell'adozione della massima generale che stava a fondamento "di tutte le massime particolari moralmente cattive"⁴²⁷. La libertà del volere - osservava Creuzer - in quanto intelligibile sarebbe rimasta indipendente dalla causalità naturale pur se conforme a leggi, e tale conformità a leggi era implicata dal suo consistere in una forma di causalità, come aveva sostenuto lo stesso Kant nella *Fondazione*.⁴²⁸

Contro la presa di posizione di Kant nel *Trattato sul male radicale*, che equivaleva ad un'adesione all'indifferentismo intelligibile, Creuzer si limitava a ribadire la propria confutazione di quella

dottrina - che egli aveva già dimostrato essere in contraddizione "sia con le richieste della ragion pratica, che con le leggi della ragione speculativa"⁴²⁹ - per soffermarsi invece sul presupposto indimostrato che aveva condotto Kant ad ammettere la libertà di indifferenza, e sul modo in cui Kant aveva cercato di districarsi "dal groviglio di difficoltà" che egli stesso si era "creato attraverso la sua ipotesi".⁴³⁰ Fin d'ora, tuttavia, Creuzer chiariva la propria posizione - che egli riconosceva come coincidente con la dottrina del fatalismo intelligibile - sostenendo che, nella ricerca dei principi soggettivi di assunzione delle massime, si dovessero ricondurre le azioni morali al loro primo fondamento intelligibile, ossia alla ragione in sé, e le azioni immorali, invece, alla "limitazione della forza di quel fondamento intelligibile ad opera di forze estranee".⁴³¹

Se, quanto alla *Fondazione* e alla *Critica della ragion pratica*, Creuzer ignorava le allusioni kantiane al libero arbitrio come all'unica definizione di libertà compatibile con i concetti di responsabilità e imputabilità, riguardo al *Trattato sul male radicale* egli si dimostrava invece perfettamente consapevole che a spingere Kant verso l'ammissione della libertà di indifferenza era stato il bisogno di considerare imputabili anche le azioni immorali: definendo la libertà come mera autonomia della volontà, infatti, egli si sarebbe precluso la possibilità di considerare libere le azioni immorali, perché, in quanto tali, eteronome.⁴³² La "libertà come facoltà assoluta di azioni contraddittoriamente opposte, era in Kant soltanto una presupposizione" - scriveva Creuzer - dettatagli "dalla ragion pratica" per salvare l'imputazione, la quale, del tutto ingiustificatamente, era "presupposta come un fatto, che non ha bisogno di alcuna dimostrazione".⁴³³ Per Kant era in effetti scontato che la definizione della libertà e la spiegazione del male morale dovessero garantire l'imputabilità delle azioni morali e di quelle immorali, così che la responsabilità della loro esecuzione potesse essere ascritta, come *merito* o *colpa*, al soggetto che le avesse compiute. Creuzer, invece, vedendo un'alternativa secca tra la libertà come autonomia morale, che, coerentemente sostenuta, conduceva al fatalismo intelligibile, e la libertà di indiffe-

renza, che sola sembrava garantire l'imputabilità delle azioni, ma al prezzo della razionalità stessa dell'intera teoria della libertà, era disposto a rinunciare ai concetti di imputabilità e responsabilità. Poteva perciò sostenere che la negazione, da parte di Kant, che il male avesse "potuto trarre origine [...] semplicemente dai limiti della nostra natura [...] avrebbe avuto bisogno di una prova ben più forte" di quella costituita dall'appello alla necessità dell'imputazione.⁴³⁴ Viceversa, lasciava intendere Creuzer tra le righe, proprio la teoria che Kant aveva cercato di adattare al presupposto dell'imputabilità delle azioni, mostrava, sprofondando in aporie e contraddizioni insolubili, l'insostenibilità di quel presupposto medesimo.⁴³⁵

Nel rendere conto della presenza, nell'uomo, della tendenza a compiere azioni moralmente cattive, Kant aveva cercato di conciliare due opposte esigenze: da un lato, quella che la tendenza al male fosse imputabile, che derivasse quindi da una scelta libera; dall'altro che essa fosse caratteristica di tutti gli uomini, ne costituisse una tendenza naturale, *data* originariamente in essi. I riferimenti alla "natura" buona o cattiva dell'uomo, così come quelli al suo carattere "innato", sembravano però, implicando un dato costitutivo ed essenziale della specie umana, impedire che esso potesse essere il frutto di un atto di libertà. Proprio per neutralizzare il significato consueto di quei due termini, Kant avvertiva il lettore che "per non incappare fin d'ora nel termine *natura* che, se dovesse significare, (come di solito significa) il contrario del principio delle azioni che derivano dalla *libertà*, sarebbe in contraddizione formale con i predicati di *moralmente buono* e *moralmente cattivo*, bisogna tener presente che qui per "natura dell'uomo" si intende solo, in generale, il principio soggettivo dell'uso della libertà umana", il quale "è sempre necessario che [...] sia a sua volta un atto di libertà".⁴³⁶ E, quanto a "ognuno dei caratteri che distinguono l'uomo da ogni altro essere ragionevole possibile" - specificava Kant - "diremo dunque che è *innato*, ma riconoscendo sempre umilmente che la colpa (se tale carattere è cattivo) o il merito (se è buono) non è della natura, perché l'uomo stesso ne è l'autore."⁴³⁷ La proposta, da parte di Kant, di intendere i

termini “natura” e “innato” in un senso che li rendesse compatibili con il libero arbitrio, ossia in un senso che fosse contraddittoriamente opposto a quello nel quale egli stesso li impiegava abitualmente, nasceva dal tentativo di servirsi di quei termini nel loro significato consueto - affermando così che la tendenza al male fosse “naturale” nell’uomo, ossia caratteristica dell’intera specie umana, e innata, ossia presente “nell’uomo fin dalla nascita, senza che la nascita ne sia la causa”⁴³⁸ - negando però ciò che quei termini necessariamente comportavano, ossia il carattere necessario della tendenza di cui si predicava l’innatezza e la naturalità. Per questo Kant doveva ricorrere proprio a quei termini e non ad altri: perché la loro apparente ridefinizione non era che l’accettazione del loro contenuto concettuale e, ad un tempo, la negazione delle conseguenze logiche di quel contenuto. Nel *Trattato sul male radicale*, infatti, lo stesso Kant, riferendosi alle inclinazioni sensibili, aveva escluso che gli uomini potessero essere responsabili della loro esistenza, “perché esse, in quanto innate [anerschaffen], non hanno noi come autori”.⁴³⁹ Tale affermazione presupponeva necessariamente la tesi che l’innatezza - e con essa la “natura”, giacché Kant avrebbe avvertito, poche pagine dopo, di intendere in generale con “natura ciò che è innato [angeboren]”⁴⁴⁰ - eliminasse la possibilità dell’imputazione.

La contraddizione tra la libera adozione di una massima generale cattiva e l’universalità, tra gli uomini, di questa adozione, era rilevata da Creuzer, il quale obiettava a Kant che un “carattere universale dell’umanità” implicava che vi fosse un principio che determinava necessariamente la scelta della massima.⁴⁴¹ Viceversa, se si attribuiva all’uomo “la facoltà indifferentistica di scegliere tra due caratteri assolutamente opposti”, ci si precludeva la possibilità di considerare solo uno di quei due caratteri come “innato” e “naturale”, giacché non vi era alcuna ragione per cui gli uomini, pur essendo dotati del libero arbitrio, avrebbero dovuto scegliere tutti nello stesso modo.⁴⁴² Il fatto che la tesi di Kant avesse invece bisogno di presupporre proprio una simile unanimità⁴⁴³ provocava l’ironia di Creuzer, che, citando Mendelssohn, riportava quel consiglio in base al quale, quando nella propria

speculazione ci si scontra con un’affermazione assurda, bisogna capire che è il momento di guardarsi indietro, per ritrovare quel “semplice intelletto umano” dal quale, evidentemente, ci si è allontanati troppo.⁴⁴⁴

Creuzer coglieva dunque perfettamente la contraddizione tra l’imputabilità della tendenza al male, che in quanto scelta liberamente implicava la propria contingenza e quindi, per Creuzer, il Caso, e il carattere naturale, innato, “congiunto con l’umanità e radicato in essa”, di quella stessa tendenza, che veniva perciò chiamata da Kant *male radicale* e che implicava la propria universalità e, quindi, necessità. Perciò Creuzer poteva accusare Kant di aver cercato una “via di mezzo tra necessità e Caso”, che egli riteneva invece, come abbiamo visto, assolutamente impossibile.⁴⁴⁵ Il dilemma kantiano per Creuzer non sussisteva, perché mentre Kant mirava a conciliare l’imputabilità della scelta della massima generale cattiva con l’universalità di tale scelta, Creuzer era invece pronto a rinunciare all’imputabilità e a difendere la necessità e la conformità a leggi di ogni atto di volontà, come le uniche compatibili con le leggi del nostro pensiero, contro la contingenza e il Caso. Inoltre, sosteneva Creuzer, se la ragione speculativa impone la rinuncia al concetto di responsabilità morale - giacché l’imputazione è possibile solo assumendo la libertà di indifferenza, la quale, a sua volta, comporta l’ammissione del Caso - la stessa ragion pratica respinge la dottrina con la quale Kant ha tentato di salvare quel concetto, perché essa, malgrado le asserzioni contrarie dello stesso Kant, garantisce l’imputabilità della tendenza al male solo al prezzo della non imputabilità delle singole azioni malvagie. Se infatti, argomentava Creuzer, la tendenza al male, “come dice Kant espressamente [...], non può essere sradicata dalle forze umane,⁴⁴⁶ allora nemmeno la legge morale, il dovere incondizionato, ha più per noi alcuna forza, alcuna validità. Possiamo compiere infatti azioni legali, ma non azioni morali. Il carattere empirico può essere buono, ma quello intelligibile sarà sempre cattivo comunque.”⁴⁴⁷ Kant aveva cercato di considerare imputabili non solo le singole azioni malvagie, ma la stessa tendenza al male, per non incorrere nel paradosso che sarebbe scatu-

rito dall'imputabilità di singoli atti, discendenti tuttavia da una tendenza non imputabile.⁴⁴⁸ Perché la tendenza al male fosse imputabile, essa doveva essere frutto del libero arbitrio, ossia essere collocata nel mondo intelligibile, e non nel mondo sensibile, e coincidere con un'azione, con un atto,⁴⁴⁹ affinché il soggetto - per l'appunto in quanto *agente* - potesse esserne considerato moralmente responsabile:

non c'è male morale (cioè imputabile) che non sia un nostro proprio *atto*. [...] La parola "atto" può in generale riferirsi sia a quell'uso della libertà per cui si accoglie nel libero arbitrio la massima suprema (conforme o contraria alla legge), sia all'altro uso per cui sono compiute in conformità alla massima le azioni stesse (in base alla loro materia, cioè in riferimento agli oggetti del libero arbitrio). La tendenza al male è un atto nel primo significato (*peccatum originarium*) e al tempo stesso è il principio formale di ogni atto contrario alla legge nel secondo significato; [...]. Il primo è un atto intelligibile, conoscibile soltanto dalla ragione, senza alcuna condizione temporale; il secondo è un atto sensibile, empirico, dato nel tempo (*factum phaenomenon*).⁴⁵⁰

Kant distingueva dunque tra un atto intelligibile, col quale si sceglieva la massima generale, ossia il principio soggettivo, moralmente buono o moralmente cattivo, di assunzione di tutte le massime particolari, e gli atti sensibili, compiuti conformemente alla massima generale accolta con quell'unico atto intelligibile. Questa tesi, che apparentemente si limitava a riproporre la distinzione tra mondo sensibile e mondo intelligibile, introduceva in realtà un'affermazione nuova e problematica, contro la quale Creuzer non mancò di sollevare pesanti obiezioni. Kant, infatti, non si era limitato a ricondurre la tendenza al male ad un atto intelligibile, ma aveva posto quello stesso atto a fondamento di tutte le singole azioni empiriche, stabilendo così l'unicità, in ogni uomo, della scelta morale, poiché la scelta tra una massima suprema moralmente buona e una massima suprema moralmente cattiva era il corrispettivo, nel mondo intelligibile, di tutte le scelte morali compiute nel mondo sensibile. Ad una molteplicità empirica corrispondeva dunque una singolarità intelligibile, che

consisteva, per motivi inspiegabili, nella scelta del male⁴⁵¹. Ne derivava l'immoralità, quand'anche ne fosse stata garantita la legalità, di *tutte* le azioni umane,⁴⁵² giacché "il male radicale [...] corrompe il fondamento di tutte le massime e, nello stesso tempo, in quanto tendenza naturale, non può essere *sradicato* dalle forze umane, perché ciò potrebbe essere fatto solo mediante massime buone, cosa impossibile se si presuppone che sia corrotto lo stesso principio soggettivo supremo di tutte le massime"⁴⁵³. Per ottenere l'imputabilità delle azioni immorali e, più a monte, della stessa tendenza al male, Kant avrebbe dovuto rinunciare, a rigore, alla possibilità stessa delle azioni morali: se ogni singola azione empirica aveva a fondamento la medesima scelta della massima suprema immorale, ne seguiva infatti l'impossibilità che si dessero mai azioni moralmente buone.

Di tali implicazioni della teoria kantiana della tendenza al male come atto intelligibile si rendeva ben conto Creuzer, il quale ne stigmatizzava così le conseguenze relative alla libertà e alla moralità delle azioni umane:

tutte le nostre azioni reali sarebbero libere solo in quanto dovrebbero essere considerate come conseguenze di quell'atto intelligibile, esse potrebbero esserci imputate solo in quanto sono state fondate da quell'atto, attraverso il quale una massima contraria alla legge fu assunta a massima suprema. Ora perciò non saremmo più affatto in possesso della libertà, che [...] avremmo perso da quell'atto infelice.⁴⁵⁴

L'affermazione di Creuzer, in base alla quale "ora" e, più precisamente a partire "da quell'atto infelice" non saremmo più liberi, non era intesa in senso temporale - ché anzi Creuzer sottolineava, proprio in riferimento al passo sopra citato, l'estraneità e l'indipendenza dell'intelligibile da ogni concetto temporale - bensì in senso logico, con riferimento "all'intera serie delle azioni fenomeniche",⁴⁵⁵ rispetto alla quale la scelta della massima di tutte le massime godeva appunto di tale priorità. Così, mentre Kant aveva considerato ogni cattiva azione "come se l'uomo fosse caduto in essa immediatamente dallo stato dell'innocenza"⁴⁵⁶, perché aveva riferito ogni singola azione a quell'unico atto intelli-

bile con il quale si era elevata a massima suprema una massima moralmente cattiva, Creuzer sosteneva invece che, data l'immoralità di quella scelta originaria, non potevano seguirne che azioni immorali, non qualificabili come libere perché precedute, dal punto di vista logico, da quell'atto di volontà che determinava infallibilmente, anzi, che costituiva esso stesso, l'immoralità della massima di ciascuna di esse. L'atto intelligibile consisteva infatti nella scelta non di una semplice massima, ma della massima di tutte le massime, la cui moralità o immoralità si sarebbe riflessa necessariamente in tutte le singole massime; perciò non aveva alcun senso, per Creuzer, sostenere l'immoralità della massima suprema, escludere che potessero darsi massime difformi da quella suprema, e affermare, contestualmente, l'imputabilità di quelle massime dalla qualità morale già preliminarmente determinata. Attuata la scelta della massima generale, l'io intelligibile era comunque, seppur indipendente da ogni determinazione temporale, incatenato al male.⁴⁵⁷

La teoria del male radicale comportava dunque il carattere problematico dell'imputabilità delle azioni immorali, una volta garantita quella della tendenza al male, e altresì il problema della conciliazione tra la non sradicabilità del male morale e la possibilità delle azioni moralmente buone: stabilita infatti l'instirpabilità della tendenza al male⁴⁵⁸, il suo corrompere il fondamento delle massime, e quindi la totalità delle massime stesse,⁴⁵⁹ non era possibile spiegare come potessero aver luogo azioni moralmente buone:

in qual modo un uomo naturalmente cattivo possa diventare buono, è cosa che sorpassa tutte le nostre idee; come potrà dare frutti buoni un albero cattivo?⁴⁶⁰

Seppur incomprensibile, il passaggio dal male al bene morale doveva tuttavia, secondo Kant, essere considerato possibile - in quanto richiesto dalla legge morale - in virtù del principio in base al quale "se devi, allora puoi":

se la legge morale ordina: "Noi *dobbiamo* ora essere uomini migliori", ne segue inevitabilmente che dobbiamo anche *poterlo*.⁴⁶¹

Da un lato, dunque, la validità della legge morale implicava la possibilità dell'obbedienza, dall'altro, però, la tendenza al male era stata dichiarata instirpabile, per le sole forze umane. Per giungere alla bontà morale, senza fermarsi alla mera legalità delle proprie azioni, era infatti necessaria una "*rivoluzione dell'intenzione*", "una specie di rinascita, simile a una nuova creazione"⁴⁶², che desse origine ad un uomo nuovo:

nel momento in cui l'uomo, mediante una decisione unica e immutabile, capovolge il fondamento ultimo delle sue massime che ne faceva un uomo cattivo (presentandosi così come un uomo nuovo) diventa, per effetto del nuovo principio adottato e del nuovo modo di pensare, un soggetto capace di bene⁴⁶³

Non si trattava affatto, in Kant, di una vuota retorica della palingenesi morale, bensì di un'aporia non risolvibile che col ricorso all'intervento straordinario di Dio, ossia ad un miracolo, perché la decisione "unica e immutabile" attraverso la quale doveva aver luogo il rinnovamento morale era in realtà la *seconda* azione dell'io intelligibile, *successiva* - se questi termini avessero potuto avere un senso rispetto ad un ente sottratto ad ogni determinazione temporale - all'elezione del male morale a massima suprema. Avendo caratterizzato l'io intelligibile come il portatore di una massima suprema immodificabile, il passaggio alla massima opposta coincideva davvero con la creazione di un *altro* uomo, giacché non risultavano razionalmente spiegabili né la possibilità di estirpare l'instirpabile, né come potesse darsi una *rivoluzione* fuori dal tempo.⁴⁶⁴

A tale proposito Creuzer osservava come Kant fosse stato costretto a ricorrere ad un "*influsso soprannaturale dall'esterno*"⁴⁶⁵, ad "*un aiuto superiore per noi inesplicabile*"⁴⁶⁶, affidando a Dio la rimozione degli ostacoli o l'aumento della forza umana ed ascrivendo quindi il rinnovamento morale non alla responsabilità dell'uomo, ma all'intervento di una "*grazia agostiniana*"⁴⁶⁷. L'iden-

tificazione dell'intervento divino, al quale Kant era ricorso, con l'intervento di una "grazia agostiniana", non rispondeva affatto ad un intento esegetico, da parte di Creuzer. Egli sapeva bene, infatti, che Kant avrebbe certamente respinto la tesi che la propria teoria del male radicale coincidesse con la dottrina agostiniana della grazia. Che la teoria di Kant, in virtù delle sue necessarie implicazioni, fosse analoga a quella di Agostino, era una tesi che Creuzer sosteneva contro lo stesso Kant. Agostino aveva sostenuto che la scelta originaria del male, compiuta da Adamo, dovesse essere imputata al suo libero arbitrio e avesse avuto come conseguenza la caduta, la corruzione della natura umana, divenuta così incapace di fare un buon uso, con le proprie sole forze, del libero arbitrio. Solo la grazia, ossia un soccorso speciale di Dio, poteva restituire all'uomo il potere di obbedire alla Legge. Essa era gratuita, e concessa da Dio in base a ragioni imperscrutabili; meritarsela in virtù delle proprie opere non era possibile, perché se l'uomo era incapace, dopo la scelta originaria del male, di compiere da se stesso azioni buone, allora non poteva neppure in alcun modo rendersi degno dell'aiuto divino.⁴⁶⁸ Agostino aveva dunque ammesso che la tesi di un male radicale, non estirpabile dalle sole forze umane, escludeva la possibilità di imputare all'uomo le azioni moralmente buone, trovandosi questo nell'impossibilità, non solo di compierle da se stesso, ma altresì di meritare una cooperazione soprannaturale. Sottolineando come Kant non potesse che ricorrere ad una grazia agostiniana, Creuzer intendeva obiettare a Kant che l'intervento di Dio in aiuto di una natura umana radicalmente cattiva era necessariamente gratuito, e privava l'uomo della responsabilità del proprio miglioramento morale.

Kant aveva cercato di salvare tale responsabilità morale sostenendo che l'uomo avrebbe potuto, da se stesso, rendersi degno dell'aiuto soprannaturale di cui aveva bisogno, e che la bontà morale potesse dunque essergli imputata.⁴⁶⁹ Una simile meritorietà era possibile grazie alla presenza, in ogni uomo, di "un germe del bene" indistruttibile e incorruttibile, che egli identificava col rispetto per la legge morale, e in virtù del quale il passaggio dal male al bene morale consisteva non nell'assunzione di un moven-

te morale precedentemente perduto, bensì semplicemente nell'elezione di quel movente, sempre presente nell'anima umana, a "fondamento supremo di tutte le [...] massime", al quale subordinare tutti i moventi sensibili.⁴⁷⁰ A questa tesi Creuzer obiettava di non vedere come l'esser degno di ricevere un aiuto superiore fosse conciliabile con l'essere "corrotto *nel fondamento delle proprie massime*", ed esprimeva la propria sdegnata sorpresa per quel disinvolto ricorso, da parte di Kant, all'intervento divino.⁴⁷¹

La contraddizione, nella dottrina di Kant sul male radicale, tra l'imputabilità del male, e quindi la sua contingenza, da una parte, ed il suo carattere innato, non sradicabile e universale, dall'altra, pareva a Creuzer riprodursi ad ogni passo, e condurre così non solo al fallimento della tentata conciliazione tra ragion pratica e ragione speculativa, ma al risultato che quella teoria fosse rifiutata sia dalla ragione speculativa - a causa dell'ammissione, per salvare la responsabilità morale, di un libero arbitrio inteso in senso indifferentistico - che dalla ragion pratica, necessariamente insoddisfatta della non sradicabilità della tendenza al male e del conseguente, inevitabile ricorso, per render conto delle azioni moralmente buone, ad un aiuto superiore.

Esaminata dunque, e respinta come insoddisfacente, la dottrina kantiana della libertà del volere, Creuzer si apprestava a cercare in Schmid "una teoria, nella quale apparissero conciliabili con la libertà, in un modo per lo meno *razionalmente pensabile*, non solo la necessità morale, bensì anche le azioni immorali"⁴⁷². Con questa formulazione del problema, Creuzer sottolineava l'asimmetria, rispetto alla libertà, delle due questioni dell'obbligatorietà morale e dell'origine delle azioni immorali: mentre la prima era risolta automaticamente dalla definizione della libertà come autonomia della volontà, la seconda era invece problematica, e richiedeva di essere chiarita, per non condurre a soluzioni irrazionali, a partire da quel concetto di libertà come autonomia che era implicato, secondo Creuzer, dal concetto di legge morale.

2. Il fatalismo intelligibile di Carl Christian Erhard Schmid

L'opera di Schmid costituì, per le *Skeptische Betrachtungen*, il referente privilegiato, non solo per la lunga discussione che Creuzer dedicava alle tesi di Schmid, ma soprattutto per la profonda consonanza tra i due autori, in virtù della quale Creuzer si servì continuamente, per esprimere le proprie idee, di passi del *Versuch einer Moralphilosophie*, parafrasati o presi a prestito integralmente⁴⁷³. Fin dall'Introduzione, del resto, Creuzer aveva ricondotto l'origine della propria opera alla lettura del *Versuch* di Schmid e alla duplice insoddisfazione, nei confronti del fatalismo intelligibile di Schmid, da un lato, e delle tesi dei suoi oppositori, dall'altro.⁴⁷⁴ Il problema centrale delle *Skeptische Betrachtungen* era del resto, malgrado l'opposta soluzione, il medesimo che Schmid aveva cercato di risolvere nella parte del *Versuch* relativa alla libertà: per ciò che riguardava la libertà del volere si trattava infatti, sia per Creuzer che per Schmid, di verificare se potessero essere soddisfatte, ad un tempo, le leggi della ragione speculativa e le richieste della ragion pratica, oppure se una loro conciliazione, come sostenne Creuzer in opposizione a Schmid, fosse invece impossibile.⁴⁷⁵

Nella prima edizione del *Versuch einer Moralphilosophie* gli sforzi di Schmid erano stati diretti anzitutto alla conciliazione tra il determinismo sensibile e la libertà della volontà. Da un lato, infatti, la ragione speculativa, escludendo la possibilità di una via di mezzo tra necessità e Caso, assumeva il determinismo, in quanto negazione del Caso, come "unica filosofia vera e razionale"⁴⁷⁶, e derivava dalla tesi di una necessità naturale universale⁴⁷⁷ la conseguenza che la stessa legge morale non fosse che una legge naturale, da ritenersi valida solo in quei casi in cui fosse stata effettivamente osservata, e che i concetti e i giudizi morali, presupponendo un dovere incondizionato, fossero perciò vuoti e chimerici.⁴⁷⁸ A questa conclusione si opponeva però, dall'altro lato, la ragion pratica, che presentava i concetti e i giudizi morali come fatti della ragione, non sradicabili attraverso alcuna speculazio-

ne,⁴⁷⁹ e derivava dalla coscienza della legge morale la convinzione della libertà morale, ossia della capacità della ragione di determinare, da se stessa, la volontà.⁴⁸⁰

Alla conciliazione di queste due opposte istanze Schmid procedeva applicando al soggetto agente la distinzione kantiana tra mondo sensibile e mondo intelligibile, così che fosse lecito sottoporre l'io empirico alla causalità naturale e considerare invece come assolutamente libero, ossia come indipendente da qualsiasi circostanza di tempo, l'io intelligibile.⁴⁸¹ In ogni azione Schmid distingueva inoltre una materia, indipendente dal soggetto ed appartenente al mondo sensibile, ed una forma, determinata dall'io intelligibile, che costituiva così l'elemento propriamente morale dell'azione.⁴⁸²

La libertà morale era definita da Schmid come il fenomeno della libertà metafisica⁴⁸³, ossia come il manifestarsi nel mondo sensibile dell'attività della ragione in sé, dell'io intelligibile. La libertà era dunque una facoltà della ragione, di quella stessa ragione che, in campo morale, svolgeva la funzione di legislatrice⁴⁸⁴, con la conseguente triplice sinonimia, già esaminata in Kant,⁴⁸⁵ di razionalità, moralità e libertà. Ne seguiva, al solito, la non imputabilità delle azioni immorali, che Schmid sottoscriveva apertamente, soffermandosi persino sulle cause dell'illusoria imputazione a se stessa, da parte della ragione, delle azioni immorali. Secondo Schmid venivano infatti accolte nella coscienza della personalità, in base a una legge naturale, tutte le azioni della persona, seppur non prodotte dalla ragione, ma da forze estranee; la ragione, infatti, era consapevole della propria facoltà di agire spontaneamente, ma non degli ostacoli a questa stessa spontaneità, dei quali, perciò, non poteva tener conto.⁴⁸⁶ Ma se non alla ragione, a chi o a che cosa imputare le azioni moralmente cattive? E come spiegare il fatto che nelle azioni fenomeniche non si esplicasse sempre la stessa attività della ragione, non si manifestasse cioè sempre la stessa moralità?⁴⁸⁷ La ragione in sé, infatti, in quanto intelligibile, era sempre uguale a se stessa, e non poteva esser suscettibile, dal punto di vista morale così come da ogni altro punto di vista, di alcun miglioramento o peggioramento⁴⁸⁸.

Per spiegare l'immoralità evitando, al tempo stesso, l'ammissione del Caso, non vi era, secondo Schmid, che un'unica soluzione, ossia la tesi che "ciò che in sé sta a fondamento della sensibilità e dei suoi fenomeni," sia capace "di limitare gli effetti della ragione nel fenomeno". La ragione è quindi libera "rispetto a ciò che essa realmente fa", "ma dipendente e limitata rispetto a ciò che essa non fa".⁴⁸⁹ Non dandosi un *tertium* tra necessità e Caso, si doveva assumere la "necessità di tutte le azioni - morali o immorali - " e "quindi anche la necessità inevitabile di agire a volte immoralmente - se si danno azioni immorali".⁴⁹⁰ La soluzione adottata da Schmid era dunque la dottrina del "fatalismo intelligibile", ossia la tesi che l'attività spontanea della ragione in sé, ovvero l'agire morale, potesse essere ostacolata e resa impossibile solo dalle forze intelligibili che si trovavano a fondamento della sensibilità. Si trattava di un determinismo, giacché lo stesso Schmid precisava che determinismo e fatalismo - ponendo entrambi i principi di determinazione delle azioni "interamente al di fuori del potere dell'agente" - comportavano le stesse conseguenze ed erano perciò di fatto indistinguibili⁴⁹¹; ed era intelligibile e non sensibile perché per l'appunto sottoponeva le azioni ad una necessità intelligibile, anziché alla necessità naturale.

Dopo aver risolto il problema della conciliabilità della libertà del volere col determinismo sensibile ricorrendo alla distinzione tra io empirico e io intelligibile, e sottraendo così quest'ultimo alla necessità naturale, Schmid trovava ora riprodotto, a livello intelligibile, il medesimo contrasto tra ragion pratica e ragione speculativa. Egli stesso aveva infatti sostenuto che, per il determinista sensibile, la validità della legge morale doveva essere limitata ai casi in cui la legge fosse stata effettivamente osservata, non avendo alcun senso pretendere un'estensione di tale validità ai casi in cui avesse prevalso invece la costrizione della sensibilità, ed avesse quindi avuto luogo necessariamente l'azione contraria a quella richiesta dalla legge morale. Il determinismo sensibile negava dunque l'incondizionatezza del dovere morale e - data la necessaria coincidenza tra azioni cosiddette immorali e l'impossibilità dell'obbedienza al dovere - sosteneva la vuotezza

e la chimericità di tutti i concetti e i giudizi morali.⁴⁹²

Ora, un'analoga attribuzione delle azioni immorali a cause invincibili, estranee al soggetto, era caratteristica, oltre che del determinismo sensibile, anche del fatalismo intelligibile, dal quale derivava dunque la negazione non solo dell'imputabilità delle azioni immorali - che, come abbiamo visto, Schmid, coerentemente, sottoscriveva - ma altresì della validità universale della legge morale. Quanto a quest'ultima negazione, nella prima edizione del *Versuch* Schmid la contraddiceva apertamente, sostenendo che il fatalismo intelligibile lasciasse intatta l'obbligatorietà morale, in virtù dell'impossibilità, per ciò che non è oggetto di conoscenza, come i fondamenti intelligibili della sensibilità e quindi i limiti necessari della nostra attività razionale, di influire in modo determinante sulle nostre azioni.⁴⁹³ Se questa soluzione fosse stata insoddisfacente e si fosse ritenuto il fatalismo intelligibile inconciliabile con la moralità, avvertiva Schmid, non restava che affermare il carattere chimerico della morale oppure, per salvare la morale, "e dunque per motivi razionali (giacché è la ragione che ci ordina di essere morali -) rinunciare interamente alla ragione, ai suoi principi ed al suo uso. Una ragione irrazionale!"⁴⁹⁴ Il secondo corno dell'alternativa, la rinuncia alla ragione, era per Schmid naturalmente vuoto, e si prospettava dunque quale vera alternativa quella fra l'accettazione delle sue tesi, sulla conciliabilità della ragion pratica con la ragione speculativa, ossia con il fatalismo intelligibile, e la rinuncia alla moralità. Se il fatalismo intelligibile era dannoso alla morale - lasciava intendere spavalidamente Schmid - che si rinunciasse dunque alla morale. La possibilità di abbandonare il primo, anziché la seconda, era fuori questione, perché il fatalismo intelligibile, ossia l'affermazione di una necessità onnicomprensiva, estesa anche al mondo sovrasensibile, era l'unica alternativa al Caso, all'irrazionalità.

Nella seconda edizione del *Versuch* Schmid si mostrò molto più consapevole della difficoltà di conciliare il fatalismo intelligibile con la ragion pratica: mentre infatti nella prima edizione la conciliazione tra ragione speculativa e ragion pratica coincideva con quella tra il determinismo sensibile, da un lato, e la necessità

morale, dall'altro,⁴⁹⁵ e la tesi del fatalismo intelligibile veniva esposta solo successivamente a tale conciliazione, per spiegare l'origine delle azioni immorali,⁴⁹⁶ nella seconda edizione, invece, il fatalismo intelligibile compariva fin dall'inizio, accanto al determinismo sensibile, quale tesi della ragione speculativa, bisognosa di essere conciliata con la ragion pratica.⁴⁹⁷ E a proposito delle conseguenze del fatalismo intelligibile, Schmid ammetteva che esso sembrava condurre alle stesse conseguenze, contrarie alla morale, del determinismo sensibile, ossia all'"eliminazione della spontaneità", alla "distruzione di ogni valore morale" e alla "validità limitata della legge morale".⁴⁹⁸

Poiché le distinzioni tra mondo intelligibile e mondo sensibile e, rispettivamente, tra materia e forma delle azioni servivano unicamente a sancire l'indipendenza della ragione in sé da ogni circostanza temporale e quindi dalla necessità naturale, conciliando così il determinismo sensibile con la necessità morale,⁴⁹⁹ per la conciliazione del fatalismo intelligibile con la medesima necessità morale Schmid si servì di una distinzione ulteriore, quella tra necessità e possibilità pratica, da un lato, e necessità e possibilità teoretica, dall'altro:

La necessità pratica o morale resta e sussiste per sé, e non viene soppressa nel giudizio della ragion pratica, posto anche che ciò che è moralmente necessario, ossia unicamente possibile, venisse riconosciuto o pensato come teoreticamente o fisicamente impossibile secondo le leggi di una natura sensibile o intelligibile.⁵⁰⁰

Schmid proponeva una interpretazione inusitata - e al tempo stesso insulsa, per la sua banalità - del "se devi, allora puoi" kantiano: la legge morale, la necessità morale non avrebbe implicato la possibilità dell'obbedienza, ossia la libertà, il potere nel senso del *Können*,⁵⁰¹ bensì semplicemente la liceità dell'azione comandata, ossia un mero *Dürfen*, essendo invece contenuto, il *Können*, soltanto nel *Müssen*.⁵⁰² Egli cercava cioè di sostenere che per assicurare la validità universale della legge morale fosse sufficiente garantire la necessità e la possibilità *morali*, ossia l'obbligatorietà e la liceità dell'azione, quando invece egli stesso aveva

sostenuto a chiare lettere che la necessità *fisica* - determinata cioè da leggi sensibili o da leggi intelligibili - di compiere l'azione immorale sopprimeva automaticamente, riguardo a quell'azione, la validità della legge morale⁵⁰³, e che "se [...] vi fossero determinazioni estranee", seppur sconosciute, "che noi ricevessimo: così cadrebbe nondimeno ogni spontaneità, libertà e moralità."⁵⁰⁴

L'illusione di poter predicare, di una stessa azione, la sua necessità morale e la sua impossibilità *fisica* proveniva a Schmid dall'aver sostenuto, nel corso della conciliazione del determinismo sensibile con la necessità morale, che una stessa azione potesse essere impossibile, dal punto di vista della necessità naturale, e tuttavia necessaria, dal punto di vista morale. Ma se tale affermazione era giustificata dall'attribuzione della scelta morale all'io intelligibile, e quindi dal fatto che era la sola *Gesinnung*, indipendentemente da ciò che avveniva nel mondo sensibile, ad esser qualificata come morale o immorale, il fatalismo intelligibile, estendendo la necessità anche al mondo sovrasensibile, rendeva impossibile quell'operazione che era consistita nel sottrarre il soggetto alla necessità collocandolo in un altro mondo. Il problema della conciliazione del fatalismo intelligibile con il carattere incondizionato del dovere morale era tanto insolubile quanto il problema - in assenza della distinzione kantiana tra mondo sensibile e mondo intelligibile - della conciliazione del determinismo sensibile con la validità universale della legge morale.⁵⁰⁵

Il fatalismo intelligibile riproduceva dunque, a un livello più alto, la medesima antinomia tra necessità e libertà che Kant aveva ritenuto di poter risolvere grazie alla dottrina dell'idealità dello spazio e del tempo, lasciando tuttavia inspiegata, nella *Fondazione* e nella *Critica della ragion pratica*, l'origine delle azioni immorali. Schmid, che tentò di rintracciare questa origine restando fedele alla definizione kantiana di libertà come autonomia della volontà, ossia come moralità, fu costretto ad attribuire le azioni immorali a forze estranee alla ragione e alla libertà, e a sostenere quindi che la facoltà di scegliere il male fosse un'impotenza, anziché un *potere*, e che le scelte immorali, non essendo imputabili, non potessero mai dar luogo ad alcuna colpa.⁵⁰⁶

Al *Versuch einer Moralphilosophie* Creuzer si rivolse sperando di potervi trovare una soluzione al problema delle azioni immorali, riguardo al quale la dottrina kantiana del *Trattato sul male radicale* gli era parsa assolutamente insoddisfacente, perché incapace di conciliare la ragion pratica con la ragione speculativa.⁵⁰⁷

In una nota Creuzer avvertiva di aver già elaborato il proprio intervento su Schmid al momento della comparsa della seconda edizione del *Versuch*, ma di non aver proceduto a modificarlo, aggiornando tutti i riferimenti alla nuova edizione, sia per rispetto verso i possessori della prima, sia per fiducia nei confronti dell'affermazione dello stesso Schmid, in base alla quale la sua teoria della libertà era rimasta, nella seconda edizione, sostanzialmente invariata rispetto alla prima.⁵⁰⁸ Malgrado questa minimizzazione delle variazioni apportate da Schmid alla propria opera, tuttavia, Creuzer avvertiva che non avrebbe mancato di rilevare e di discutere tutte le novità - che, come vedremo, non erano affatto irrilevanti - contenute nella seconda edizione.⁵⁰⁹

Dopo una lunga esposizione della dottrina di Schmid, nella quale Creuzer si preoccupava soprattutto di fugare ogni possibile equivoco, relativamente alla distinzione tra io intelligibile e io sensibile,⁵¹⁰ egli esaminava la tesi fondamentale del fatalismo intelligibile, ossia l'affermazione che le azioni immorali fossero da ricondurre non alla libertà dell'agente, ma al fondamento intelligibile della sensibilità, così che come "il fenomeno della moralità sta al fenomeno dell'immoralità, così stanno l'una all'altro la ragione in sé e l'intelligibile, che sta a fondamento dell'immoralità."⁵¹¹ Dal punto di vista speculativo, Creuzer trovava la dottrina di Schmid assolutamente ineccepibile, perché fondata sulla negazione della possibilità di un *tertium* tra necessità e Caso, e sulla conseguente affermazione della necessità di tutte le azioni, morali e immorali. Anzi, in virtù della considerazione che qualsiasi teoria alternativa avrebbe comportato l'ammissione del Caso, Creuzer valutava il fatalismo intelligibile come l'unica, fra tutte le teorie possibili, che potesse essere speculativamente soddisfacente.⁵¹² A differenza di Schmid, però, il quale si era sforzato, soprattutto nella seconda edizione del *Versuch*, di dimostrare la

conciliabilità del fatalismo intelligibile con l'incondizionatezza del dovere morale, Creuzer riteneva che il fatalismo intelligibile, per le sue conseguenze in campo morale, fosse inconciliabile con la ragion pratica. Se infatti, argomentava Creuzer, "la libertà morale si estende solo a ciò che essa realmente fa", se dunque sono qualificabili come libere solo le azioni moralmente buone, e se le azioni moralmente cattive hanno la loro origine in qualcosa che non solo non è sottoposto alla nostra ragione, ma che anzi è in grado di limitare l'attività della ragione stessa, ne segue che "ogni azione immorale giace interamente al di fuori del nostro potere".⁵¹³ I giudizi morali, che imputano l'immoralità, ossia la mancanza di razionalità, all'agente in quanto essere razionale, sono perciò giudizi falsi, così come è falso, se si dà una necessità universale, assumere la possibilità reale di un'azione che non ha avuto luogo. I giudizi di imputazione e i sentimenti morali di biasimo, presupponendo una simile possibilità reale, sono dunque vuoti e chimerici. Quanto infine al merito e alla colpa, proseguiva Creuzer, se la ragione è uguale in tutti gli uomini e si manifesta sempre spontaneamente, producendo azioni conformi alla legge morale, e se la sua mancata attività dipende non da lei, ma dagli ostacoli invincibili che le hanno impedito di manifestare i suoi effetti nel mondo sensibile, ne segue che "ogni colpa cade" e, "se si dà merito, questo merito deve essere uguale in tutti gli uomini", giacché la maggiore moralità di un individuo rispetto ad un altro dipende non da lui, ma dai minori ostacoli che si sono frapposti all'attività della sua ragione. Ovviamente Creuzer intendeva dire, con ciò, che il concetto di merito non poteva che perdere la propria validità se riferito ad una ragione che, per quanto dipendeva da lei, agiva sempre necessariamente in modo morale⁵¹⁴; non potendo più darsi alcuna colpa, ed essendo il concetto di merito correlativo a quello di colpa, il primo scompariva insieme al secondo.⁵¹⁵

L'antinomia tra ragion pratica e ragione speculativa pareva a Creuzer insuperabile, ed egli notava come la pretesa di Schmid, per cui i limiti della libertà morale non sarebbero stati affatto i limiti della validità della legge morale - avendo quest'ultima

un'estensione universale e la prima, invece, un'estensione finita, determinata da forze al di fuori del controllo dell'agente - coincidesse con la pretesa che un imperativo fosse sensato e legittimo anche nel caso in cui l'obbedienza fosse impossibile, e si trovasse perciò in contrasto con quel principio elementare in base al quale *ad impossibilia nemo obligatur*.⁵¹⁶

In realtà Schmid aveva oscillato tra un'interpretazione del concetto di legge morale aderente al senso comune, per cui un imperativo morale, a differenza di una legge naturale, doveva implicare la doppia possibilità dell'ottemperanza e della trasgressione, e un'interpretazione deterministica di quel concetto, per la quale la legge morale era la legalità alla quale spontaneamente e automaticamente si conformavano le *azioni* dell'uomo, ossia quegli atti che provenivano dalla sua ragione in sé, dalla sua natura sovrasensibile, quindi, e non da forze ad esso estranee. La prima interpretazione era sottintesa da Schmid quando accusava il determinismo sensibile di non poter salvare la validità incondizionata della legge morale, data la necessità, per l'uomo, di compiere talora azioni immorali; la seconda interpretazione stava invece a fondamento della tesi che, malgrado la necessità di compiere talora azioni immorali, la legge morale conservasse intatta la propria validità universale. Ovviamente, se intesa in questo secondo senso, la legge morale, costituendo una legge naturale intelligibile, ossia il corrispettivo, nel mondo sovrasensibile, di una legge naturale in senso proprio, non poteva fornire alcun supporto ai concetti di imputazione, merito e colpa, di cui anzi costituiva la negazione. E in effetti Schmid, malgrado sostenesse, nelle proprie dichiarazioni di intenti, la piena conciliabilità della ragion pratica con la ragione speculativa, aveva in realtà accolto nella propria dottrina alcune delle conseguenze del fatalismo intelligibile, seppur non la negazione della validità universale della legge morale. L'imputazione era infatti ridotta, come abbiamo visto, ad una mera illusione della ragione, e anche l'esistenza della colpa veniva negata, ché certo non si poteva attribuire alcuna colpa a chi avesse compiuto azioni immorali solo perché necessitato da forze incontrastabili; nel giudizio di Dio, perciò, che queste forze

conosce perfettamente, "non si dà mai alcuna [...] *colpa*, bensì solo *un merito maggiore o minore*". Che l'uomo si servisse del concetto di colpa era dovuto alla sua ignoranza riguardo agli ostacoli sovrasensibili che avevano reso impossibile l'attività della ragione, e alla conseguente illusione che la ragione avesse avuto comunque la possibilità di manifestare la propria attività.⁵¹⁷

Le critiche di Creuzer a Schmid erano rivolte non contro l'inaccettabilità morale della dottrina del fatalismo intelligibile - giacché lo stesso Creuzer la riteneva inattaccabile dal punto di vista speculativo, e giudicava inevitabili le sue conseguenze in campo morale - bensì contro la resistenza di Schmid ad accettare tutte le implicazioni morali della propria dottrina. Schmid aveva ripetutamente sostenuto, anzitutto, che il fatalismo intelligibile, pur sostenendo l'invincibilità degli ostacoli alle azioni morali, non avrebbe potuto costituire per l'uomo un movente all'inerzia morale, "*poiché la volontà stessa, non il risultato, decide il suo valore*"⁵¹⁸, e poiché ciò che non conosciamo, come gli ostacoli intelligibili, non può fungere da movente per le nostre azioni. A ciò Creuzer obiettava che una simile impostazione del discorso sembrava alludere alla possibilità di decidere se lottare o meno per la vittoria della moralità, quando invece la ragione in sé, in quanto noumenica, doveva essere ritenuta sempre uguale a se stessa,⁵¹⁹ e ridotta talvolta all'inattività da forze estranee. L'uomo sarebbe stato perciò fiducioso nella possibilità del proprio agire morale quando la forza della ragione noumenica fosse stata superiore a quella delle forze contrarie, e scoraggiato quando la ragione avesse invece avuto la peggio. L'accettazione del fatalismo intelligibile era quindi del tutto irrilevante.⁵²⁰

Creuzer si dimostrava consapevole del fatto che gli sforzi maggiori di Schmid per dimostrare la conciliabilità del fatalismo intelligibile con le esigenze della ragion pratica erano concentrati nella seconda edizione del *Versuch*, e consistevano essenzialmente in una distinzione ulteriore, quella tra l'accezione *pratica* e l'accezione *fisica* delle due modalità della necessità e della possibilità, rispetto alle due distinzioni - quelle tra io intelligibile e io empirico e, rispettivamente, tra materia e forma delle azioni - che

erano servite nella prima edizione per conciliare il determinismo sensibile con la ragion pratica. L'affermazione di Schmid, basata su questa nuova distinzione, che la necessità pratica fosse pensabile senza contraddizione insieme all'impossibilità fisica, parve invece a Creuzer per l'appunto una mera contraddizione, che stabiliva definitivamente le sorti del tentativo schmidiano di conciliazione tra ragion pratica e ragione speculativa. Che qualcosa sia necessario dal punto di vista pratico e, contemporaneamente, impossibile sia dal punto di vista della natura sensibile che da quello della natura intelligibile, mette in luce una "collisione tra due leggi di natura", rivelando - osservava Creuzer, mostrando così di intendere perfettamente in quale senso Schmid potesse ancora parlare di legge morale - che "secondo la teoria della libertà di Schmid anche la legge morale non è altro che una *legge naturale*, che determina necessariamente tutte le nostre azioni morali, fintanto che non venga ostacolata in questa determinazione da una forza estranea maggiore."⁵²¹

L'ultima tesi di Schmid che Creuzer esaminava, in quanto era stata addotta da Schmid a favore della conciliabilità del fatalismo intelligibile con la ragion pratica, era quella in base alla quale solo la coscienza della propria e dell'altrui incolpevolezza, malgrado le azioni più nefande, poteva preservare immutabile il rispetto per noi stessi e per gli altri, in quanto esseri razionali limitati necessariamente da forze invincibili. Ma neppure a quest'ultima difesa Creuzer concedeva alcunché, ritenendo che non fosse possibile tributare alcun rispetto ad un essere sottoposto interamente alla necessità, privo perciò di qualsiasi merito, oltre che di ogni colpa.⁵²²

La conclusione di Creuzer era perciò che la ragion pratica *sembrava* dover rigettare una teoria attraverso la quale "ogni distinzione morale tra azioni morali e immorali viene eliminata, e i concetti di imputazione, merito e colpa vengono rappresentati come del tutto vuoti e inapplicabili."⁵²³ Che Creuzer facesse precedere da un "sembra" il verbo con cui designava la ripulsa della ragion pratica nei confronti del fatalismo intelligibile, quando invece le conseguenze morali di tale dottrina erano tali da dover condurre

la ragion pratica a qualcosa di ben più deciso di un apparente rifiuto, non era forse del tutto casuale. Creuzer riteneva infatti che l'unica alternativa al fatalismo intelligibile, ossia l'indifferentismo intelligibile, fosse per la ragion pratica altrettanto insoddisfacente, e che la stessa ragion pratica, dovendo scegliere tra uno dei due - giacché era moralmente impossibile, in questo campo, una scettica sospensione del giudizio - avrebbe scelto "una necessità buona", piuttosto che "una libertà, che respinge il meglio".⁵²⁴ Per illustrare le ragioni di una simile scelta Creuzer si serviva delle parole di Hommel, al quale rimandava:

[...] Dio mi scampi da una simile libertà, secondo la quale anche l'uomo più virtuoso, senza nessuna causa, senza che vergogna e punizione fossero in grado di trattenerlo, potrebbe avere l'idea di incendiare la casa del vicino, o di diventare un bandito, e questo tutto sans rime & sans raison.⁵²⁵

Un'analogia presa di posizione, contro la libertà di scegliere arbitrariamente tra il bene e il male, era stata assunta da Bayle, nella *Reponse aux questions d'un provincial*:

Que penserions-nous d'une ame qui [...] se vanteroit avec raison d'avoir la force de ne pas aimer ces biens, & même de les haïr, & qui diroit, *je connois clairement que ce sont des biens pour moi, j'ai toutes les lumieres nécessaires sur ce point-là; cependant je ne veux point les aimer, je veux les haïr, mon parti est pris, je l'exécute; ce n'est pas qu'aucune raison m'y engage, mais il me plaît d'en user ainsi; que penserions nous, dis-je, d'une telle ame? Ne la trouverions-nous pas plus imparfaite, & plus malheureuse que si elle n'avoit pas cette liberté d'indifférence?*⁵²⁶

Che tuttavia, a sostegno della propria offensiva contro la libertà di indifferenza, Creuzer chiamasse Hommel e non Bayle, di cui quasi certamente egli conosceva le pagine sopra citate,⁵²⁷ era dovuto al fatto che in Hommel egli trovava una formulazione del dilemma analoga alla propria, coincidente con l'assimilazione dell'alternativa tra la libertà di indifferenza e la libertà morale a quella tra il Caso e una necessità esclusiva della responsabilità morale.⁵²⁸ La ripulsa, da parte di Bayle, della libertà di indifferenza, era invece argomentata a partire dall'incompatibilità tra la

bontà di Dio e una libertà che, intesa come la facoltà di compiere arbitrariamente il male, costituisse per le creature una fonte di imperfezione e di infelicità.⁵²⁹

Più che scettica in senso proprio, come Creuzer voleva qualificarla, la sua posizione era in realtà la medesima, dal punto di vista teoretico, di quella assunta da Schmid, con la differenza che Creuzer, con maggiore onestà intellettuale, riconosceva tutte le conseguenze morali, incluse le più indesiderabili, di quella dottrina. Che poi non affermasse in modo aperto che la ragion pratica avrebbe dovuto mutare il proprio concetto di legge morale, e rinunciare ai concetti di imputazione, merito e colpa, ciò era dovuto, a mio avviso, a mere ragioni di prudenza.⁵³⁰

Capitolo 5

La libertà e le categorie

1. Uno schema per l'esposizione

All'esame delle diverse teorie della libertà, passate e contemporanee, Creuzer premise una doppia tabella, che avrebbe dovuto fornire il filo conduttore dell'esposizione.⁵³¹ La tabella prendeva in considerazione la libertà *metafisica* e, rispettivamente, la libertà *morale*, delineando a priori, per mezzo delle quattro classi di categorie kantiane, tutte le possibili teorie della libertà. Da Schmid Creuzer riprendeva la distinzione tra libertà metafisica e libertà morale, nonché la loro successiva assimilazione, e alla trattazione di Schmid era ispirata la classificazione dei diversi sistemi deterministici⁵³².

La tavola delle categorie, prescelta, in mancanza di un criterio più adeguato, quale strumento classificatorio, mostrava - come sempre in questi casi - tutta la propria estraneità alla materia da ordinare. Delle dodici categorie, solo otto erano effettivamente applicate alla libertà; delle quattro classi di categorie, ben due, quella della qualità e quella della quantità, consistevano in una sola categoria: riguardo alla qualità, si trattava infatti di affermare, o negare, la *realtà* della libertà, e riguardo alla quantità, poi, l'unica questione trattata, quella del carattere finito o infinito della libertà, non pareva riconducibile, se non con la forza, ad alcuna delle tre categorie della quantità. Del resto, a testimoniare l'artificiosità di certe suddivisioni, introdotte in funzione dell'applicazione di un maggior numero di categorie, stava la notevole spro-

porzione tra la trattazione della questione centrale, quella della conformità o meno a leggi della causalità per libertà,⁵³³ e tutte le altre. Quanto alla tabella dedicata alla libertà morale, essa risultava, in virtù dell'identificazione della libertà metafisica con la libertà morale, del tutto ridondante: perciò Creuzer si limitava a un esame delle diverse forme di determinismo, lasciando alla buona volontà del lettore l'applicazione delle categorie alla libertà morale⁵³⁴.

In quanto fungeva da traccia per l'esposizione, tuttavia, la tavola delle categorie non costituiva un mero elemento costrittivo; essa consentiva altresì a Creuzer di trattare separatamente alcune questioni marginali a cui egli riteneva opportuno dedicare uno specifico esame. Di tali questioni, ma non del loro legame, per lo più di comodo, con una particolare categoria, ci occuperemo nei paragrafi seguenti.

2. La libertà secondo l'inerenza: le azioni non morali

Nella *Critica della ragion pura* Kant scriveva, nella Nota alla *Tesi della Terza Antinomia*:

se in questo momento mi alzo dalla mia sedia in modo pienamente libero, senza alcun intervento di cause naturali necessariamente determinanti, con questo evento, preso unitamente agli effetti naturali che vanno all'infinito, prende inizio in modo assoluto una nuova serie, benché, rispetto al tempo, non si tratti che della continuazione d'una serie precedente.⁵³⁵

Scegliendo quale esempio di un'eventuale, ipotetica azione libera un'azione moralmente indifferente, come quella di alzarsi dalla propria sedia, Kant sembrava intendere che il problema della libertà si ponesse per le azioni umane in generale, e non in modo esclusivo per le azioni qualificabili moralmente.

La soluzione della Terza Antinomia, tuttavia, concedeva alla sola ragione la facoltà della libertà, e le attribuiva sia le azioni morali che le azioni immorali, non esprimendosi però affatto re-

lativamente alle azioni non morali. L'unica indicazione in tal senso era costituita dall'affermazione che "qualsiasi azione" volontaria "costituisce l'immediato effetto del carattere intelligibile della ragion pura; la quale opera quindi liberamente"⁵³⁶. Si poteva dunque pensare che anche azioni non morali, purché volontarie, potessero essere libere. Quanto all'esempio di azione libera addotto da Kant, si trattava, comprensibilmente, di un'azione immorale,⁵³⁷ dato che l'importanza della conciliazione tra necessità naturale e libertà trascendentale derivava dall'essere, la libertà, "il fondamento autentico dell'imputabilità dell'azione"⁵³⁸.

Ne *La Religione nei limiti della semplice ragione*, invece, nella quale Kant affrontò tematicamente la questione del male morale, egli negò la libertà delle azioni non morali:

Un'azione moralmente indifferente (*adiaphoron morale*) sarebbe un'azione derivante semplicemente da leggi fisiche; di conseguenza, un'azione del genere non ha alcun rapporto con la legge morale quale legge della libertà, perché essa non è per nulla un fatto e rispetto ad essa non c'è e non è necessario che ci sia né comando, né proibizione, né permesso (o autorizzazione legale).⁵³⁹

Del resto, già nella *Critica della ragion pratica*, nella premessa alla *Tavola delle categorie della libertà in ordine ai concetti del bene e del male*, Kant aveva spiegato che tali categorie andavano "da quelle che sono ancora indeterminate moralmente e condizionate sensibilmente a quelle che, incondizionate sensibilmente, sono determinate semplicemente mediante la legge morale"⁵⁴⁰, associando così da un lato le azioni non morali al condizionamento sensibile, e quindi alla necessità naturale e, dall'altro, le azioni qualificabili moralmente all'indipendenza dai condizionamenti sensibili e, perciò, alla libertà.

I due maggiori sostenitori ed interpreti della dottrina kantiana della libertà del volere, Reinhold e Schmid, benché divisi sulla natura delle azioni immorali, erano tuttavia concordi, seppur per ragioni diverse, nella negazione della libertà alle azioni non morali. Nei *Briefe* Reinhold distingueva tra le richieste, tutte ugualmente necessarie e involontarie, della ragion pratica, da una par-

te, e dell'impulso egoistico dall'altra⁵⁴¹, e faceva consistere la libertà - e la volontà stessa, in cui egli riteneva analiticamente inclusa la libertà⁵⁴² - nella facoltà di determinarsi al soddisfacimento o al non soddisfacimento dell'impulso egoistico, in modo conforme o contrario alla legge morale.⁵⁴³ Un'azione era perciò volontaria, e libera, solo nel caso che si fosse avuto il tempo di riflettere sull'azione da scegliere, così che durante la riflessione la coscienza della legge pratica avesse potuto contrapporsi alla richiesta dell'impulso egoistico. Un'azione che avesse avuto luogo senza il preliminare annuncio, da parte della ragion pratica, della legge morale, non era affatto, secondo Reinhold,⁵⁴⁴ un'azione della volontà, anzi non era neppure un'azione:

Ogni azione della volontà è perciò morale o immorale, e nessuna è pensabile come indifferente [...] Libertà della volontà, arbitrio e moralità sono inseparabili l'uno dagli altri.⁵⁴⁵

Le azioni moralmente indifferenti, non consistendo in un'auto-determinazione a favore o contro la legge morale, non potevano perciò essere considerate libere, e neppure, coincidendo la volontà con quella stessa autodeterminazione, propriamente volontarie. Di qui la critica di Reinhold ai cosiddetti "equilibristi", ossia a coloro che facevano consistere la volontà nella facoltà di determinarsi arbitrariamente ad un'azione, e non nella mera "facoltà di agire moralmente o immoralmente".⁵⁴⁶

Se Reinhold estendeva la libertà del volere alle azioni morali e alle azioni immorali, ma non alle azioni moralmente indifferenti, Schmid riconosceva invece la libertà alle sole azioni morali, accomunando così nella mancanza di libertà le azioni immorali e quelle non morali. Azioni morali erano per Schmid quelle che recassero "il marchio della spontaneità razionale", la cui forma fosse cioè ascrivibile alla ragione, e immorali quelle prive di ogni traccia di tale attività, derivanti quindi da "un'omessa manifestazione della facoltà spontanea della ragione".⁵⁴⁷ Le azioni immorali erano quelle azioni nelle quali la ragione in sé avrebbe manifestato spontaneamente la propria attività, se non fosse stata osta-

colata in modo invincibile da forze intelligibili estranee. Le azioni non morali, invece, non essendo sottoposte alle necessità morale, erano abbandonate alla mera necessità naturale:

Consideriamo *non morali*, vale a dire non determinabili attraverso la volontà pura, solo le azioni involontarie e naturali, in quanto sono tali [...].⁵⁴⁸

Eppure, almeno apparentemente, la distinzione tra l'io sensibile, empiricamente condizionato, e l'io intelligibile, indipendente dalla necessità naturale, avrebbe dovuto consentire di considerare libere tutte le azioni umane, anche quelle non morali. Di tale questione si era reso conto Creuzer, il quale sosteneva appunto che la distinzione tra i due mondi - sensibile e sovransensibile - avesse implicazioni immediate riguardo ai soggetti ai quali la libertà metafisica poteva essere attribuita. Se ogni oggetto fenomenico, e non solo il nostro io, sosteneva Creuzer, deve essere considerato sia secondo il suo carattere sensibile che secondo il suo carattere intelligibile, ne deriva che in quanto oggetto intelligibile esso non sia sottoposto alla necessità naturale e che si debba perciò attribuire a tutti i noumeni una causalità per libertà. Ovviamente, proseguiva Creuzer, la libertà morale e la credenza nella libertà restano prerogativa esclusiva degli esseri morali, ma la libertà metafisica, in quanto facoltà di agire in modo incondizionato, deve essere attribuita a tutti gli esseri in generale.⁵⁴⁹ Kant aveva rifiutato una simile estensione dell'attribuzione della libertà, ma non era riuscito, secondo Creuzer, a dimostrare che i motivi teoretici adottati in favore della libertà umana non potessero essere riferiti anche alla natura inanimata o animale.⁵⁵⁰ Una simile tesi comportava che le azioni umane non morali, pur non essendo ascrivibili alla libertà morale, fossero tuttavia, in virtù del loro fondamento intelligibile, da attribuire alla libertà metafisica. La tesi della libertà di tutti i noumeni era però stata formulata da Creuzer prima che egli risolvesse la questione della conformità a leggi delle azioni libere; una volta stabilito che la legge delle azioni libere era la legge morale, e che quindi la libertà morale assorbiva in sé la libertà metafisica, si dissolveva la possibilità di conside-

rare libere le azioni dei noumeni in generale, e quindi le azioni non morali, oltre ovviamente a quelle immorali, dell'uomo:

Tutte le azioni non morali e tutte le azioni immorali dell'uomo non possono essere da noi considerate come effetti di questa libertà [la libertà morale]; esse devono essere fondate piuttosto nella mancanza della stessa.⁵⁵¹

Già Schmid, prima di Creuzer, si era opposto all'affermazione kantiana in base alla quale non vi sarebbe stato, "nella natura inanimata o semplicemente animale", alcun "fondamento per pensare a una facoltà non sensibilmente condizionata"⁵⁵². Egli riteneva infatti che la distinzione tra mondo sensibile e mondo intelligibile fosse applicabile agli effetti degli esseri inanimati e alle azioni degli animali tanto quanto alle azioni umane, con la sola differenza che le sole azioni umane potevano essere morali, in quanto conformi alla legge della ragione.⁵⁵³ Come Creuzer, che ne avrebbe ripreso l'argomentazione, Schmid attribuiva agli esseri noumenici non umani una libertà senza moralità, trascurando il fatto che la propria identificazione della libertà con la moralità rendeva del tutto insostenibile una simile tesi.

Reinhold da una parte, e Schmid e Creuzer dall'altra, pur nel totale disaccordo riguardo alla definizione delle azioni morali, che tutti consideravano libere, e alla natura delle azioni immorali, che solo il primo riteneva libere, erano tuttavia unanimi - e fedeli, su questo punto, alla dottrina di Kant - nel sottoporre alla necessità naturale le azioni non morali, mettendo in luce, se ce ne fosse stato bisogno, l'origine morale, e non teoretica, dell'attribuzione all'uomo della libertà della volontà.

3. La libertà secondo la comunanza: ragione e sensibilità

Nella *Critica della ragion pura* Kant aveva identificato la libertà con la causalità della ragione, ed aveva posto la ragione a fondamento di ogni azione volontaria:

Siccome la ragione non è per nulla un fenomeno e non sottostà ad alcuna

condizione della sensibilità, [...] nei suoi riguardi non è applicabile la legge dinamica della natura, la quale determina la successione temporale in conformità a regole. La ragione costituisce pertanto la condizione permanente di ogni azione volontaria in cui l'uomo si manifesti fenomenicamente. [...] qualsiasi azione [...] costituisce l'immediato effetto del carattere intelligibile della ragion pura; la quale opera quindi liberamente⁵⁵⁴

A tale affermazione, che includeva l'ambito della volontarietà nell'ambito della razionalità pura, si oppose Schmid nella seconda edizione del *Versuch einer Moralphilosophie*. Egli infatti, come Kant, annoverava le azioni immorali fra le azioni volontarie, ma, al contrario di Kant, rifiutava di considerarle una manifestazione della ragione:

Quando Kant dice [...]: *La ragione costituisce la condizione permanente di tutte le azioni volontarie* - ciò deve avere un senso, che io non capisco. Altrimenti dovrei limitare ciò che egli dice di *tutte* le azioni volontarie solo alle azioni moralmente libere, razionali e morali, ed escludere da ciò le azioni immorali.⁵⁵⁵

Schmid obiettava a Kant che la ragione doveva essere considerata la condizione delle sole azioni morali, e le azioni immorali, invece, essere ricondotte a quel fondamento intelligibile della sensibilità che impediva l'attività della ragione.⁵⁵⁶ La volontà includeva dunque per Schmid le azioni moralmente buone, e quindi libere e razionali, ma anche le azioni immorali, non libere né razionali.

Reinhold trovava invece incompleta, ma non erronea, l'affermazione di Kant sul ruolo della ragione nelle azioni volontarie. La ragione era infatti una condizione, ma non la *sola* condizione, di ogni azione volontaria, la quale richiedeva, per aver luogo, tre fattori: la richiesta della ragion pratica, che poneva la legge morale, la richiesta dell'impulso egoistico e, infine, la facoltà di determinarsi arbitrariamente in modo conforme alla prima o alla seconda richiesta. L'incompletezza della tesi kantiana non era però imputata da Reinhold a un difetto della dottrina di Kant - il quale, secondo Reinhold, non aveva voluto fornire che delle mere espo-

sizioni del concetto di volontà, mettendone in luce, di volta in volta, una sola determinazione⁵⁵⁷ - bensì alla pretesa, da parte dei suoi discepoli, e Reinhold alludeva certamente in modo particolare a Schmid, di elevare a definizione della volontà una sola di quelle determinazioni, la ragion pratica, come se essa avesse potuto esaurire il contenuto logico di quel concetto.⁵⁵⁸

Per Reinhold la ragion pratica era condizione necessaria, ma non sufficiente, sia delle azioni morali che delle azioni immorali; per Creuzer invece, come per Schmid, la tesi di Kant sulla razionalità di tutte le azioni volontarie si scontrava con l'irrazionalità delle azioni immorali:

come possono essere considerate come effetti della ragion pura azioni, che non solo non sono conformi alla forma della ragion pura, ma che le sono persino *contrarie*?⁵⁵⁹

Ponendo la ragione a fondamento tanto delle azioni morali quanto delle azioni immorali, osservava Creuzer, le si attribuiva la possibilità di determinazioni contraddittoriamente opposte, e questa non poteva esser stata l'intenzione di Kant. Né Kant poteva aver voluto attribuire all'io intelligibile le sole azioni morali, perché la sua stessa dottrina, assegnando ad ogni fenomeno un fondamento noumenico, esigeva che le azioni immorali dell'io sensibile avessero un fondamento nell'io intelligibile.⁵⁶⁰

Ma se le azioni immorali non potevano essere ricondotte alla medesima fonte delle azioni morali, ossia alla ragione, quale forza allora, si chiedeva Creuzer, ne costituiva, nell'io intelligibile, il fondamento? A tale domanda Creuzer aveva già risposto più volte, quando, conformemente alla dottrina del fatalismo intelligibile, aveva ricondotto le azioni immorali alle forze intelligibili che costituivano il fondamento della sensibilità e impedivano l'attività della ragione in sé. Egli aveva inoltre già chiarito come quel fondamento intelligibile della sensibilità fosse del tutto estraneo al soggetto agente, e come perciò non si potessero imputare alla libertà di quel soggetto le azioni immorali. Aveva dunque rintracciato il fondamento delle azioni immorali, ma non lo aveva trova-

to in una forza dell'io intelligibile, bensì nelle forze ad esso opposte. Ora egli si interrogava sul ruolo della ragione e della sensibilità, in relazione alla facoltà di volere.⁵⁶¹ La tesi che meglio poteva spiegare i fenomeni della volontà di miglioramento morale, della fiducia nella possibilità di questo miglioramento, e del valore intrinseco attribuito dall'uomo alla moralità era, secondo Creuzer, quella in base alla quale "la forza che sta a fondamento della ragione come fenomeno *predomini realmente* sulle restanti forze del nostro io intelligibile e venga limitata solo dalle cose in sé che forniscono alle nostre rappresentazioni e azioni la materia non appartenente al nostro io."⁵⁶² La ragione costituiva dunque, nell'io, la forza dominante, e non si trovava affatto in contrasto con la sensibilità, la quale le era anzi indispensabile. Quella che nel mondo sensibile era percepita come una lotta della ragione contro la sensibilità era in realtà, nel mondo intelligibile, una lotta della ragione in sé non contro una forza interna all'io intelligibile, quale la sensibilità, bensì contro le restanti cose in sé, estranee all'io intelligibile.⁵⁶³ Questa tesi coincideva con quella già sottoscritta da Creuzer nel corso delle *Skeptische Betrachtungen*, ma si trovava in contrasto con l'affermazione - opposta da Creuzer alla tesi di Kant sulla ragione come condizione di tutte le azioni volontarie - secondo la quale le azioni immorali avrebbero dovuto essere fondate, seppur non nella ragione in sé, comunque in una forza dell'io intelligibile. Proprio per radicare, in qualche modo, le azioni immorali nell'io intelligibile, Creuzer affermava il dominio della ragione sulle altre forze dell'io, evocando così forze alternative alla ragione e costitutive dell'io; non era però ad esse, bensì a forze estranee all'io intelligibile, che egli riconduceva poi l'origine delle azioni immorali. Le forze, interne all'io, sulle quali la ragione predominava, si rivelavano dunque quali meri fantocci teoretici, che non contrastavano affatto la ragione, né le contendevano la determinazione della volontà.

Creuzer poteva legittimamente contestare a Kant, in base alla propria dottrina, che la ragione costituisse il fondamento delle azioni immorali, ma era del tutto ingiustificatamente che egli rivendicava la necessità di derivare dalle forze dell'io intelligibile

anche le azioni immorali, oltre a quelle morali. Egli stesso aveva infatti dimostrato, al contrario, che le azioni immorali non costituivano affatto un'attività dell'io intelligibile, bensì una sua mancata attività, necessitata dalle forze ad esso estranee. Nel tentativo di attribuire a una forza dell'io intelligibile le azioni immorali e non trovando alcuna forza, nell'io, alternativa alla ragione⁵⁶⁴, Creuzer finiva per riavvicinarsi alla tesi di Kant che stava contestando, con l'affermazione che "di quasi nessuna azione dell'uomo data nel fenomeno possiamo dire che la ragione non vi abbia preso parte".⁵⁶⁵ Creuzer giustificava tale affermazione attraverso il ricorso al predominio della ragione sulle altre forze dell'io, sostenendo che fosse la coscienza di quel predominio a farci riconoscere un influsso della ragione su tutte le nostre azioni. Egli trascurava qui di ricordare che, relativamente alle azioni immorali, era del tutto irrilevante quale fosse il rapporto, se di predominio o di sudditanza, della ragione con le altre forze dell'io intelligibile, in quanto la scelta del male morale non derivava affatto dall'io intelligibile, ma dalle forze estranee ad esso. Era perciò comunque scorretto sostenere che la ragione avesse preso parte alle azioni immorali, giacché tali azioni coincidevano per l'appunto con la mancata attività della ragione.

4. La libertà secondo la quantità: i limiti della libertà

Nella *Critica della ragion pratica*, Kant aveva sostenuto che "ottemperare all'ordine categorico della moralità è sempre in potere di ognuno"⁵⁶⁶. Solo assumendo che il rispetto o la violazione della legge morale dipendesse sempre e interamente dalla libertà della volontà, era infatti possibile considerare parimenti imputabili le azioni morali e quelle immorali. Perciò Kant non solo deduceva dal *dovere* morale il *potere* quale facoltà della libertà, ma escludeva altresì che all'obbedienza si fosse talvolta, o in parte, impossibilitati⁵⁶⁷:

Questa costituzione formale delle mie azioni (loro subordinazione sotto il

principio della validità universale), in cui soltanto consiste il loro valore morale interno, è del tutto in nostro potere⁵⁶⁸

Perfino nelle lezioni di etica⁵⁶⁹, in cui ancora riconosceva che della libertà, e quindi dell'imputazione, si dessero gradi, Kant affermava comunque che "ogni male morale deriva dalla libertà, poiché altrimenti non sarebbe tale"⁵⁷⁰.

Reinhold garantì l'integrale imputabilità delle scelte morali attraverso la definizione della libertà della volontà. Posto infatti che la libertà coincidesse con la facoltà di autodeterminarsi in modo conforme o contrario alla richiesta dell'impulso disinteressato, non aveva senso cercare, per gli atti di volontà, una causa ulteriore, non coincidente con la causalità per libertà⁵⁷¹:

La volontà ha solo un motivo determinante *unico, attraverso se stessa*, e questo è la libertà, la facoltà dell'autodeterminazione, attraverso la quale uno dei due motivi *inclinanti* viene reso *determinante*.⁵⁷²

Nel caso in cui un'azione venisse compiuta senza la preliminare consapevolezza delle due istanze, quella morale e quella egoistica, ossia "dei due motivi inclinanti reciprocamente contrapposti, come di due *possibili* modi di agire della persona, non" era "pensabile alcuna autodeterminazione secondo uno dei due". In quel caso non si dava alcun atto di volontà, e la persona non aveva agito affatto in quanto persona.⁵⁷³ La libertà di indifferenza, dunque, coincidendo con la mera causalità incondizionata, ed escludendo ogni ulteriore determinazione di tale causalità, non tollerava ostacoli; in quanto facoltà assoluta dell'autodeterminazione, non poteva che darsi o mancare; di essa non era pensabile alcun grado, né alcun limite, che fossero concepiti quali determinazioni quantitative della facoltà della volontà.

Che la libertà assoluta, in quanto facoltà dell'autodeterminazione, non fosse suscettibile di gradi, era affermato anche da Schmid,⁵⁷⁴ poiché egli riteneva che "la rappresentazione di una differenza di grado" richiedesse la temporalità quale propria condizione necessaria, e non fosse quindi applicabile alle cose in sé.⁵⁷⁵ Per Schmid tale facoltà dell'autodeterminazione era, tuttavia, au-

tomaticamente e infallibilmente conforme alla legge morale. La realtà delle azioni immorali implicava dunque che tale facoltà fosse limitata, e che le forze estranee all'io intelligibile potessero impedire l'attività della ragione nella determinazione della volontà. Della libertà morale, perciò, intesa come la manifestazione fenomenica della libertà assoluta, si davano gradi diversi, corrispondenti ai maggiori o minori ostacoli contrapposti all'attività, in sé immutabile, della ragion pura.⁵⁷⁶ Nella seconda edizione del *Versuch* Schmid concedeva che, seppur in un senso meramente analogico, anche alla libertà assoluta si potessero attribuire gradi, e una certa grandezza, intendendo con ciò semplicemente l'ammissione di cause che limitassero l'attività della ragione.⁵⁷⁷

Nel *Versuch*, Schmid aveva respinto, come contraria a "tutte le leggi del nostro pensiero razionale", l'idea che a un essere razionale finito fosse ascrivibile una libertà trascendente, ossia una libertà morale infinita. L'affermazione era del tutto banale: avendo definito la libertà morale come la facoltà della ragion pura di determinare la volontà, l'illimitatezza di tale facoltà sarebbe stata inconciliabile con la realtà delle azioni immorali. Al recensore della prima edizione del *Versuch* sulla «Allgemeine Literatur - Zeitung», invece, tale affermazione non parve affatto incontrovertibile: una libertà morale illimitata gli pareva infatti razionalmente pensabile, purché si distinguesse tra la facoltà della libertà e l'uso di tale libertà. Potevano darsi, naturalmente, circostanze empiriche tali da rendere impensabile l'uso della libertà, ma in quel caso la legge morale non avrebbe avuto nulla da pretendere e l'azione sarebbe stata moralmente indifferente⁵⁷⁸. La discussione, in realtà, era oziosa, giacché il recensore definiva la libertà morale come la facoltà di determinarsi autonomamente ad azioni contrarie o conformi alla legge morale, e dunque il contrasto con Schmid riguardava anzitutto la nozione di libertà, e solo in modo derivato la questione dei limiti della libertà. Nella seconda edizione del *Versuch*, Schmid inserì una replica a tale recensione, ribadendo la propria posizione senza tuttavia chiarire che il dissenso riguardava l'estensione di una facoltà definita, dai due interlocutori, in modo equivoco. Quanto alla distinzione tra i li-

miti della libertà e i limiti del suo uso, egli la considerava una distinzione meramente verbale.⁵⁷⁹ Tale "vuota distinzione" veniva in realtà al recensore nientemeno che da Kant, il quale, come abbiamo visto, nei casi in cui fosse in questione l'imputabilità delle azioni, sottintendeva una nozione di libertà coincidente con il libero arbitrio:

Un uomo ha un bel cercare di rappresentarsi un comportamento contrario alla legge del quale si ricordi come di un errore involontario [...] egli sentirà che l'avvocato difensore non può mettere a tacere l'accusatore che è in lui quando sappia che, al momento in cui commise l'azione cattiva, egli era in sé, cioè aveva l'uso della propria libertà.⁵⁸⁰

Nelle pagine dedicate alla libertà secondo la categoria della quantità, dopo aver sottoscritto le tesi di Schmid, Creuzer passava a considerare la posizione del recensore di Schmid.⁵⁸¹ La definizione della libertà morale in termini indifferentistici era respinta sbrigativamente in nota, per argomentare in dettaglio il rifiuto della distinzione tra la libertà e il suo uso. Con tale distinzione Kant, e sulla sua scia il recensore di Schmid, avevano fornito dignità teorica alla nozione prefilosofica, e generalmente condivisa, del pieno possesso delle proprie facoltà mentali come condizione necessaria per l'imputabilità. Non si trattava dunque che della tesi, poco eclatante, che la libertà fosse coestensiva alla salute mentale. Creuzer tuttavia non aveva presente la formulazione kantiana, certamente più limpida, bensì il solo riferimento, da parte del recensore di Schmid, a stati dell'esperienza che rendevano impensabile l'uso della libertà. Il riconoscimento di simili stati - osservava Creuzer - si trova manifestamente in contrasto con i principi della filosofia critica. La distinzione tra mondo sensibile e mondo intelligibile implica infatti che l'intera esperienza - e dunque tanto lo stato della più fredda e pacata riflessione quanto quello di chi fosse del tutto fuori di sé - sia retta dalla necessità naturale, senza però che tale necessità renda impensabile, nel mondo intelligibile, l'uso della libertà.⁵⁸² L'obiezione di Creuzer mostrava così come, nel contesto della filosofia critica, la distinzione kantiana tra la libertà e il suo uso fosse privata del proprio

carattere di apparente ovvietà.

Quanto a una libertà morale illimitata, essa era coerentemente ascrivibile, secondo Creuzer, solo a Dio. Da tale affermazione, che riprendeva da Schmid,⁵⁸³ Creuzer traeva spunto per osservare come la libertà divina, benché infinita, non fosse pensabile che come coincidente con la necessità. L'automatica conformità al sommo bene era infatti la determinazione fondamentale della volontà di un essere dal quale dipendeva l'esistenza di un ordinamento morale del mondo. Una facoltà indifferentistica di determinarsi ad azioni contraddittoriamente opposte avrebbe invece implicato una mancanza di bontà.⁵⁸⁴ Detto ciò, Creuzer concludeva, in modo assai poco scettico:

Vorrei chiedere perciò, perché si ricalcitra tanto contro la necessità delle azioni *umane*, dal momento che si deve concedere la necessità di quelle *divine*?⁵⁸⁵

5. La libertà morale secondo la causalità: la via di mezzo tra necessità e Caso

A conclusione delle *Skeptische Betrachtungen*, Creuzer esaminava cinque tentativi di formulare una versione del *determinismo sensibile empirico* che fosse compatibile con il libero arbitrio. Indipendentemente dalla soluzione proposta da ciascun autore, egli avrebbe potuto respingerli tutti in base a un'unica considerazione. Poiché infatti la libertà che si cercava di conciliare con la necessità avrebbe dovuto garantire la sensatezza dei giudizi morali, e quindi l'imputabilità delle azioni, tale libertà non poteva che coincidere con la negazione della necessità, e quindi con l'ammissione del Caso. Egli preferiva tuttavia confutare singolarmente ogni teoria che pretendesse di aver elaborato il concetto di quel *tertium* tra necessità e Caso che egli riteneva impossibile.

Il primo obiettivo polemico di Creuzer era tuttavia un autore, Johann August Heinrich Ulrich, il quale aveva pur sottoscritto, nella sua *Eleutheriologie, oder über Freiheit und Notwendigkeit*, sia la tesi secondo la quale "non c'è assolutamente alcuna via di

mezzo tra necessità e Caso", che la tesi per cui l'ammissione, in un essere razionale, della facoltà di scegliere, in circostanze interne ed esterne assolutamente identiche, diversamente da come ha effettivamente scelto, avrebbe costituito l'ammissione del Caso.⁵⁸⁶ Creuzer poneva però Ulrich tra coloro che ritenevano "necessariamente determinato solo il passato", e per i quali "il futuro invece starebbe ancora nel nostro libero potere."⁵⁸⁷ L'affermazione incriminata era la seguente:

L'uomo deve [soll] *diventare* diverso o migliore, può anche diventarlo, ma nessun uomo può essere già ora diverso o migliore di ciò che è.⁵⁸⁸

Tale affermazione non era però una citazione fedele del passo corrispondente di Ulrich,⁵⁸⁹ bensì la trascrizione letterale della sintesi che di quel passo aveva dato Kraus, nella sua recensione, pubblicata come anonima, dello scritto di Ulrich.⁵⁹⁰ Quanto alla confutazione di una simile tesi, Creuzer si dichiarava pienamente d'accordo con l'anonimo recensore sull'insensatezza di chi avesse preteso, come evidentemente Ulrich, di considerare una medesima azione come necessaria se già avvenuta e come contingente, invece, se futura.⁵⁹¹

Affidandosi a Kraus, anziché al testo originale, per riportare le parole di Ulrich,⁵⁹² Creuzer restava vittima del medesimo errore commesso da Kraus, la cui esposizione era gravemente incompleta. Ulrich, infatti, non si era limitato a sostenere che l'uomo "può diventare diverso", ma aveva aggiunto un decisivo "se vuole",⁵⁹³ e non aveva affermato affatto che tale volere fosse in potere dell'uomo. Anzi, al contrario, egli aveva proseguito indicando nella "rappresentazione stessa che possiamo *diventare diversi*, se vogliamo", uno dei "mezzi morali di determinazione dello stesso volere".⁵⁹⁴ Ulrich non aveva tradito affatto il proprio determinismo ascrivendo all'uomo la libertà di agire moralmente, nel caso lo volesse, e negandogli però contestualmente la libertà di volere - la quale soltanto era in questione, nel dilemma libertà - necessità - con la tesi che il volere non stesse nel potere del soggetto, ma fosse invece sempre necessariamente determinato.⁵⁹⁵

Il secondo tentativo di conciliazione tra libertà e necessità che Creuzer esaminava era quello di Leibniz, ripreso poi da Wolff,⁵⁹⁶ che consisteva nella distinzione tra una necessità assoluta, "il cui contrario è impossibile o implica contraddizione",⁵⁹⁷ e una necessità ipotetica, compatibile con la possibilità logica del proprio contrario e conciliabile perciò con la libertà. A Creuzer tale distinzione pareva semplicemente vuota, giacché non vedeva come la mera possibilità logica, unita ad una impossibilità reale, potesse salvare la libertà e l'imputabilità delle azioni. Se, infatti, scriveva Creuzer, citando e sottoscrivendo l'obiezione che Prémontval aveva mosso a tale distinzione, la mera necessità ipotetica fosse sufficiente a garantire l'imputazione, allora si potrebbe, ad esempio, imputare ad un soldato che avesse le braccia rotte la colpa di non aver combattuto.⁵⁹⁸

La terza e la quarta distinzione che Creuzer confutava erano state entrambe elaborate dal leibniziano Friedrich Wagner, il quale aveva preteso di salvare la libertà distinguendo la *necessità* dalla *certezza* della prescienza divina e l'essere *necessitati* dall'essere *determinati*.⁵⁹⁹ Tali distinzioni non erano però che varianti verbali della distinzione elaborata da Leibniz - e Creuzer rimandava perciò alla confutazione di quella - giacché avevano in comune la pretesa che una necessità non logica, compatibile quindi con la possibilità logica del suo contrario, non nuocesse alla libertà.⁶⁰⁰

Contro chi, infine, avesse sostenuto che a garantire la libertà fosse l'ignoranza delle cause determinanti le nostre azioni, Creuzer sosteneva la totale irrilevanza, rispetto alla libertà, della conoscenza di tali cause, giacché libertà e moralità sarebbero state salve solo nel caso che le cause determinanti fossero state in potere dell'agente, e non estranee ad esso.⁶⁰¹

Confutato ogni tentativo di conciliare necessità e libertà, Creuzer concludeva con le parole di Hommel:

È incredibile, quanto ci si sia affannati a unire ragione e irrazionalità, destino e Caso, Zenone con Epicuro, la ragion sufficiente con la libertà, e a immaginare i modi in cui l'uomo possa agire costretto ed essere comunque libero. Ma tutta questa fatica è vana, e l'intenzione ridicola, quando si cerca di legare con vincoli amichevoli cose contraddittorie.⁶⁰²

Pur dichiarando il proprio pieno accordo con Hommel, ed esplicitando che l'alternativa tra ragione e irrazionalità coincideva con quella tra fatalismo intelligibile e indifferentismo intelligibile, Creuzer ricordava - per mettersi al riparo, evidentemente, dall'accusa di distruttore della morale - come la ragion pratica non potesse esser soddisfatta del fatalismo intelligibile.⁶⁰³ Tale precisazione finale, tuttavia, dettata certamente dalla prudenza, non poteva certo far obliare al lettore attento come la scelta del fatalismo intelligibile coincidesse con la scelta della razionalità, di fronte all'alternativa unica dell'irrazionalità.

Recensioni, discussioni e polemiche: le obiezioni a Creuzer nei primi idealisti

La discussione, da parte dei contemporanei di Creuzer, delle questioni sollevate nelle *Skeptische Betrachtungen*, fornì al suo autore, per un breve periodo, una certa notorietà filosofica. In seguito il suo nome fu legato soprattutto ad altre attività, sebbene egli continuasse, entro una cerchia ristretta di corrispondenti e amici, e più tardi nell'ambito dell'insegnamento universitario, a occuparsi di filosofia. Mentre nel 1797 Schelling poteva ancora intervenire nella discussione sullo scritto di Creuzer senza citarne né il titolo, né l'autore⁶⁰⁴ - ritenendolo evidentemente superfluo, dopo il clamore suscitato dall'intervento di Fichte - già nel 1801 Meusel⁶⁰⁵ confondeva Leonhard col ben più celebre cugino Friedrich, attribuendogliene le opere, e Schleiermacher⁶⁰⁶ chiedeva a un suo nuovo corrispondente, F.H.C. Schwarz⁶⁰⁷, se per caso ci fosse, tra i suoi amici, un certo Leonhard Creuzer, autore di uno scritto sulla libertà del volere che lo aveva molto interessato al tempo in cui questo tema occupava ogni suo pensiero, e il cui nome Schleiermacher ricordava di aver intravisto più volte sulle cronache letterarie. Nella risposta, Schwarz informava Schleiermacher dell'attività didattica di Creuzer e della sua unica ulteriore pubblicazione, un libretto sul mondo ottimo. Quanto al fatto che Schleiermacher si fosse imbattuto nel nome di Creuzer, l'unica spiegazione che veniva in mente a Schwarz era che si trattasse dell'istituto di educazione fondato da Leonhard e Friedrich Creuzer.

La rivista «Annalen der neuesten Theologischen Litteratur und Kirchengeschichte»⁶⁰⁸ riservò alle *Skeptische Betrachtungen* un'accoglienza benevola, seppur nello spazio di una pagina: vi si annunciava l'opera d'esordio di un giovane dotato di tanto spirito, acume e conoscenza storica, e di una tale capacità di presentare e sottoporre ad esame i diversi sistemi filosofici, da meritare che lo si incoraggiasse a pubblicare più spesso simili lavori. Creuzer aveva mostrato come nessuna delle teorie esistenti sulla libertà fosse in grado di soddisfare ad un tempo la ragion pratica e la ragione speculativa, ma - si osservava - senza elaborare alcuna teoria propria. Solo si deplorava che alla correzione delle bozze non fosse stata dedicata maggior cura.⁶⁰⁹ Del libro che, per ragioni di spazio, non poteva essere riassunto, si segnalava in particolare la tabella in cui Creuzer collocava le diverse teorie della libertà fino ad allora sostenute.

Il rinvio alla medesima tabella compariva, in apertura, anche nella recensione apparsa sulle «Gothaische gelehrte Zeitungen»⁶¹⁰, insieme all'apprezzamento per le doti intellettuali di Creuzer. Il recensore, di strettissima osservanza reinholdiana, riteneva che Creuzer non avrebbe avuto alcunché da obiettare a Reinhold, se il secondo volume dei *Briefe* fosse stato pubblicato prima che egli concludesse le proprie *Skeptische Betrachtungen*. Passava quindi ad una risolutiva e dettagliata esposizione della teoria di Reinhold sulla libertà, trascurando che Creuzer non solo ne conosceva la tesi principale, attraverso la lettura dell'articolo pubblicato da Reinhold su «Der neue Teutsche Merkur»,⁶¹¹ ma, in una nota, l'aveva anche estesamente discussa. Il recensore comprendeva che la libertà di indifferenza era per Creuzer inaccettabile sia dal punto di vista teoretico che da quello pratico e tentava perciò di replicare su entrambi i fronti. La richiesta, da parte della ragione speculativa, di un fondamento dell'azione libera, era respinta dal recensore come insensata, giacché da un lato la libertà era una delle facoltà fondamentali (*Grundvermögen*) dell'animo, e in quanto tale inderivabile e irriducibile, mentre, dall'altro, l'autocoscienza annunciava la libertà come un fatto e costituiva un fondamento (*Grund*) ben reale per assumere la libertà come causa assoluta

delle azioni libere. Gli artifici retorici usati per confondere le acque intorno alla questione del fondamento erano, come si vede, i medesimi impiegati da Reinhold, con citazioni anche letterali.⁶¹² Dal punto di vista pratico, invece, il recensore difendeva la possibilità, per l'indifferentismo, di pensare la necessità morale: se si prescriveva alla volontà di anteporre l'osservanza della legge pratica al soddisfacimento dell'impulso egoistico, era in virtù dell'universalità e necessità della prima, e dell'impossibilità, per il secondo, di dar luogo a una legge. Quanto a Schmid, di cui evidentemente non poteva condividere la definizione di libertà, il recensore riteneva tuttavia di poterlo difendere da Creuzer, e lo faceva fornendo della tesi di Schmid un'interpretazione manifestamente infedele: sostenendo che la ragione sia libera solo rispetto a ciò che essa realmente fa e limitata e dipendente, invece, rispetto a ciò che essa non fa, Schmid avrebbe inteso, con "ciò che essa non fa", ciò che accade nel tempo, secondo leggi naturali.⁶¹³ Ma dal fatto che la ragione non possa sottomettere a sé le leggi fisiche non segue affatto - concludeva il recensore - che ogni azione immorale sia interamente al di fuori del suo potere.

La recensione che apparve sulle «Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen»⁶¹⁴, si apriva con i complimenti di rito per un autore che, malgrado la giovane età, mostrava di dominare interamente una materia così controversa e di conoscerne bene trabocchetti, nascondigli e vie di fuga. Il recensore ricostruiva la storia recente della disputa sulla libertà del volere presentando Kant come il sostenitore di una *via di mezzo*, non nel senso consueto, di un *tertium* rispetto alla necessità e al Caso, bensì nel senso, più generico, che la necessità era ammessa, ma limitatamente al mondo fenomenico. Reinhold e Schmid, poi, a parere del recensore, avevano consapevolmente preso le distanze dalla dottrina del maestro, Schmid fermandosi prima di Kant - non ritenendo che la ragion pratica potesse rinunciare alla pensabilità del proprio oggetto, e quindi a nessi causali fra le cose in sé - e Reinhold, invece, proseguendo oltre Kant, con l'ammissione della libertà come fatto della coscienza e con la sua definizione in termini indifferentistici. Creuzer, infine, che univa la conoscenza dei clas-

sici e degli scritti antichi e recenti sul tema della libertà, ad una singolare franchezza e autonomia di giudizio, gli appariva come un eclettico. Quanto al contenuto della posizione di Creuzer, il recensore constatava disorientato che egli sembrava a tratti sottoscrivere, dogmaticamente, le tesi di Schmid, per poi sostenerne altrove, con espressioni fin troppo forti, l'inconciliabilità con i principi della morale. Anziché presentare singole obiezioni alle affermazioni di Creuzer, il recensore preferiva riannodare i fili dell'intera questione e presentare una soluzione che bastasse a rassicurare, pragmaticamente, sulla mantenibilità dei concetti morali e raggiungesse così l'unico scopo perseguito dalla ragione, a parer suo, coi concetti morali, ossia l'incremento degli impulsi al bene. In funzione di tale scopo egli rimproverava a Creuzer un certo dogmatismo, per aver contrapposto alla coscienza della libertà proposizioni speculative sulle cose in sé. Il recensore concludeva dichiarando che la somma rassicurazione, nel caso in cui fosse rimasto ancora qualche dubbio, proveniva dal pensiero dell'esistenza di Dio, pensiero che Creuzer non aveva trascurato, ma a proposito del quale si era servito di espressioni che non lo ponevano nella giusta luce.⁶¹⁵ Il recensore desiderava, evidentemente, minimizzare le proporzioni del dissenso, giacché con quelle espressioni, che egli riteneva non mettesero il ruolo di Dio nella giusta luce, la guida delle vite umane da parte della Provvidenza divina era assimilata nientemeno che alla riduzione di tutti gli esseri razionali a meri automi.

Un recensore poco incline a minimizzare il dissenso fu invece Fichte, la cui recensione del libro di Creuzer⁶¹⁶ - la prima, per Fichte - dette l'avvio a una discussione con Schmid⁶¹⁷ che, per l'asprezza inusitata e la violenza degli attacchi anche personali, suscitò, tra i contemporanei, vivaci reazioni di biasimo⁶¹⁸. L'atteggiamento di Fichte verso Creuzer era duplice: da un lato egli concludeva la propria recensione dichiarando che la filosofia avrebbe avuto molto da aspettarsi da quel giovane, non appena questi avesse raggiunto una maggiore maturità intellettuale e non appena avesse messo un po' d'ordine nella propria massa di letture; dall'altro, però, il dissenso da Creuzer era pressoché totale.

Solo quanto all'inaccettabilità pratica della teoria di Schmid, Fichte consentiva con Creuzer: il fatalismo intelligibile implicava infatti - in contraddizione col proprio stesso riconoscimento di una legge morale universalmente valida - la distruzione di ogni moralità, con la riduzione della bontà morale a mera fortuna, l'eliminazione dei concetti di imputazione, merito e colpa, e l'impossibilità di ritenere valida la legge morale rispetto alle azioni che la violassero.

Le poche parole conclusive di incoraggiamento a Creuzer, che non mitigarono affatto, agli occhi dei contemporanei, la durezza del giudizio complessivo,⁶¹⁹ si spiegano forse con uno scrupolo, da parte di Fichte, ad infierire su chi aveva avuto parole lusinghiere per il suo *Saggio di una critica di ogni rivelazione*⁶²⁰. A tale scrupolo si deve probabilmente anche la discrepanza, quanto al giudizio su Creuzer, tra il manoscritto della *Gegenerklärung*, con cui Fichte avrebbe replicato alla *Erklärung* di Schmid, e la contemporanea lettera a Hufeland del 1794⁶²¹. Nel manoscritto della *Gegenerklärung* - sul cui tono controllato influì certo la preoccupazione, da parte di Fichte, di non compromettere il proprio ingresso a Jena - Fichte rivendica il proprio diritto di rimettere al suo posto "un giovane scrittore, peraltro ricco di talento, che parla contro Kant con il tono con cui ne parla Creuzer [...] nel suo scritto"⁶²². In una comunicazione privata quale è la lettera a Hufeland, invece, non si fa menzione del talento e si esplicita che il tono con cui Creuzer tratta Kant "a proposito di una cosa, che egli evidentemente non capisce" è un tono di estrema sufficienza, da cui Fichte è infastidito a tal punto da ritenere di aver trattato Creuzer fin troppo bene⁶²³.

In realtà lo scritto di Creuzer, di per sé, interessava a Fichte assai poco⁶²⁴; esso costituiva piuttosto lo spunto per liquidare la teoria di Schmid e per discutere la dottrina di Reinhold in rapporto al "vero spirito della filosofia critica"⁶²⁵. Fichte riteneva che Reinhold avesse confutato, nei *Briefe*, l'obiezione di Creuzer, stando alla quale la libertà come facoltà di determinarsi ad azioni contraddittoriamente opposte sarebbe stata in contraddizione col principio di ragion sufficiente. Lo stesso Reinhold, tuttavia, senza ren-

dersene conto, aveva alimentato - secondo Fichte - l'equivoco che a tale obiezione aveva dato luogo⁶²⁶. Reinhold aveva infatti correttamente distinto due manifestazioni della spontaneità assoluta: quella attraverso la quale la ragione è pratica, e dà a se stessa la legge morale, e quella - nella quale soltanto consiste la libertà - in cui la volontà si determina a obbedire o a disobbedire a quella stessa legge⁶²⁷. Della prima manifestazione ["Äusserung"] della spontaneità assoluta, che - secondo Fichte - dà alla facoltà di desiderare superiore una forma determinata, c'è qualcosa che appare in un fatto ["erscheint in einer Tatsache"], la legge morale, che viene data alla coscienza proprio attraverso quella forma.⁶²⁸ La seconda manifestazione della spontaneità assoluta, invece, ossia la facoltà della volontà di autodeterminarsi, ha sì naturalmente un corrispettivo fenomenico, ma in cui essa non può apparire, perché la volontà è, nel mondo fenomenico, sempre determinata. Perciò la libertà può solo essere assunta come postulato della legge morale, ed è oggetto della fede, non del sapere. L'errore di Reinhold consiste - a giudizio di Fichte - nell'aver trascurato la distinzione tra il "determinare, come azione libera dell'io intelligibile, e l'essere determinato, come stato fenomenico dell'io empirico."⁶²⁹ In quanto autodeterminantesi, la volontà è una facoltà sovrasensibile, mentre nel fenomeno essa è sempre determinata, mai determinante. Se, come Reinhold, si ammette che l'atto intelligibile dell'autodeterminazione sia la causa del fenomeno dell'esser determinato, si trascina un intelligibile nella serie delle cause naturali e si induce a trasportarlo nella serie degli effetti naturali, legittimando così la richiesta di chi pretenda, anche nella definizione della libertà, il rispetto del principio di ragion sufficiente. Solo mantenendo ferma la distinzione tra la determinazione intelligibile e l'esser determinato come fenomeno si può coerentemente sostenere l'applicabilità della legge della causalità naturale all'esser determinato come fenomeno e, al contempo, l'inapplicabilità del principio di ragion sufficiente all'autodeterminarsi della spontaneità assoluta, essendo questo un'azione semplice, assolutamente isolata. Il fatto che le due serie causali, quella naturale e quella per libertà, coincidano,⁶³⁰ resta - secondo Fichte

- del tutto incomprensibile, non potendosene trovare il fondamento né nella natura, né nella libertà, bensì soltanto in una legge superiore che sia in grado di unificarle, in un'armonia prestabilita tra causalità naturale e determinazione per libertà.⁶³¹

Tali considerazioni, che Fichte presentava come una propria critica a Reinhold, non erano affatto originali: le aveva infatti formulate Creuzer, esattamente negli stessi termini, onde scongiurare un fraintendimento, in tal senso, della teoria di Schmid o di quella di Kant:

Non siamo autorizzati a pensare l'intelligibile come agente all'interno del sensibile e, inversamente, il sensibile all'interno dell'intelligibile, perché altrimenti assoggetteremmo l'intelligibile alla legge causale, determinata attraverso la forma del tempo. Come un'azione possa essere conseguenza del mio io sovrasensibile, resta dunque sempre incomprensibile, ma questa incomprensibilità (non conoscibilità) non può rendere la cosa affatto sospetta. [...] Se anche resta sempre incomprensibile, come un'azione fenomenica possa essere conseguenza del mio io sovrasensibile, e nello stesso tempo anche effetto di una causa fenomenica, ne è per lo meno innegabile la pensabilità razionale.⁶³²

Che l'attribuzione, all'agire libero, di una causalità nel mondo sensibile, fosse in contraddizione con i principi del criticismo, era stato sostenuto da Creuzer solo per dichiarare immuni da tale errore Kant e Schmid. Fichte, invece, era ben consapevole, contestando tale incongruenza a Reinhold, di contestarla allo stesso Kant. Dalla compresenza, in Kant, di una chiara distinzione tra un carattere empirico e uno intelligibile dell'uomo e della tesi che alcuni eventi del mondo sensibile siano l'effetto della causalità per libertà,⁶³³ Fichte deduceva tuttavia, diplomaticamente, non che Kant si contraddicesse, bensì che egli avesse inteso la tesi della causalità della libertà nel mondo sensibile come una proposizione meramente provvisoria. Del resto, quella di contestare certe affermazioni di Kant non a Kant medesimo, ma a quello, tra gli "amici della filosofia critica", che l'avesse sottoscritta, era ormai, tra quegli stessi "amici", una prassi consolidata.⁶³⁴

Reinhold replicò a Fichte in modo pacato⁶³⁵, ribadendo che egli considerava la libertà non un oggetto della fede, bensì, al pari

della legge morale, un oggetto del sapere. Essa era un postulato, sì, ma solo quanto alla sua possibilità e a ciò che vi era in essa di incomprendibile⁶³⁶; quale condizione della pensabilità della legge morale, la libertà godeva dello stesso statuto ontologico di questa. Che la libertà intesa in senso indifferentistico fosse presupposta dal concetto stesso di legge morale, lo aveva pensato, del resto, lo stesso Fichte, allorché aveva sostenuto, nella recensione allo scritto di Gebhard, che, senza una simile libertà, la legge morale avrebbe dovuto intendersi come una legge teoretica, una legge del meccanismo del nostro spirito, e non come una legge pratica⁶³⁷. Quanto al rapporto tra legge naturale e libertà, Reinhold replicava, ad un tempo, che l'argomento era già stato chiarito da Kant, che esulava dal tema dei *Briefe*, e che egli se ne sarebbe occupato alla prima occasione.

La critica mossa da Fichte a Reinhold per aver inteso la libertà come una causalità intelligibile all'interno del mondo sensibile avrebbe potuto essere, in modo altrettanto pertinente, un'autocritica. Lo stesso Fichte, infatti, nel *Saggio di una critica di ogni rivelazione*,⁶³⁸ aveva parlato di una "causalità della libertà nel mondo sensibile, richiesta dalla ragion pratica" e aveva ricondotto l'armonia delle due causalità parallele e indipendenti, quella naturale e quella per libertà, alla loro comune dipendenza dalla legislazione divina, che sola poteva garantire la coincidenza dei loro effetti nel mondo sensibile. Anche nella recensione allo scritto di Creuzer, tuttavia, malgrado rifiutasse di concepire le azioni come effetti unici di una doppia causalità, intelligibile ed empirica, Fichte condivideva con Reinhold un'interpretazione ontologica dell'idealismo trascendentale kantiano.

Poiché la possibilità della causalità per libertà era stata difesa da Kant attraverso la distinzione tra mondo sensibile e mondo intelligibile, la definizione di tale causalità dipendeva dallo statuto che si attribuiva alla distinzione tra i due mondi. Qualora si intenda la distinzione in senso meramente epistemico, infatti, una medesima azione può essere dichiarata, ad un tempo, libera ed empiricamente condizionata, senza che i due predicati si contraddicano, grazie all'assunzione di due punti di vista diversi, ossia,

rispettivamente, di quello del mondo intelligibile e di quello del mondo sensibile. Una teoria della libertà che si valga di tale distinzione epistemica, tuttavia, garantendo la libertà attraverso l'assunzione del punto di vista intelligibile, non può evitare che, per ogni essere vivente, umano o animale, la libertà sia ascritta al suo corrispettivo noumenico.⁶³⁹ Qualora si intenda invece la distinzione come ontologica, si dirà, riguardo all'azione fenomenica, o che è libera la corrispondente azione noumenica, che di quella fenomenica è il fondamento - e allora si avrà bisogno di una legislazione superiore che garantisca un'armonia prestabilita tra le due causalità indipendenti - o che è libera l'azione fenomenica medesima, in quanto effetto di una causalità incondizionata. In questo caso il ricorso a una legislazione superiore sarà indispensabile affinché una stessa azione empirica sia, ad un tempo e senza contraddizione, un anello nella catena della causalità naturale e l'effetto immediato di una causalità intelligibile. Sebbene Fichte rinnegasse, nella recensione a Creuzer, quest'ultima interpretazione della causalità per libertà, e negasse ora la possibilità di una causalità intermondana, egli manteneva fermo, come Reinhold, il carattere ontologico della distinzione tra i due mondi, e poteva assumerne il parallelismo solo ricorrendo nuovamente ad un garante della loro armonia. Che per il sostenitore di un'interpretazione epistemica l'armonia fosse invece automaticamente garantita è cosa ovvia, giacché si trattava, in quel caso, di una stessa cosa, considerata da due punti di vista diversi.

Nella Soluzione della Terza antinomia, Kant aveva esplicitamente definito la causalità per libertà come una causalità tra eterogenei - in cui l'effetto fosse empirico e la causa intelligibile - tale da non escludere che l'effetto fosse anche, nel medesimo tempo, il risultato di una serie causale empirica⁶⁴⁰. Nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, invece, l'accento era posto sui punti di vista diversi e la distinzione tra i due mondi pareva essere di natura epistemica.⁶⁴¹ A partire dalla *Critica della ragion pratica*, che pur conteneva ancora rimandi a entrambe le interpretazioni⁶⁴², la questione del sommo bene impose l'affermazione della distinzione ontologica. La legge morale esige infatti "che la massima

della virtù sia la causa efficiente della felicità⁶⁴³ e la distinzione epistemica tra i due mondi non assicura una simile connessione; essa permetterebbe tutt'al più di sostenere che il giusto sia infelice dal punto di vista empirico e felice dal punto di vista intelligibile, mentre la felicità, per definizione, è empirica⁶⁴⁴. Avendo collocato nel mondo sensibile bisogni, desideri e inclinazioni, Kant doveva collocare in esso anche il loro soddisfacimento, ricorrendo ad un essere superiore che assicurasse la perfetta congruenza tra la virtù, intelligibile, e la felicità, empirica.⁶⁴⁵

Kant ritenne necessario postulare l'esistenza di Dio solo a garanzia della possibilità del sommo bene. Quanto alla libertà del volere, invece, egli riteneva di averne già assicurata la possibilità con la distinzione tra mondo sensibile e mondo intelligibile. Una volta che si fosse ricorsi a Dio, tuttavia, la corrispondenza tra il mondo sensibile e quello intelligibile, pensati come ontologicamente distinti, era garantita, e si otteneva così non solo che fosse necessario anche naturalmente ciò che altrimenti era necessario solo moralmente - ossia la felicità del giusto - ma anche che fosse assicurata, attraverso una sorta di armonia prestabilita tra i due mondi, la possibilità delle azioni libere.

Perciò Fichte poteva osservare, incidentalmente, che l'armonia prestabilita richiesta per la possibilità della libertà era anche la condizione affinché potesse darsi un ordine morale del mondo.⁶⁴⁶ L'espressione leibniziana "armonia prestabilita" era stata impiegata da Kant nello scritto contro Eberhard del 1790⁶⁴⁷ - al quale Fichte rimandava - per sostenere che il criticismo avesse portato a compimento quel concetto, purché lo si intendesse propriamente. Kant vi precisava che l'armonia richiesta dalla morale tra natura e libertà era concepibile "solo ricorrendo ad una causa intelligente del mondo", ma metteva in guardia dal concepirla come un'armonia tra due cose di specie diversa, che si trovassero "l'una fuori dell'altra". Così come aveva osservato, poco prima, che intendere l'armonia prestabilita tra anima e corpo come "un accordo tra sostanze totalmente indipendenti l'una dall'altra [...] sarebbe equivalso esattamente ad una dichiarazione di idealismo", così Kant temeva, evidentemente, il potenziale sviluppo idealistico

dell'interpretazione ontologica della distinzione tra i due mondi.

Quanto a Fichte, se pure nella recensione allo scritto di Creuzer egli aveva indicato in Dio l'autore della legislazione superiore che accordasse tra loro natura e libertà - identificandolo così con quel principio unificatore della ragion pratica con la ragione teoretica a cui Kant non aveva dato un nome⁶⁴⁸ - egli dovette comprendere ben presto che in tal modo l'intero sistema filosofico, a cominciare dalla *possibilità* stessa della libertà, veniva a dipendere dall'esistenza di Dio. Nell'interpretazione ontologica dell'idealismo kantiano che Fichte e Reinhold sottoscrivevano, la distinzione tra mondo sensibile e mondo intelligibile non era sufficiente a garantire la possibilità della libertà; Reinhold, tuttavia, non se ne avvedeva, e sosteneva dunque - discutendo con Hermann Coch della recensione fichtiana allo scritto di Creuzer⁶⁴⁹ - che, se nella sua dottrina della libertà egli non aveva preso in considerazione la necessità naturale, era perché riteneva che tale questione fosse di competenza esclusiva della metafisica⁶⁵⁰. Che per un kantiano la questione del fondamento ultimo a cui ricondurre l'unione del mondo sensibile con il mondo intelligibile fosse una questione metafisica, era certamente vero. Tuttavia, mentre Kant aveva ritenuto di poter salvare la possibilità della libertà, dal punto di vista speculativo, anche senza affrontare la questione metafisica del rapporto tra i due mondi, Fichte si trovava ora costretto, in virtù della consapevolezza del carattere non risolutivo della distinzione ontologica tra i due mondi, ad affrontare la questione metafisica. La legge morale poteva infatti legittimamente postulare la *realtà* della libertà solo nel caso che la ragione speculativa avesse preliminarmente garantito la *possibilità* della libertà. Il ricorso a Dio per salvare la possibilità della libertà era però, in sede teoretica, del tutto ingiustificabile. Non stupisce, perciò, che Fichte tentasse di giungere, per vie diverse da quella teologica, a quel principio fondante, che solo avrebbe permesso alla filosofia il suo costituirsi come scienza e nella cui esistenza Fichte credeva fermamente.⁶⁵¹ Al momento di recensire lo scritto di Creuzer, Fichte stava ancora solo sperimentando fondazioni alternative a quella teologica; quel che era certo, per lui, fin da allora, era l'erroneità

dell'assunzione che Creuzer poneva a fondamento del proprio lavoro. Egli infatti, non scorgendo neppure la possibilità di un ordine sistematico in base a princìpi, aveva presentato, in alternativa a tale ordine, una tabella riassuntiva delle diverse possibili teorie della libertà,⁶⁵² vivamente apprezzata da altri recensori, e di cui Fichte, invece, denunciava l'erroneità del presupposto.⁶⁵³

Sullo scetticismo di Creuzer quanto alla possibilità di conciliare la ragion pratica con la ragione teoretica intervenne, nel 1797, il ventiduenne Schelling⁶⁵⁴. Creuzer, in realtà, non vi era nominato affatto⁶⁵⁵; del tutto genericamente, infatti, Schelling osservava che, nella discussione su Kant, non solo ci si era spesso chiesti come filosofia pratica e filosofia teoretica fossero conciliabili, ma si era persino dubitato della possibilità di quest'unione nel sistema di Kant⁶⁵⁶. Che il punto di riferimento polemico fosse, per Schelling, lo scritto di Creuzer, lo si deduce dal fatto che egli riprendeva puntualmente, e completava, i temi e gli argomenti della recensione fichtiana. Fichte aveva sostenuto, nella sua difesa di Kant dalle obiezioni di Creuzer, che sarebbe stato assai *facile* dimostrare come, dalle premesse kantiane che Creuzer stesso condivideva, discendessero necessariamente le tesi kantiane che Creuzer rifiutava di ammettere. Fichte, tuttavia, era ben più ansioso di demolire Schmid, che non di confutare Creuzer, e passava perciò, invece che alla dimostrazione dell'incoerenza di Creuzer, alla trattazione del fatalismo intelligibile di Schmid.⁶⁵⁷ Schelling svolgeva ora la dimostrazione annunciata da Fichte: il principio della filosofia pratica era stato individuato da Kant stesso nell'idea di autonomia, spiegava Schelling, certo consapevole che, proprio in opposizione a Kant, Creuzer aveva preteso che non si rinnegasse tale idea di autonomia. Ebbene, proseguiva Schelling, se ci fosse tenuti saldamente a questa idea, si sarebbe compreso *facilmente* (di nuovo il rimprovero fichtiano) come in essa si trovi già espressa la sintesi originaria di filosofia teoretica e filosofia pratica. È dall'originaria autocoscienza di sé dello spirito umano, dall'intuizione intellettuale di se stesso come volere assoluto, che derivano i due princìpi, teoretico e pratico, e la scissione stessa del nostro sapere in due mondi, sensibile e intelli-

bile⁶⁵⁸. Di tale volere assoluto non si può chiedere il fondamento (Grund), perché in quanto autonomo, lo spirito umano reca in sé non solo il proprio fondamento, ma altresì i confini del proprio essere: il volere presuppone infatti, ad un tempo, la coscienza di sé e quella di un mondo esterno, e quindi l'attività e la passività, il fare e il conoscere. Nel principio dell'autonomia dello spirito umano sono dunque "originariamente conciliati realtà e possibilità, necessità e libertà, reale e ideale (come attraverso un'armonia prestabilita)."⁶⁵⁹ Così si otteneva che il sensibile fosse distinto dal sovrasensibile "non per *specie*"⁶⁶⁰, conformemente alla prescrizione kantiana, ma solo per i suoi limiti.

La conciliazione tra ragion pratica e ragione teoretica era automaticamente garantita, una volta che si fosse ricondotto tutto all'autonomia dello spirito, ma con ciò si era giunti ormai ben oltre Kant, seppur prendendo avvio dai problemi che questi aveva lasciato irrisolti, ed impiegando la medesima terminologia. L'"armonia prestabilita" era, sì, ancora, quella tra necessità e libertà, ma la si garantiva partendo nientemeno che da quell'intuizione intellettuale che Kant aborriva⁶⁶¹.

Tuttavia, manco a dirlo, anche Schelling riteneva la propria filosofia pienamente conforme, se non alla lettera, che essa contraddiceva, certo allo spirito della dottrina di Kant⁶⁶².

Parte II

Il migliore dei mondi e il sommo bene

Capitolo 1

Il migliore dei mondi

1. Ottimismo e sommo bene in Schmid: la critica a Leibniz

Nella Dialettica della *Critica della ragion pratica*, Kant aveva sostenuto che la virtù fosse il bene supremo, l'unico bene incondizionato, ma non il bene completo, per il quale si richiedeva, oltre alla virtù, una felicità proporzionata ad essa.⁶⁶³ In tal modo egli aveva assunto, attraverso la definizione del sommo bene, l'oggettività del concetto di *merito*, ossia la necessità morale di una giustizia retributiva. L'affermazione che la virtù rendesse degni della felicità era infatti non solo una tesi ulteriore, rispetto alla tesi dell'incondizionatezza della virtù, ma si trovava anche potenzialmente in contrasto con quella. Se infatti la virtù era il solo bene incondizionato, ne derivava, come aveva sostenuto Kant fin dalla *Fondazione*, che la felicità era un bene solo quando il suo influsso sull'animo fosse governato da una volontà buona.⁶⁶⁴ Non ne derivava, invece, che la virtù rendesse degni della felicità, perché in quel caso la virtù, anziché costituire la condizione affinché la felicità fosse un bene, era assunta come la condizione per ottenere la felicità, intesa, evidentemente, come un bene in sé.

Sia nella *Fondazione* che nella *Critica della ragion pratica*, tuttavia, Kant cercò di ricondurre alla ragion pratica pura, e non al giudizio soggettivo e interessato dell'ente finito, l'idea che per un essere razionale finito, in quanto tale bisognoso della felicità, la moralità coincidesse con il merito di essere felice.⁶⁶⁵ Se era la

legge morale ad esigere che si promuovesse il sommo bene, si potevano postulare le condizioni della possibilità del sommo bene sulla base del medesimo principio "se devi, allora puoi", che era servito a garantire la realtà della libertà⁶⁶⁶: l'impossibilità del sommo bene avrebbe infatti implicato la chimericità della legge che ne prescriveva il promuovimento, ma tale legge era reale e il sommo bene, dunque, possibile⁶⁶⁷. Poiché era in potere dell'uomo adottare massime conformi alla legge morale, ma non lo era la produzione di un nesso causale tra virtù e felicità, era lecito postulare l'esistenza di un ente morale onnipotente, che garantisse la possibilità di tale nesso. Era così risolta l'antinomia tra la ragion pura pratica e la ragion pura speculativa, ossia tra la necessità morale⁶⁶⁸ e la contingenza naturale⁶⁶⁹ del sommo bene, ed era garantita la possibilità del movente morale: requisito minimo affinché l'uomo potesse scegliere, come doveva, di promuovere il sommo bene, era infatti che egli lo credesse possibile⁶⁷⁰ (senza conoscerlo teoreticamente come certo, altrimenti sarebbe stato mosso infallibilmente ad obbedire alla legge morale, ma il movente interessato avrebbe annientato il valore morale delle sue azioni). L'esigenza di credere nel sommo bene e nelle sue condizioni necessarie era qualificata da Kant come una necessità morale soggettiva, ad indicare che si trattava non di un dovere, di una necessità morale oggettiva, bensì di un bisogno, e che tale bisogno aveva un fondamento oggettivo, era un "bisogno avente forza di legge",⁶⁷¹ ossia l'esigenza di credere nella possibilità di ciò che la legge morale imponeva di fare e, quindi, di credere nella realtà della legge morale stessa. Unico elemento interamente soggettivo, legato alla razionalità umana, era l'individuazione in Dio e nell'immortalità dell'anima - e non, ad esempio, in certe leggi universali della natura - delle condizioni di possibilità del sommo bene.⁶⁷²

Nel *Versuch einer Moralphilosophie*, Schmid affrontò la questione del sommo bene sottoscrivendo la soluzione di Kant. Il problema che richiedeva quella medesima soluzione, tuttavia, non era lo stesso da cui aveva preso avvio Kant nella *Critica della ragion pratica* ed era anzi, malgrado vi si trovasse la formulazio-

ne esplicita di alcune tacite assunzioni di Kant, radicalmente antikantiano. La contraddizione che Schmid cercava di dissolvere non era, come per Kant, un'antinomia della ragion pura⁶⁷³, bensì una contraddizione interna alla ragion pratica: alla moralità come ideale della ragion pratica pura si contrapponeva infatti la felicità, ossia l'ideale elaborato dalla ragion pratica empirica in virtù del suo legame con la facoltà sensibile di desiderare. Poiché la ragion pratica degli esseri finiti è costitutivamente divisa tra questi due interessi contrapposti - sosteneva Schmid - è soggettivamente impossibile che essa aspiri alla sola moralità. In quanto principio di unità, tuttavia, essa non può neppure tollerare un'oscillazione perpetua tra i suoi due interessi, ed è dunque necessitata, in base alla sua stessa essenza, a trovare una conciliazione⁶⁷⁴.

Per Schmid, come per Kant, virtù e felicità non erano analiticamente incluse l'una nell'altra, e la virtù era il bene supremo, ma, senza la felicità, non il bene completo. Che il bene completo richiedesse una felicità proporzionale alla virtù era però, in Kant, una conseguenza dell'assimilazione della virtù al merito, ossia dell'idea che fosse la legge morale - la ragion pratica pura, quindi, e non la ragion pratica empirica - ad esigere la perfetta proporzione di virtù e felicità, e che per credere nella possibilità del sommo bene bastasse dunque la coscienza della legge morale. Per Schmid, invece, la coscienza della legge morale produceva la fede nel sommo bene solo in quanto era legata alla coscienza di un'ineliminabile aspirazione alla felicità. Se la fede in una possibile armonia tra virtù e felicità rendeva possibile il movente morale, era poiché essa eliminava il sospetto che l'obbedienza alla legge morale implicasse il sacrificio dei propri scopi condizionati. Ben altrimenti, Kant aveva ritenuto che la fede nella possibilità del sommo bene fosse necessaria a non ritenere chimerica la legge morale che ne imponeva il promuovimento. Quanto al sacrificio della propria felicità, ove richiesto dalla legge morale, egli lo riteneva costitutivo dell'intenzione morale.

Che la conciliazione delle esigenze della ragion pratica empirica con la pretesa della ragion pratica pura dovesse avvenire nel mondo sensibile era per Schmid un'ovvietà, giacché si trattava di soddi-

sfare, per l'appunto, la facoltà *sensibile* di desiderare. Quanto al modo di tale conciliazione, l'idea che la felicità dovesse essere commisurata alla virtù, che pur egli non ricavava dal concetto di merito, gli pareva l'unica che salvaguardasse la virtù come scopo supremo. La subordinazione della felicità alla virtù era soggettivamente, ossia psicologicamente possibile, per un essere finito, a condizione che la felicità che egli rinunciava a perseguire direttamente gli fosse concessa in premio. Schmid reintroduceva così a cuor leggero il mercenarismo che Kant si era affaticato ad espellere dalla propria dottrina morale.

La formulazione proposta da Schmid condivideva con Kant l'idea che l'uomo non potesse sopprimere la propria aspirazione alla felicità. Mentre Kant era comunque convinto che tale aspirazione potesse essere costantemente subordinata alla legge morale, e che nella capacità di tale subordinazione consistesse la libertà, Schmid riteneva che la richiesta di una simile subordinazione, non accompagnata da alcuna garanzia, coincidesse con la pretesa che l'uomo rinunciasse alla soddisfazione di un bisogno insopprimibile, e fosse pertanto in contraddizione con la natura degli esseri finiti.

Quanto allo statuto assiologico della felicità, Schmid chiarì la propria posizione, nonché le implicazioni di quella kantiana, nella seconda edizione del *Versuch*, dichiarando che la felicità era un bene in sé, per gli esseri razionali sensibili, e non in virtù della moralità. Poiché la moralità costituiva lo scopo principale degli esseri razionali, la sola felicità, non congiunta alla virtù, non poteva essere un bene, e tuttavia non era la virtù a far sì che la felicità avesse un valore⁶⁷⁵. Schmid ammetteva così espressamente ciò che Kant aveva presupposto fin dalla *Fondazione*, con la tesi che di tutti i beni condizionati - talenti, caratteri del temperamento e beni di fortuna - solo la totalità di questi ultimi, ossia la felicità, costituisse un premio per il giusto. Attribuendo un valore autonomo, seppur non incondizionato, alla felicità, Schmid poteva ammettere che, in riferimento agli esseri sensibili, tale valore fosse riconosciuto anche da Dio⁶⁷⁶. L'elemento oggettivo, su cui concordava anche il giudizio divino, era dunque non il *merito*,

ossia la necessità morale di un nesso tra virtù e felicità, bensì la struttura dualistica della razionalità pratica umana. Non la sola moralità, ma l'unione armonica di virtù e felicità costituiva dunque l'ideale completo della ragion pratica, l'unica forma di ottimismo⁶⁷⁷ che non contraddicesse la natura bisognosa degli esseri finiti e non misconoscesse il valore supremo della moralità. Un simile misconoscimento era invece caratteristico, secondo Schmid, dell'ottimismo leibniziano, il cui contenuto corrispondeva all'ideale della mera ragion pratica empirica. Leibniz aveva infatti concepito il migliore dei mondi⁶⁷⁸ - sosteneva Schmid - come quello in cui avesse luogo la maggiore quantità possibile di benessere, attribuendo alla moralità un valore meramente strumentale, ossia il ruolo di mezzo per il conseguimento della felicità. Una simile dottrina era perciò considerata da Schmid come altamente dannosa per la moralità, giacché, con l'inclusione delle leggi morali tra le leggi fisiche, la felicità dipendeva interamente dalla natura e nient'affatto dalla libertà. Il sistema leibniziano era dunque unilaterale, giacché considerava la sola natura sensibile e non la natura morale dell'uomo.⁶⁷⁹

Nella seconda edizione del *Versuch*, Schmid tentò di attenuare la durezza del proprio giudizio, precisando che esso non colpiva "né la persona del grande Leibnitz, né il carattere dei difensori" del suo sistema,⁶⁸⁰ e rimandò, per la dimostrazione delle proprie affermazioni, a uno scritto di August Wilhelm Rehberg, *Über das Verhältniss der Metaphysik zur Religion*⁶⁸¹. In esso Rehberg aveva presentato una duplice critica alla dottrina leibniziana del mondo ottimo, avanzando persino il dubbio che Leibniz non avesse sostenuto davvero una simile dottrina, e insinuando si trattasse piuttosto di una tesi consolatoria, sottoscritta da Leibniz per tranquillizzare qualche anima spaventata, e sopravvalutata poi dai suoi discepoli. Dal punto di vista teoretico, l'idea che tra tutti i mondi possibili Dio scegliesse di dare l'esistenza al migliore si fondava, secondo Rehberg, su un uso illecito dei concetti di possibile e reale. I concetti di possibilità, necessità e casualità non erano infatti da applicarsi alle cose in sé, bensì alle sole rappresentazioni umane, ad indicare il grado di completezza della conoscenza del-

le cause⁶⁸². All'intelletto di Dio tutto appariva ugualmente necessario, e alla sua volontà, perciò, non si davano affatto mondi possibili tra i quali scegliere.⁶⁸³ Dal punto di vista pratico, l'ottimismo leibniziano nuoceva alla moralità, secondo Rehberg, poiché si fondava su un'idea erronea delle proprietà morali dell'essere supremo. Se infatti il mondo reale era il migliore possibile, anche del più nefando dei crimini non si poteva dire altro, dopo che lo si fosse commesso, che esso contribuiva al maggior bene universale, e che, dunque, era la migliore azione possibile. Nella dottrina del migliore dei mondi, con la tesi che oggetto della scelta di Dio fosse stato un intero mondo, e dunque anche l'agire umano in esso, la libertà era soppressa e la possibilità di formulare giudizi morali irrimediabilmente compromessa.

Sebbene Schmid citasse lo scritto di Rehberg a sostegno della propria confutazione dell'ottimismo leibniziano, Rehberg aveva formulato anche, proprio nelle medesime pagine, una critica della soluzione kantiana, nella versione in cui Schmid stesso l'aveva esposta nella sua *Critik der reinen Vernunft im Grundrisse*.⁶⁸⁴ La dottrina kantiana pareva a Rehberg nient'altro che il tentativo di conciliare le leggi della ragione, e in particolare la legge morale, con le leggi della sensibilità, dalle quali dipendeva l'aspirazione alla felicità. La ragione postulava l'esistenza di Dio, quale condizione del proprio accordo con la sensibilità, sulla base del proprio impulso naturale a ricondurre tutto all'unità. Un simile bisogno era però un fondamento del tutto inadeguato per postulare alcunché; non restava perciò, secondo Rehberg, che accettare il dualismo di ragione e sensibilità, rinunciando a ogni tentativo riduzionistico. Del resto, se anche la dottrina kantiana si fosse retta su fondamenta più solide, osservava Rehberg, i suoi esiti sarebbero stati comunque fallimentari. Poiché infatti virtù e felicità non si trovano già accordate nel mondo reale, nulla può colmare lo scarto tra il mondo reale e il mondo morale, in cui tale conciliazione dovrebbe aver luogo. Rinviare la retribuzione del giusto a una vita futura implica l'introduzione del mercenarismo - ossia di moventi non morali, quali la speranza in un premio, per le azioni morali - e comporta dunque la distruzione dell'intera morale. Porre la

conciliazione nell'intelligibile non è risolutivo, invece, perché la sensibilità esige la propria soddisfazione nel mondo sensibile, nel quale soltanto può aver luogo la felicità.⁶⁸⁵

Nella pur comune critica a Leibniz, Rehberg rappresentava dunque per Schmid, con le sue acute obiezioni alla teologia morale kantiana⁶⁸⁶, un alleato ben scomodo, e Schmid si risolse a citarne lo scritto solo nella seconda edizione del *Versuch*, quando si trovò costretto a replicare ai leibniziani di cui diremo tra poco. Pur tacendo le obiezioni di Rehberg a Kant, tuttavia, Schmid ne teneva conto fin dalla prima edizione del *Versuch*, tentando di aggirarle. Rehberg aveva illustrato limpidamente come, nella *Critica della ragion pura*, l'esistenza di Dio fosse postulata non in base a una esigenza della sola ragione, bensì per accordare ragione e sensibilità, contestando che una simile esigenza costituisse un fondamento sufficiente per una teologia morale. Ad una obiezione analoga, rivoltagli da Thomas Wizenmann⁶⁸⁷, Kant avrebbe replicato - com'è noto - nella *Critica della ragion pratica*, concedendo che l'interlocutore avesse ragione in linea di principio, e giustificando la legittimità della propria inferenza in virtù dello statuto privilegiato del bisogno della ragion pratica pura. In realtà, se Kant poteva mostrare come l'obiezione di Wizenmann non lo colpisse, era perché egli stesso aveva, nel frattempo, spostato il bersaglio. Nella *Critica della ragion pratica*, infatti, egli non deduceva più, come nella *Critica della ragion pura*, la possibilità del sommo bene dal bisogno umano di perseguire sempre anche la propria felicità, bensì dalle tesi che la legge morale fosse un fatto della ragione e che essa imponesse il perseguimento del sommo bene, il quale, dunque, doveva essere possibile.⁶⁸⁸ Della risposta di Kant all'obiezione di Wizenmann, tuttavia, Schmid non poteva servirsi per replicare a Rehberg, giacché egli poneva la questione del sommo bene nei termini in cui era stata formulata nella *Critica della ragion pura*. Perciò egli poteva solo limitarsi a chiarire che il bisogno di credere nell'esistenza di Dio non dava luogo ad alcuna dimostrazione di tale esistenza, neppure ad una prova morale,⁶⁸⁹ giacché era dualisticamente fondato sulla coscienza della legge morale e, ad un tempo, delle proprie inclinazioni

sensibili.⁶⁹⁰ Nella seconda edizione del *Versuch*, il carattere volontaristico di tale fede morale era ulteriormente accentuato, illustrando distesamente un'osservazione incidentale della prima edizione: è vero che del mondo sono teoreticamente possibili rappresentazioni diverse, ma per agire bisogna pur sceglierne una, e l'idea che il mondo sia governato da un reggitore morale è certo la più conforme agli scopi della volontà umana.⁶⁹¹

Memore delle osservazioni di Rehberg, Schmid collocava l'armonia tra virtù e felicità nel mondo sensibile e rinviava al mondo intelligibile i soli fondamenti di tale armonia, escludendo così, al tempo stesso, che la felicità fosse sradicata dal proprio mondo e che la conciliazione in cui si decideva di credere fosse empiricamente conoscibile.⁶⁹² Quanto all'accusa di mercenarismo, essa era difficilmente aggirabile, e Schmid tentava di respingerla affermando che la purezza dell'intenzione morale era da intendersi come preliminare e che la religione serviva solo a rimuovere gli ostacoli all'efficacia di tale intenzione. Del resto, proseguiva Schmid, solo la certezza teoretica dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima avrebbe inevitabilmente corrotto il movente morale.⁶⁹³

2. La reazione di Johann Cristoph Schwab

Alla confutazione delle dottrine kantiane, Schwab si dedicò sempre con scrupoloso accanimento, non trascurando mai alcun registro stilistico, né alcun artificio retorico, per mostrare come la filosofia di Kant, essenzialmente riducibile al sistema di Leibniz e Wolff, fosse, nei suoi aspetti originali, gravida di conseguenze indesiderabili, talora contraddittorie, più spesso semplicemente insensate.⁶⁹⁴

Sulla questione del sommo bene, tuttavia, almeno a considerare la *Critica della ragion pura*, pareva non sussistere alcun motivo di polemica, giacché Kant aveva esplicitamente rinviato, per chiarire le proprie affermazioni, alla distinzione leibniziana tra *regno della natura* e *regno della grazia*, e aveva qualificato l'ap-

partenza dell'uomo al regno della grazia, "in cui ci aspettiamo ogni felicità, a meno che noi stessi vi rinunciamo col renderci indegni di essere felici," come "un'idea praticamente necessaria della ragione".⁶⁹⁵ A differenza di quanto accadeva per altre questioni, riguardo al sommo bene Kant non trovava dunque nella dottrina di Leibniz alcuna asserzione che lo trattenesse dal constatare, dietro la differente terminologia, una generica affinità con la propria dottrina.

La sortita di Schmid nel *Versuch*, nel quale egli si era sbarazzato in poche righe dell'ottimismo leibniziano, aprì all'offensiva antikantiana di Schwab un nuovo ambito. Schwab, infatti, si occupò dapprima di Schmid, e passò poi ad un attento esame delle tesi kantiane sul rapporto tra virtù e felicità, ingegnandosi - e l'acume di cui era dotato gliene offriva i mezzi - di coprirle di ridicolo.

L'articolo dedicato a Schmid, e programmaticamente intitolato *Über eine ungerechte Beschuldigung der leibnizischen Lehre von der besten Welt, in Hrn. Prof. Schmidts Moralphilosophie*⁶⁹⁶, si apriva con una lezione di buone maniere a Schmid. Il minimo che si potesse esigere da chi volesse trarre conseguenze odiose dal sistema di un grand'uomo - vale a dire da chi non avesse un senso morale bastevole a trattenerlo da simili azioni - era anzitutto, spiegava Schwab, che questi corroborasse con le opportune citazioni da quell'autore l'enunciazione delle tesi che gli attribuiva. Non rispettando tale regola, Schmid aveva adottato una massima di cui certo - ironizzava Schwab - non avrebbe voluto l'universalizzazione. In secondo luogo, era doveroso che si rendesse evidente il legame tra quelle tesi e le conseguenze che se ne derivavano. In mancanza delle debite dimostrazioni, la tesi che l'ottimismo leibniziano, fondando la moralità sulla felicità, nuocesse alla moralità stessa, era tanto sostenibile quanto la tesi che la filosofia kantiana, negando la possibilità della conoscenza di Dio, nuocesse alla religione e conducesse all'ateismo.

Quanto alle tesi che Schmid attribuiva a Leibniz, Schwab sosteneva che non fossero rintracciabili, negli scritti di Leibniz, né la subordinazione, dal punto di vista assiologico, della moralità alla felicità, né la negazione della libertà del volere. Egli ammet-

teva la possibilità che qualche discepolo di Leibniz avesse indicato nella felicità lo scopo della creazione, ma attribuiva la parzialità di tali esposizioni al loro carattere popolare: che la felicità fosse tra gli scopi della creazione era infatti certamente vero, solo si sarebbe dovuto aggiungere che non era né l'unico, né il più alto. Per dimostrare, contro Schmid, che Leibniz aveva attribuito alla moralità un valore intrinseco, e che anzi le aveva subordinato la felicità, Schwab citava quei passi dei *Saggi di teodicea* nei quali si negava che la felicità delle creature razionali fosse lo scopo ultimo di Dio⁶⁹⁷. Da tale affermazione Schwab deduceva, invero piuttosto arbitrariamente, che la moralità avesse un valore indipendente dalla felicità,⁶⁹⁸ trascurando di ipotizzare che Leibniz avesse invece mirato solo a salvaguardare l'ammissibilità, in Dio, di fini ulteriori e imperscrutabili, e quindi la possibilità di una teodicea. Analogamente, Schwab citava il riconoscimento leibniziano della virtù come qualità più nobile, seppur non come unica buona qualità, delle creature,⁶⁹⁹ e dichiarava che Leibniz intendeva dunque, per mondo ottimo, quello in cui si realizzasse tutto il bene fisico, intellettuale e morale conciliabile in un unico sistema.⁷⁰⁰ Seguivano, a conferma dell'interpretazione di Leibniz che egli proponeva, citazioni da Wolff e Baumgarten.

Quanto all'accusa, formulata da Schmid, per cui il sistema leibniziano-wolffiano sarebbe stato inconciliabile con la libertà, Schwab riteneva di averla già efficacemente respinta in un articolo apposito, *Über die zweyerley Ich, und der Begriff der Freiheit in der kantischen Moral*,⁷⁰¹ e rimandava perciò il lettore a quelle pagine. In esse Schwab aveva difeso la dottrina di Leibniz e Wolff, contestando che una forza cessasse di essere tale per il solo fatto di esistere all'interno di un sistema in cui agissero altre forze. Poiché per Leibniz l'anima produceva da se stessa, attraverso la propria forza, le sue rappresentazioni e volizioni, non si vedeva come si potesse attribuire a Leibniz un determinismo per il quale i fondamenti delle azioni dello spirito umano non stessero affatto nel potere di tale spirito. Che non vi stessero del tutto era invece cosa ovvia, per chi non volesse concedere all'uomo - e non lo voleva neppure Schmid - una libertà assoluta. Il confronto con

Schmid sulla questione della libertà fu ripreso da Schwab in *Über den intelligibeln Fatalismus in der kritischen Philosophie*⁷⁰². In tale intervento Schwab non si preoccupava affatto di dimostrare l'ammissibilità della libertà nel sistema di Leibniz, limitandosi a osservare, a tale riguardo, che la sensibilità limitava, ma non sopprimeva, la libertà. L'onere di dimostrare che la libertà fosse compatibile col determinismo di Leibniz e Wolff egli lo scaricava ora interamente sull'incauto Schmid. Questi aveva infatti respinto il determinismo di Leibniz e Wolff, in quanto inconciliabile con la libertà, contrapponendo ad esso il fatalismo intelligibile, ossia una dottrina - osservava Schwab - che concordava pienamente col determinismo quanto alla tesi della necessità di tutte le azioni umane, e, anzi, ne predicava una doppia e perciò più invincibile determinazione, da parte della sensibilità e da parte dei fondamenti intelligibili di questa. I tentativi di conciliazione del fatalismo intelligibile con la libertà, che Schmid conduceva, a parere di Schwab, in modo scorretto e fallimentare, valevano dunque anzitutto, nel caso fossero riusciti, quale ammissione della libertà all'interno del sistema di Leibniz. Inoltre, poiché Schmid aveva riconosciuto che non si dava, propriamente, alcuna colpa, e di conseguenza neppure alcuna punizione, Schwab - che pur continuava a qualificare la dottrina di Schmid come il risultato di una mera variazione terminologica, rispetto a quella di Leibniz e Wolff⁷⁰³ - osservava come il fatalismo intelligibile costituisse, quanto a ciò che ne derivava, una dottrina ben più pericolosa del determinismo leibniziano-wolffiano.

Dopo aver escluso che il sistema leibniziano-wolffiano implicasse la subordinazione della moralità alla felicità, e l'opposizione della natura alla libertà - giacché la libertà era invece fondata nella natura razionale dell'uomo - Schwab negava la tesi, tacitamente assunta da Schmid, per cui un sistema che avesse concesso alla moralità un valore meramente condizionato, qualificando come buono solo ciò che contribuiva alla felicità umana, avrebbe nuociuto alla moralità. Una volta correttamente definita la felicità in riferimento ai sentimenti del bello, del vero e della simpatia, alla moralità - ribatteva Schwab - il perseguimento di una simile

felicità non poteva che giovare. Del resto, egli proseguiva, “secondo Kant la stessa *ragion pura* esige che si dia una esatta *proporzione* tra il nostro comportamento morale e la nostra felicità; e in un mondo intelligibile questa proporzione avrebbe realmente e necessariamente luogo.” Perciò in un mondo intelligibile io potrei, indifferentemente e senza pregiudizio per la mia moralità, agire in vista o della mia felicità o dell’osservanza della legge morale; i due diversi tipi di considerazioni sfocerebbero infatti nelle medesime azioni. Ora, concludeva Schwab, non si vede perché ciò che non nuoce alla moralità nel mondo intelligibile dovrebbe nuocerle nel mondo sensibile. La critica che Schmid aveva rivolto all’ottimismo leibniziano era dunque del tutto ingiustificata, giacché egli la fondava su una rappresentazione infedele di tale dottrina e ad essa contrapponeva una teoria essenzialmente identica.

Con ciò, Schwab poteva ritenere di aver chiuso i conti con Schmid; restava da affrontare il confronto con Kant, il quale aveva presentato, nella *Critica della ragion pratica*, una nuova formulazione della dottrina del sommo bene, alternativa a quella che egli stesso aveva elaborato nella *Critica della ragion pura* e sulla quale Schmid aveva fondato la propria trattazione.

Alla confutazione delle accuse di Schmid seguì perciò, nel fascicolo successivo del «Philosophisches Archiv», un articolo dedicato alla tesi che Kant poneva ora a fondamento della propria dottrina, ossia all’idea, presente già nella *Critica della ragion pura*, che la virtù coincidesse col merito e che dunque “nell’idea della ragion pura, la felicità” fosse “indissolubilmente legata alla moralità, ed esattamente proporzionata ad essa”.⁷⁰⁴ Di tale idea Schwab sosteneva anzitutto l’erroneità e, in secondo luogo, ritorcendo contro Kant l’accusa che Schmid aveva rivolto a Leibniz, la pericolosità morale.

Ad esigere che alla moralità corrispondesse una felicità proporzionata era, secondo Schwab, il *cuore*, e non certo la *ragion pura*. La mia ragion pura - osservava Schwab - mi dice che due per due è uguale a quattro, ma non mi dice affatto che la felicità sia legata necessariamente alla virtù. Kant ha dimostrato perciò

l’esistenza di Dio a partire dalla connessione arbitraria di due concetti eterogenei. Altrettanto plausibilmente si potrebbe allora prendere le mosse dalla connessione necessaria della felicità con l’immoralità, e procedere poi a dimostrare ciò che si voglia, giacché, come è noto, *ex absurdo quodlibet*.⁷⁰⁵ Anziché contestare a Kant, come molti tra i suoi contemporanei, la liceità del passaggio dall’idea del sommo bene al postulato dell’esistenza di Dio, Schwab rifiutava di riconoscere la sinteticità a priori del concetto di sommo bene, ossia l’oggettività del merito. Egli comprendeva bene, infatti, che Kant riteneva legittimo postulare le condizioni di possibilità del sommo bene solo in quanto i due elementi che lo costituivano, la virtù e la felicità, erano congiunti dalla ragion pratica pura in modo necessario. Perciò egli obiettava a Kant che tale congiunzione non fosse affatto opera della ragione e che, non essendo dunque necessaria, poteva ben darsi che non fosse neppure reale. Se anche fosse stato corretto, l’argomento di Kant avrebbe condotto, secondo Schwab, all’esistenza di uno strano Dio, che avrebbe assicurato l’unione necessaria di ciò che era congiunto solo contingentemente e la commisurazione di due cose, come la virtù e la felicità, per loro natura incommensurabili⁷⁰⁶. Il concetto kantiano di sommo bene, nonché privo di fondamento razionale, si rivelava insostenibile anche dal punto di vista empirico. Avendo infatti definito la felicità come la soddisfazione di tutte le inclinazioni, Kant doveva sostenere, in base alle proprie assunzioni retribuzionistiche, che l’uomo virtuoso avesse diritto al cibo migliore, alla moglie più bella, all’abitazione più comoda e che, nel caso fosse progredito moralmente, gli spettasse allora, ad esempio, una moglie ancor più bella e amabile⁷⁰⁷. Una simile risibile insensatezza equivaleva a una *reductio ad absurdum* della premessa kantiana, ossia ad una negazione della sinteticità a priori, dell’oggettività del concetto di sommo bene. Per di più, l’affermazione kantiana della esatta e necessaria connessione di virtù e felicità era, nonché errata, anche tendenzialmente dannosa, dal punto di vista pratico. Poiché infatti ciascuno è incline - spiegava Schwab - a sopravvalutare il proprio valore morale, così, ritenendo che gli spetti una felicità maggiore di quella che gli è effettiva-

mente concessa, può essere tentato di ristabilire con la forza la proporzione che ritiene giusta, servendosi, a tale scopo, di mezzi anche immorali. A muovere i sanculotti francesi - osservava Schwab, che non perdeva occasione per dedurre dalle tesi di Kant l'ideologia rivoluzionaria - era certamente l'idea che i ricchi e i nobili non fossero moralmente migliori di loro e non meritassero quindi di star meglio. L'idea di una sproporzione, nel mondo presente, tra virtù e felicità, conduce dunque infallibilmente, anziché al mondo intelligibile di Kant, a un mondo di sanculotti.⁷⁰⁸

Invece di giungere a Dio assumendo, preliminarmente e in-fondatamente, la necessità pratica del sommo bene, la questione del sommo bene doveva essere affrontata, secondo Schwab, a partire dal concetto di Dio. Del tutto correttamente, dunque, Leibniz aveva anzitutto dimostrato, sulla base di principi speculativi, l'immortalità dell'anima e l'esistenza di un essere che era dotato di intelletto, bontà e potenza infiniti. Il conseguente riconoscimento di un governo divino del mondo dava all'uomo, accanto alla "dolce coscienza della propria virtù", il pensiero che i dolori che egli avrebbe dovuto sopportare seppure incolpevole (ma il caso era ben raro), sarebbero comunque serviti al suo bene.⁷⁰⁹

3. L'intervento di Creuzer

Nelle *Skeptische Betrachtungen*, Creuzer aveva sostenuto che lo spirito della filosofia di Leibniz implicasse il più stretto fatalismo, malgrado il suo autore, non aspirando al martirio, avesse occultato il più possibile agli occhi dei profani le conseguenze del suo sistema.⁷¹⁰ Il determinismo derivava già dalla sola "famosa ipotesi del migliore dei mondi"; quand'anche, tuttavia, Leibniz non avesse mai formulato seriamente una simile ipotesi⁷¹¹ - il che doveva ancora essere dimostrato - la necessità di tutte le azioni era comunque implicata dall'applicazione, alle cose in sé, del principio di ragion sufficiente. Le conseguenze che Schmid aveva tratto dall'ottimismo leibniziano - osservava Creuzer in una nota - ne discendevano dunque effettivamente, e male aveva fatto Schwab

a lamentarsi della loro individuazione come di un'accusa ingiusta. Altrettanto ingiustificata era secondo Creuzer la pretesa, avanzata da Schwab, che un'accusa rivolta ad un grande filosofo fosse corredata delle citazioni pertinenti. Creuzer sperava di poter mostrare di lì a poco, in uno scritto specificamente dedicato all'ottimismo leibniziano, che, nel valutare un sistema nel suo complesso, lo si dovesse considerare per l'appunto nella sua interezza e che, osservando questa norma ermeneutica, Schwab si sarebbe risparmiato "quelle odiose lagnanze sulle odiose conseguenze" attribuite alla dottrina di Leibniz.

L'opera annunciata da Creuzer apparve nel 1795, con il titolo di *Leibnitii doctrina de mundo optimo sub examen revocatur denuo*.⁷¹² Redatto presumibilmente nel 1794⁷¹³ - ossia in un momento in cui a Schmid un difensore, fosse anche contro il solo Schwab, era comunque oltremodo utile⁷¹⁴ - lo scritto costituiva, programmaticamente, una risposta a Schwab, alle cui richieste Creuzer ottemperava ora con provocatoria generosità, estenuando il lettore con lunghe e continue citazioni da Leibniz, Baumgarten e Wolff. La trattazione era suddivisa in tre parti, di cui le prime due dedicate a una ricostruzione e, rispettivamente, ad un esame - sulla base dei principi della filosofia critica - della dottrina leibniziana del mondo ottimo. Nella terza parte era rapidamente delineata, quale versione alternativa dell'ottimismo, la dottrina kantiana del sommo bene.

3.1 Ottimismo e teologia

Alla domanda sul rapporto tra virtù e felicità - aveva osservato Schwab⁷¹⁵ - si può rispondere in due modi: presupponendo l'esistenza di Dio oppure astraendo inizialmente da essa. Se, come Kant, si sceglie questa seconda via, si assume che il mondo sia dominato o dal Caso o dalla cieca necessità,⁷¹⁶ e non si riesce poi a garantire in esso alcuna connessione necessaria di virtù e felicità. Tale connessione è in realtà arbitraria e non si ottiene certo di renderla più salda, ironizzava Schwab, assegnandole il nome gre-

co di *sintesi*. La questione è agevolmente risolta solo purché la si consideri a partire dalle dimostrazioni dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima.

La trattazione di Creuzer prendeva avvio, pur senza rinviare esplicitamente ad essa, da tale considerazione di Schwab. La dottrina leibniziana del mondo ottimo derivava, secondo Creuzer, dai concetti dell'esistenza e degli attributi di Dio, a cui Leibniz riteneva di aver assicurato validità oggettiva per mezzo di argomenti metafisici.⁷¹⁷ Poiché si dovevano attribuire a Dio infinita sapienza e infinita bontà, e giacché esisteva un mondo, esso doveva essere il migliore. La tesi che tra tutti i mondi possibili vi fosse un unico mondo ottimo - e non più mondi, equivalenti quanto alla loro perfezione, ma distinti in virtù di cambiamenti irrilevanti per il tutto - implicava tuttavia, oltre al concetto di un Dio buono e saggio, un'assunzione deterministica. Come aveva osservato alcuni decenni prima Adolf Friedrich Reinhard⁷¹⁸, al quale Creuzer rinviava, solo la connessione universale di tutte le parti dell'universo implicava l'unicità del mondo ottimo, rendendo impossibile che un qualsiasi cambiamento in un mondo ne lasciasse inalterata la perfezione complessiva. Gli effetti di una qualsiasi sostituzione, in sé indifferente, si sarebbero infatti propagati all'intero universo.⁷¹⁹

Dio aveva dunque scelto di creare, secondo Leibniz, il mondo migliore, ossia il più perfetto. Per comprendere tale affermazione, Creuzer riteneva necessario chiarire quali fossero le definizioni di bene e di perfezione fornite da Leibniz e dai suoi discepoli. Essi avevano anzitutto identificato il bene con la perfezione, e quest'ultima con la realtà assoluta, attribuendo al male un carattere meramente privativo. Il migliore tra i mondi possibili era perciò quello in cui fossero armonizzabili, ossia fossero *compossibili*, il maggior numero di parti col maggior grado di realtà. L'armonico accordo di tutte le cose in un'unità, e dunque il risolversi di tutte le ragioni particolari in qualcosa di generale, presupponeva però, secondo Creuzer, che si desse un *fine*, in cui tutte le cose dovessero convergere. Solo precisando quale fosse il fine ultimo di Dio nella creazione del mondo, si evitava che la serie sinonimica dei concetti di bene, realtà e perfezione conducesse ai concetti di

unità e armonia senza fornir loro alcun contenuto determinato.⁷²⁰ A questo proposito Creuzer mostrava, con il consueto ausilio di dilaganti citazioni, come Leibniz, Baumgarten e Wolff avessero individuato il fine ultimo di Dio nella rivelazione di sé e delle sue perfezioni e, dunque, nella sua stessa gloria.⁷²¹ La virtù e la felicità delle creature razionali non erano perciò che due tra le infinite perfezioni che Dio armonizzava nel piano dell'universo. Poiché il loro valore era meramente relativo, la loro piena realizzazione era sì oggetto della volontà antecedente di Dio, ma era sacrificata, nella sua volontà conseguente, al bene generale.⁷²²

Passando ad affrontare l'esame della dottrina leibniziana del mondo ottimo, prima di procedere ad argomentare e giustificare il giudizio che su di essa aveva espresso Schmid, Creuzer si soffermava sul fondamento di tale dottrina, ossia sull'idea dell'esistenza e degli attributi di Dio. Chi infatti avesse dimostrato che a tale idea non era possibile conferire alcuna validità oggettiva, avrebbe dimostrato altresì l'infondatezza dell'ottimismo leibniziano. Giudicati in base ai principi della filosofia critica, gli argomenti di Leibniz - su cui Creuzer non si soffermava, pago di dimostrare in linea di principio l'impossibilità di una dimostrazione speculativa dell'esistenza di Dio - apparivano inficiati dall'indebita trasformazione in principi costitutivi di principi di cui non era lecito che un uso regolativo. Ad essi Creuzer contrapponeva, invero piuttosto sbrigativamente, i capisaldi della filosofia critica: l'inconoscibilità delle cose in sé, la possibilità dell'esperienza come condizione materiale della verità oggettiva e il divieto di un uso trascendente delle categorie, pena la vuotezza del concetto e le antinomie della ragione.⁷²³ Del resto, la stessa nozione di mondo ottimo era da intendersi come un'*idea* in senso kantiano, a cui la ragione giungeva spingendosi al di là di ogni esperienza possibile e di cui perciò, trattandosi di una totalità incondizionata, non era in grado di garantire la realtà oggettiva.⁷²⁴

Con ciò Creuzer riteneva di aver dimostrato, dal punto di vista speculativo, che la dottrina del mondo ottimo era priva di fondamento, giacché ciò da cui si pretendeva di derivarla era per sua natura inconoscibile.⁷²⁵

3.2 Ottimismo e moralità

Nonché risolversi in un fallimento, il tentativo di fornire, per mezzo della ragione speculativa, una dimostrazione della realtà del mondo ottimo, comportava altresì, come aveva sostenuto Schmid, conseguenze estremamente dannose per la moralità. In mancanza della tesi kantiana dell'idealità dello spazio e del tempo, infatti, la ragione speculativa non poteva ammettere una causalità incondizionata e conduceva perciò infallibilmente al fatalismo e alla negazione della libertà.⁷²⁶

A questo proposito, Creuzer sottoscriveva l'affermazione di Jacobi circa la sostanziale identità della dottrina di Leibniz con quella di Spinoza. Malgrado le dissimulazioni di Leibniz, tale identità pareva a Creuzer così evidente che egli si limitava a presentare al lettore lunghi passi di Leibniz, irridendone la salvaguardia solo nominale della libertà, e sfidando i leibniziani a fornire di tali passi un'interpretazione realmente compatibile con la libertà.⁷²⁷

Poiché dunque nella dottrina di Leibniz la libertà era negata, non poteva che essere negata del pari la virtù.⁷²⁸ Di questo passo ulteriore nella propria critica dell'ottimismo leibniziano Creuzer non forniva alcuna giustificazione; da un lato, infatti, egli doveva ritenerla superflua, giacché il suo interlocutore era Schwab, e non un qualsiasi lettore sprovveduto, al quale bisognasse spiegare che, insieme alla libertà, andavano perduti anche i concetti morali di imputazione, responsabilità, merito e colpa; dall'altro, trattandosi di uno scritto polemico, egli preferiva mostrare come Leibniz avesse esplicitamente sostenuto la tesi che discendeva dalla negazione della libertà. Tale procedimento consentiva a Creuzer di insinuare che Leibniz fosse stato ben consapevole, malgrado la formale pretesa del contrario, di aver espulso la libertà dal proprio sistema, visto che, del tutto coerentemente con la propria teoria reale, ma in contraddizione con la propria teoria dichiarata, aveva tratto le conseguenze della soppressione della libertà. Con la negazione della libertà, infatti, la virtù non era più ascrivibile al merito, bensì ridotta, alla stregua di qualsiasi altra dote fisica o

intellettuale, a mera perfezione. In tal modo veniva meno, com'è evidente, anche la sua incondizionatezza, poiché nel piano divino le singole perfezioni erano subordinate alla perfezione del tutto, alla quale dunque era condizionata la loro realizzazione. Orbene, che Dio non concedesse né alla virtù, e neppure alla ragione, un valore incondizionato, era ciò che Leibniz aveva affermato a chiare lettere, allorché aveva identificato con la perfezione complessiva dell'universo, ossia con il migliore dei mondi possibili, l'unico oggetto incondizionato della volontà divina.⁷²⁹

Unica forma residua di comportamento morale, possibile all'interno di una simile concezione, era quella indicata da Leibniz medesimo nella cooperazione alla volontà presuntiva di Dio. L'individuazione del principio morale nella prescrizione di assecondare, con la propria condotta, una necessità ferrea e imperscrutabile, era per Creuzer l'estremo espediente retorico di Leibniz, non bisognoso, in quanto tale, di alcun commento.⁷³⁰

Capitolo 2

Il sommo bene

La felicità che l'uomo naturalmente desidera è una felicità temporale, una felicità materiale, e da essere sperimentata dai sensi o da questo nostro animo tal qual egli è presentemente e qual noi lo sentiamo; una felicità insomma di questa vita e di questa esistenza, non di un'altra vita e di un'esistenza che noi sappiamo dover essere affatto da questa diversa, e non sappiamo in niun modo concepire di che qualità sia per essere. [...] Promettere all'uomo, promettere all'infelice una felicità celeste, benché intera e infinita, e superiore senza paragone alla terrena, e a' piccoli beni che egli desidera, si è come a un che si muor di fame e non può ottenere un tozzo di pane, preparargli un letto morbidissimo, o promettergli degli squisitissimi e beatissimi odori.

Giacomo Leopardi

1. Il sommo bene come mondo ottimo

Alla dottrina leibniziana del migliore tra i mondi possibili, i discepoli di Kant contrapposero costantemente la dottrina del sommo bene, in base all'assunzione tacita che l'oggetto delle due dottrine fosse il medesimo, e che la controversia mirasse a stabilire quale, tra le due forme di ottimismo, risultasse suscettibile di una fondazione razionale⁷³¹. In realtà, la garanzia della possibilità del sommo bene, ossia della possibilità che si desse una retribuzione morale, assicurata da Kant con i postulati dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima, non esauriva neppure i compiti di una teodicea, e tanto meno, quindi, poteva essere assimilata all'affermazione della realtà del mondo ottimo. Se è pur vero, infatti, che, tra i compiti di una teodicea, Kant privilegiava senz'altro la difesa della *giustizia* di Dio, rispetto alla difesa della sua bontà e san-

tità⁷³² - ossia la garanzia della retribuzione morale, rispetto alla giustificazione del male fisico e del male morale - nella mera assimilazione del mondo giusto al mondo ottimo restava celato il fondamento di una tale restrizione del concetto di ottimismo.

Alla base dell'assimilazione del sommo bene al migliore dei mondi stava, per i kantiani, la tesi del primato della ragion pratica sulla ragione teoretica, ossia la convinzione che la ragione teoretica dovesse ammettere, quando richiesto dall'interesse pratico della ragion pura, proposizioni teoretiche trascendenti, seppur non contraddittorie.⁷³³ Il nesso tra tale assunzione epistemologica e l'identificazione del sommo bene col mondo ottimo si trova illustrato, con particolare consapevolezza teorica, in uno scritto di Christian Wilhelm Snell⁷³⁴, *Über den Satz des Optimismus: daß diese Welt die beste sey*⁷³⁵, verosimilmente inteso, come gli altri due scritti che lo accompagnavano, quale replica a Schwab⁷³⁶. Il tentativo di dimostrare che il mondo esistente fosse il migliore tra i mondi possibili, spiegava Snell, poteva essere intrapreso per mezzo della ragione teoretica o per mezzo della ragion pratica, ed egli esaminava entrambe le vie.⁷³⁷ Che la ragione teoretica potesse dimostrare il principio dell'ottimismo a partire dall'esperienza, era rapidamente escluso, sulla base dell'impossibilità, per gli esseri finiti, di ottenere una conoscenza completa del mondo reale e di tutti i mondi possibili, onde formularne una valutazione comparativa. Quanto all'argomento fisicoteologico, che procedeva concludendo dall'esistenza del mondo a quella di un ente necessario, e da questo al mondo ottimo,⁷³⁸ Snell concedeva che tale argomento fosse sufficiente a qualificare il mondo esistente come il mondo maggiormente conforme al fine ultimo di Dio, negando però alla ragione teoretica la capacità di fornire un contenuto all'idea, di per sé assolutamente indeterminata, di un fine ultimo. Dal punto di vista speculativo, l'assunzione che lo scopo ultimo di Dio consistesse nella felicità delle creature era infatti, per Snell, da un lato del tutto arbitraria, e dall'altro in contrasto con l'esperienza dei molti mali che affliggevano le creature; era perciò assai più verosimile, per la ragione teoretica, che il fine ultimo del mondo fosse stato riposto da Dio in qualcos'altro, nella massima

varietà e molteplicità dei generi, degli individui e dei loro stati, ad esempio, oppure nella crescente cultura del genere umano. Con ciò, l'ottimismo eudemonistico⁷³⁹ era respinto; posto come teoreticamente inconoscibile il fine ultimo della creazione, ne discendeva che la ragione teoretica non potesse condurre ad un concetto determinato del migliore dei mondi.⁷⁴⁰ La sola ragion pratica poteva condurre, secondo Snell, a un concetto di Dio che ne includesse gli attributi morali,⁷⁴¹ e dal quale fosse agevolmente deducibile il fine ultimo di Dio; lo scopo finale di una volontà santa, infatti, non poteva che coincidere automaticamente con ciò che era presentato dalla ragion pratica pura come il sommo bene. Poiché la ragion pratica giudicava che la virtù fosse l'unico bene incondizionato, e gli enti morali, dunque, fini in sé, lo scopo ultimo di Dio non poteva che coincidere con l'esistenza di tali enti morali, la loro attività e il loro perfezionamento morale. Poiché inoltre la ragion pratica esigeva, per ciascuno di questi enti, una felicità commisurata alla sua virtù, l'armonia di virtù e felicità costituiva lo scopo completo di Dio. Ecco dunque spiegato come si giungeva a individuare nel sommo bene il migliore dei mondi: una volta stabilito che la definizione del concetto di ottimismo oltrepassava le competenze della ragione teoretica, e affidato tale compito alla ragion pratica, questa esigeva che tutto, nel mondo, fosse subordinato al sommo bene. La ragion pratica non chiedeva affatto che nel mondo migliore non si desse alcuna sofferenza, pretendendo anzi che ad ogni scelta immorale seguisse una pena. I mali erano dunque, oltre che mezzi per il perfezionamento morale⁷⁴², addirittura fini in sé, poiché costituivano ciò che gli enti razionali, attraverso le loro scelte immorali, avevano meritato. L'immortalità, infine, era inclusa nel migliore dei mondi quale condizione di un indefinito progresso morale e della partecipazione alla felicità meritata.⁷⁴³

Del migliore dei mondi, la ragion pratica forniva dunque un concetto ben determinato. Onde assicurarne la realtà, ossia la coincidenza col mondo esistente, essa doveva vincere le resistenze della ragione teoretica, che non scorgeva nel mondo alcun indizio di una proporzione tra virtù e felicità.

2. L'ordine morale del mondo

Nella *Critica della ragion pura*, Kant aveva denominato “mondo morale” quel mondo che fosse “conforme a tutte le leggi morali”, e in cui si potesse “pensare come necessario un sistema di felicità congiunta con la moralità in modo proporzionato”⁷⁴⁴, precisando che erano richieste, per la possibilità di un mondo simile, l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima. In seguito, Kant abbandonò tale denominazione, e si limitò, in genere, a riferirsi a Dio come all'autore morale, alla causa morale o, infine, al sovrano morale del mondo⁷⁴⁵, ossia a un ente onnipotente e santo, tale da imporre al creato un ordine in cui fosse garantita la perfetta commisurazione della felicità alla virtù.

Nel *Versuch einer Moralphilosophie*, al “mondo morale” Schmid dedicava un breve paragrafo, che si apriva nel modo seguente:

Conformemente al bisogno necessario della ragion pratica pura, noi pensiamo il *mondo* come *morale*, ossia come un mondo, attraverso il quale e nel quale gli scopi ultimi della ragione possano essere pienamente raggiunti, e in cui sia contenuto il bene corrispondente alla richiesta della legge morale [...]⁷⁴⁶

Tale formulazione, apparentemente fedele alla definizione di Kant, se ne discostava in realtà su un punto essenziale. Kant aveva infatti presentato il concetto di mondo morale come il concetto di un mondo “semplicemente intelligibile”, chiarendo che “un sistema di questo genere, in cui la morale compensa se stessa, non è altro che un'idea”. L'esistenza di Dio costituiva “il fondamento della connessione praticamente necessaria dei due elementi del sommo bene derivato, cioè di un mondo intelligibile, ossia *morale*”. Ma poiché, proseguiva Kant, “nel mondo sensibile [...] non agisce la connessione in questione, dovremo concepirla come un mondo futuro.” Comunque intendesse il rapporto tra la natura intelligibile del mondo morale e la sua realizzazione nella vita ultraterrena, Kant escludeva a chiare lettere, nella *Critica della ragion pura*, che il mondo morale potesse coincidere col mondo sensibile⁷⁴⁷. Il mondo che la ragione conduceva a pensare come

morale era invece, secondo Schmid, proprio il mondo sensibile. Perciò egli affiancava, al concetto di mondo morale, quello di un ordinamento morale del mondo [“*moralische Welteinrichtung*”]⁷⁴⁸, ossia di “una relazione delle leggi naturali alla legge morale, tale che in virtù di essa l'intero influsso delle forze naturali sul bene [Wohl] degli esseri razionali corrisponda realmente, *nel complesso*, alla loro moralità”. Con una simile subordinazione delle leggi naturali alla legge morale era compiuto un passo decisivo, seppur quasi inavvertito, nella direzione del primo idealismo. Mentre Kant aveva suddiviso i due diversi tipi di legalità, morale e naturale, tra due mondi, quello intelligibile e quello sensibile, conferendo alle leggi naturali piena sovranità nel mondo sensibile, con la tesi che il mondo morale coincidesse col mondo sensibile la reciproca indipendenza delle due legislazioni era cancellata, e le leggi naturali, dovendo concorrere al fine morale della retribuzione, risultavano asservite alla legge morale. Nella natura, divenuta il mero teatro della distribuzione di premi e punizioni, dominava dunque la necessità morale.

La tesi di Schmid fu parzialmente ripresa da Heydenreich, il quale sostenne la “necessità razionale di credere a un piano morale del mondo [an einen moralischen Plan der Welt]”, in cui gli esseri razionali fossero fini in sé e il cui scopo ultimo fosse costituito, conseguentemente, dall'armonia di virtù e felicità. Il raggiungimento completo di tale scopo, ossia la perfetta virtù e la massima felicità, era collocato da Heydenreich nella vita futura, senza che egli specificasse se la commisurazione della felicità alla virtù, pur nella finitezza di entrambe, dovesse realizzarsi già nel mondo sensibile.⁷⁴⁹

Che la felicità dipendesse dalla natura sensibile, e che il sommo bene coincidesse dunque con la subordinazione della natura alla legge morale, era invece asserito chiaramente da Fichte. La possibilità del sommo bene presupponeva infatti, a fondamento della natura, un essere morale onnipotente che la determinasse in modo conforme alla legge morale, legando alla moralità una felicità proporzionata ad essa, quale effetto nel mondo sensibile:

Se [...] la totalità del sommo bene per quanto riguarda esseri razionali finiti, non deve essere totalmente abbandonata come impossibile [...] bisogna che noi [...] ammettiamo anche che la natura sensibile rientri nel dominio di una qualche natura razionale, ancorché non della nostra, e che vi sia un essere che non solo sia esso stesso indipendente dalla natura sensibile, bensì tale che questa, piuttosto, dipenda da lui. E poiché tale dipendenza deve essere dipendenza dalla legge morale, è necessario che questo essere sia determinato totalmente dalla legge morale.⁷⁵⁰

Nella recensione alle *Skeptische Betrachtungen*, quella che nel *Saggio di una critica di ogni rivelazione* era stata indicata come l'eterna produzione, da parte di Dio, dell'equilibrio tra moralità e felicità⁷⁵¹, era definita come l'"ordine morale del mondo [*moralische Weltordnung*]"⁷⁵².

Una accurata definizione del concetto di ordine morale del mondo, nonché l'esplicitazione di ciò che esso presupponeva, fu fornita da Jakob:

La relazione di più cose, che siano determinate da un *fondamento* [*Grund*], è l'*ordine*; e quando il fondamento, che determina le cose, è un fondamento morale, così è *morale* l'ordine. Ora la legge morale presuppone veramente che tutte le cose possibili e reali concordino con la moralità.⁷⁵³

La ragion pratica, secondo Jakob, imponeva di considerare la moralità come l'unico bene assoluto e incondizionato, ed esigeva che tutto fosse subordinato ad essa. Kant avrebbe certo sottoscritto tale affermazione, ma nel significato ristretto per cui dalla tesi assiologica si deduceva, per gli enti razionali finiti, la necessità morale che essi rispettassero, nella formulazione delle massime, il valore incondizionato, e dunque l'imperativo categorico, della moralità.⁷⁵⁴ Jakob, invece, attribuiva al giudizio assiologico un immediato corrispettivo ontologico: poiché nella legge morale la moralità era posta come l'assoluto, si doveva ritenere, pena la chimericità della legge, che l'intera natura fosse organizzata secondo principi morali. Per ammettere la possibilità che il mondo fosse organizzato in modo conforme a quanto la legge morale imponeva, si doveva assumere che la natura fosse l'effetto della causalità di un essere morale, la cui provvidenza era da intendersi

come un governo morale del mondo. L'affermazione kantiana per cui la possibilità del sommo bene implicava che la virtù potesse esser causa, almeno mediatamente, della felicità,⁷⁵⁵ era interpretata come la tesi che l'intero mondo sensibile si trovasse, quale effetto, in un nesso causale col mondo intelligibile, inteso come la totalità degli esseri morali. Il sommo bene era infatti pensabile solo purché i principi che potevano render conto dell'effettiva organizzazione del mondo fossero contenuti negli enti morali.⁷⁵⁶ Con tale affermazione del primato non solo epistemico, bensì anche ontologico, della ragion pratica, un altro, decisivo passo verso l'idealismo era compiuto.

Il concetto di ordine morale del mondo era ripreso anche da Snell, come il concetto di un mondo in cui il destino degli esseri morali fosse adeguato, in senso retribuzionistico, alla loro moralità. Così come per il giudizio della ragione teoretica, spiegava Snell, non è possibile un ordine *fisico* del mondo che non sia conforme alle leggi necessarie della conoscenza e del pensiero, analogamente per la ragion pratica pura non è possibile altro ordine *morale* del mondo che quello in cui la felicità sia proporzionata alla moralità.⁷⁵⁷

3. La realtà del sommo bene

Kant aveva ritenuto, nella *Critica della ragion pratica*, che del sommo bene fosse sufficiente dimostrare la *possibilità*, attraverso i postulati dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima. Poiché infatti il perseguimento del sommo bene costituiva per l'uomo un imperativo categorico,⁷⁵⁸ era necessario e sufficiente assumere la possibilità, onde non ritenere insensato lo sforzo di realizzarlo e chimerica la legge che ne imponesse il promuovimento. I due postulati garantivano la possibilità di ciò che, del sommo bene, l'uomo era costitutivamente incapace di realizzare, ossia la commisurazione della felicità alla virtù e il proprio infinito progresso morale.⁷⁵⁹

La debolezza della dimostrazione kantiana, fondata sul princi-

pio "se devi, allora puoi", ma tale da presupporre, col ricorso ai postulati, che l'uomo per l'appunto non potesse, spinse i seguaci della filosofia kantiana a fondare i postulati attraverso argomenti che sfruttassero il medesimo principio, ossia deducessero il potere dal dovere, fornendo tuttavia di tale principio un'interpretazione alternativa⁷⁶⁰.

Analoga alla soluzione di Schmid, che abbiamo già visto⁷⁶¹, fu, malgrado la diversa terminologia, la dimostrazione di Heydenreich; egli definiva infatti *fede naturale* (Naturglauben) ciò che - come la propria stessa esistenza e l'esistenza del mondo esterno - era oggetto di una credenza (Fürwahrhalten) immediata e non sradicabile, inalienabile quanto la propria stessa natura. Ebbene, la legge morale era l'oggetto supremo, secondo Heydenreich, di tale fede naturale; essa era inderivabile e ineludibile, per la ragione pratica, quanto lo era il principio di ragion sufficiente per la ragione teoretica. Ad essa si opponeva però la fede naturale nel valore della felicità e del piacere. Perché l'uomo non si trovasse, in virtù della propria stessa natura, in perpetuo dissidio con se stesso, la fede naturale nel valore della felicità veniva trasformata nella fede naturale in una felicità necessariamente proporzionata al merito. Dio e l'immortalità dell'anima, in quanto condizioni della possibilità di tale fede modificata, costituivano l'oggetto di una *fede razionale*. Era infatti la ragione a costringere l'uomo a quella credenza, che sola poteva salvare dal sospetto di insensatezza una fede naturale inestirpabile. La fede in Dio costituiva dunque il punto di congiunzione e conciliazione delle due fedi naturali, perché assicurava che il mondo fosse organizzato moralmente, e che il destino degli enti morali seguisse quindi quelle medesime leggi alla cui osservanza essi erano tenuti.⁷⁶² Mentre Kant aveva qualificato come doveroso il promuovimento del sommo bene in entrambi i suoi elementi, ritenendo che solo il passaggio dal dovere al potere legittimasse il ricorso ai postulati, Heydenreich affermava invece che l'uomo avesse il *dovere* di rendersi degno della felicità, e il *diritto* di esigere la felicità meritata.⁷⁶³

Del tutto analogamente Fichte affermava, nel *Saggio di una*

critica di ogni rivelazione, che la "nostra ragione deve bensì produrre in noi una parte del sommo bene, ma l'altra parte non è in suo potere di realizzarla, perché ciò da cui quest'ultima dipende non sottostà alla sua legislazione"⁷⁶⁴. Egli accettava perciò che la richiesta del sommo bene fosse contenuta nella legge morale, ma escludeva che essa potesse costituire per l'uomo un imperativo:

Rispetto al giusto *in noi*, la legge morale in noi esige dunque semplicemente una causalità per la produzione del medesimo; ma rispetto al giusto *fuori di noi* la legge morale non può proprio pretendere tale causalità, perché non siamo in grado di considerare il giusto fuori di noi come immediatamente dipendente da noi. Rispetto a quest'ultimo, pertanto, la legge morale causa in noi una semplice esigenza del giusto, ma non uno sforzo a produrlo.⁷⁶⁵

Ad autorizzare all'ammissione della possibilità del sommo bene e pertanto a legittimare il postulato dell'esistenza di Dio era, in nome del primato della ragion pratica su quella teoretica,⁷⁶⁶ il bisogno di pensare la legge morale come universalmente valida anche nel mondo naturale, dal quale soltanto dipendeva la felicità.⁷⁶⁷ Poiché infatti la legge pretendeva, per ciascun uomo, una felicità proporzionata al suo merito, l'irrealtà di tale proporzione avrebbe condotto la ragione teoretica a dubitare della realtà della stessa legge morale, condannando l'uomo a una perpetua oscillazione tra il movente morale e "il verdetto della ragione teoretica"⁷⁶⁸. Solo con la fede nell'esistenza di Dio si procuravano stabilità e saldezza al movente morale, "mediante l'eliminazione della contraddizione tra la nostra ragione teoretica e la nostra ragion pratica"⁷⁶⁹.

Il medesimo argomento era adottato da Jakob, secondo il quale la legge morale forniva un motivo sufficiente, dal punto di vista soggettivo, a ritenere reale il sommo bene e quindi ad assumerne le condizioni. In mancanza di tale garanzia, sarebbe infatti sorta una contraddizione tra la ragione teoretica, testimone dell'assenza, nel mondo, di un ordine morale, e la ragion pratica, stando alla quale tutto, nel mondo, doveva essere subordinato alla moralità.⁷⁷⁰

Se Kant aveva evitato, nella *Critica della ragion pratica*, di presentare la questione del sommo bene come il problema di un ordine morale del mondo, assimilandolo invece ad un imperativo categorico, era certo per la consapevolezza che dell'esigenza di un ordine morale del mondo non si potesse fornire alcuna fondazione razionale⁷⁷¹. È perciò che quella stessa esigenza egli l'aveva presentata nella forma di un comando rivolto agli esseri razionali finiti: perché solo in tal modo era consentito dedurre la possibilità di ciò che quel comando richiedeva. Oltretutto, era stata l'idea della doverosità, per l'uomo, del promuovimento del sommo bene, a far sì che fosse sufficiente garantirne la mera *possibilità*, giacché per la *realtà* del sommo bene era necessario altresì che gli uomini scegliessero di agire in vista di tale realizzazione. Una volta chiarito invece, che la sola virtù era dovere dell'uomo, dell'armonia di virtù e felicità si sarebbe dovuta garantire la realtà⁷⁷².

La debolezza dell'argomento che prendesse le mosse dall'idea di un ordine morale del mondo è evidente nella formulazione che di tale argomento fornì Snell. Egli presentava anzitutto l'idea del merito, ossia l'idea che ci si potesse render degni di essere felici, come una delle idee originarie della ragion pratica⁷⁷³; la *Glückseligkeitswürdigkeit* era una proprietà morale, della cui realtà si diveniva consapevoli con la coscienza stessa della legge morale. La commisurazione della felicità alla virtù era dunque una richiesta morale, ma - osservava Snell - non un imperativo rivolto agli uomini, giacché essi si trovavano nell'impossibilità fisica di ottemperare ad esso. Rispetto all'esistenza di un ordine morale del mondo, che la ragion pratica pura poneva come praticamente necessaria, l'uomo non aveva altro che un diritto, quello di esigere ciò che gli spettava, e nessun dovere. Ma, proseguiva Snell

Che cosa significa: essere consapevoli, che la ragione esige una felicità in armonia con la moralità, senza sapere *da chi esiga ciò, o se solo esista un essere, dal quale essa possa esigere una cosa simile?* Non sarebbe altamente insensato? Ogni richiesta razionale incondizionata ci costringe dunque ad assumere l'esistenza di un essere, al quale essa sia rivolta, e che sia in grado di soddisfarla.⁷⁷⁴

Postulando l'esistenza di Dio, così da conciliare l'uso pratico della ragione con il suo uso teoretico, garantendo che fosse teoreticamente possibile ciò che era praticamente necessario, non si procedeva affatto dal dovere al potere, bensì da un comando privo di destinatario all'esistenza di un tale destinatario. Qualificando come dovere il contenuto della legge morale, la possibilità del sommo bene era ottenuta non in base al principio "se devi, allora puoi", bensì in base all'assunzione che "se si deve, allora c'è qualcuno che può". Esplicitata la struttura di tale argomento, non stupisce che Schwab non resistesse alla tentazione di farne la caricatura, presentando la Ragion pratica, in un dialogo con la Ragione teoretica, come una donnetta bizzosa, che si impunti a pretendere l'esistenza di ciò che essa vuole e che risponda alla Ragione teoretica: "Vous parlez toujours de *savoir*, de *raisons*: moi, en qualité de Raison pratique, je *veux* les choses, & ma volonté me tient lieu de raison"⁷⁷⁵. Del tutto legittimamente Schwab presentava la richiesta della ragion pratica come un *volere*, e non come un *dovere*, giacché, anteriormente all'ammissione dell'esistenza di Dio, la pretesa, pur fondata sull'idea della retribuzione morale, che il mondo fosse fatto in un certo modo, era una mera esigenza della ragion pratica, non certo un imperativo morale; quest'ultimo, infatti, avrebbe dovuto rivolgersi, a rigore, al mondo stesso.

Proprio per l'impossibilità di concepire come un dovere la richiesta del sommo bene da parte della ragion pratica pura, Snell proponeva di distinguere la ragion pratica pura in *legislatrice* e in *assolutamente postulante*; in quanto fonte della legge morale, essa imponeva alla volontà umana il *dovere* come suo scopo finale, prescrivendo o vietando l'adozione di certe massime; in quanto esigeva l'esistenza di un ordine morale del mondo, essa non si rivolgeva alla volontà umana, ma si limitava a suscitare nella facoltà superiore di desiderare il desiderio della realtà dell'oggetto che essa presentava come necessario. Snell deplorava che Kant non avesse chiaramente espresso la distinzione tra ciò che la ragion pratica comandava e ciò che essa meramente esigeva, ma riteneva che egli l'avesse sottintesa. A questo proposito egli giudicava i passi della *Critica della ragion pura* come i più chiari, e riteneva

che negli scritti morali successivi Kant non avesse apportato alcun ulteriore contributo al chiarimento della questione. Di tali scritti Snell forniva un'interpretazione conforme alla distinzione che egli proponeva, respingendo come ambigui o oscuri quei luoghi in cui, esplicitamente, Kant aveva assimilato il perseguimento del sommo bene a un imperativo categorico.⁷⁷⁶

4. Sommo bene e moralità

Nella terza parte del suo scritto sul mondo ottimo, Creuzer presentava la dottrina kantiana del sommo bene, mostrando come questa, a differenza della dottrina leibniziana, fosse pienamente conciliabile con la moralità. In tale modesta e sommaria esposizione, che non forniva alcun contributo filosofico originale alla discussione sul sommo bene, Creuzer alternava le proprie considerazioni a lunghe citazioni kantiane.⁷⁷⁷

Al concetto di sommo bene si giungeva, secondo Creuzer, non in virtù del concetto di merito e di retribuzione morale, bensì - e in ciò egli riprendeva la formulazione di Schmid - a partire dalla natura dualistica dell'uomo e, conseguentemente, degli imperativi a cui egli era soggetto. In quanto animale razionale e sensibile ad un tempo, infatti, l'uomo trovava in sé un duplice comando: quello incondizionato della legge morale e quello, subordinato al primo, della felicità. Fine della ragione umana non poteva essere dunque che la somma virtù congiunta con una felicità proporzionata ad essa. Per evitare che la ragione entrasse in conflitto con se stessa, come sarebbe accaduto nel caso di una assoluta inconciliabilità dei suoi due fini, virtù e felicità dovevano infatti essere pensate, nel sommo bene, come armonicamente congiunte.⁷⁷⁸ Pur non qualificando il sommo bene come un imperativo categorico, e ritenendo anzi che la realizzazione del sommo bene eccedesse le possibilità umane, Creuzer ne presentava il perseguimento come qualcosa che spettasse anche agli uomini, e a cui dovessero tendere tutti i loro sforzi. Egli non sottoscriveva la tesi, espressa da Kant nella *Critica della ragion pratica*, per cui il sommo bene era

contenuto immediatamente nella legge morale, ma, conformemente alla posizione assunta da Kant nelle opere seguenti, poneva l'accento sul concetto di *fine*.⁷⁷⁹

A partire dalla *Critica del giudizio*, Kant si era servito della distinzione tra un punto di vista oggettivo, relativo al contenuto della legge morale, e un punto di vista soggettivo, relativo al movente morale, per ridefinire lo statuto epistemico del sommo bene. L'ammissione della possibilità del sommo bene non era più richiesta, come nella *Critica della ragion pratica*, per la realtà della legge morale, bensì solo, soggettivamente, per enti morali, affinché la convinzione dell'inermità del fine morale ultimo non finisse in loro il movente morale.⁷⁸⁰ Poiché il valore morale delle azioni era indipendente "dalla possibilità o inattuabilità dei fini" morali, dai quali, dunque, si poteva "benissimo astrarre", e poiché la legge morale sussisteva di per sé, indipendentemente dall'esistenza di una natura in accordo con essa, Kant sosteneva che la credenza nell'esistenza di Dio e nell'immortalità dell'anima costituisse la condizione necessaria affinché l'uomo potesse ritenere realizzabile, e quindi sensatamente perseguibile, il sommo bene.⁷⁸¹ Nella *Religione nei limiti della semplice ragione* il riferimento alle caratteristiche costitutive della facoltà razionale umana acquistò un peso ben maggiore. Kant, infatti, da un lato riconduceva alla natura della soggettività umana non già soltanto la definizione delle condizioni di possibilità del sommo bene, bensì l'ammissione del sommo bene stesso, e dall'altro precisava il riferimento alla costituzione dell'uomo con la connotazione negativa del limite: il bisogno di un fine anche per le proprie azioni morali e l'incapacità di adempiere al proprio dovere indipendentemente dal risultato erano qualificate da Kant come "una delle limitazioni inevitabili dell'uomo e della sua facoltà razionale pratica"⁷⁸². Poiché il mero rispetto per la legge morale costituiva, per l'uomo, un movente morale insufficiente, la legge tollerava, "per essergli utile", che il sommo bene fosse incluso tra i motivi determinanti, ossia che a spingere gli uomini ad agire moralmente fosse la credenza in un ordinamento morale del mondo. Con una vera e propria palinodia rispetto alla *Critica della ragion pra-*

tica,⁷⁸³ Kant negava che l'imperativo di promuovere il sommo bene fosse contenuto nella legge morale e lo qualificava come una proposizione sintetica a priori, derivante da una connessione della legge morale con la "proprietà naturale dell'uomo di dover concepire, oltre alla legge, un fine per tutte le sue azioni"⁷⁸⁴. La sinteticità a priori del sommo bene non coincideva dunque con quella della legge morale,⁷⁸⁵ ma derivava da una concessione accordata dalla legge morale ad una caratteristica costitutiva, e quindi a priori, dell'uomo. Poiché l'incapacità di agire senza la rappresentazione di un fine era un limite antropologico naturale, e dunque innato, la legge morale poteva venire a patti con esso senza contaminare perciò la propria purezza. Al "bisogno avente forza di legge" della *Critica della ragion pratica* Kant sostituiva la reiterata affermazione che la legge morale non aveva alcun bisogno né della rappresentazione di un fine, dalla quale essa doveva, anzi, fare astrazione, né dell'idea di Dio. Tale bisogno era specificamente umano, ed era solo in virtù di quel "nostro bisogno naturale", non in sé, che la morale conduceva inevitabilmente alla religione⁷⁸⁶.

Nello scritto *Sul detto comune*⁷⁸⁷, del tutto analogamente, il "bisogno di ammettere nel mondo un *sommo bene* possibile anche con il nostro concorso" era ricondotto anzitutto all'impossibilità, per la volontà umana, di prescindere dalla considerazione di un fine, e, in secondo luogo, qualificato come "un bisogno di una volontà non egoistica che si *estende* ancora oltre l'osservanza della legge formale verso la realizzazione di un oggetto (il sommo bene)"⁷⁸⁸. Già in Kant, dunque, l'ammissione del sommo bene era legata alla possibilità dell'agire morale. Ben si comprende, allora, come Creuzer, in esplicito riferimento alla *Critica del giudizio*, alla *Religione* e allo scritto *Sul detto comune*, potesse presentare il sommo bene come ciò di cui era necessario ammettere l'esistenza per poter agire moralmente⁷⁸⁹. Già nelle *Skeptische Betrachtungen*, sottoscrivendo le affermazioni di Jacobi e Heydenreich sulla necessità di ammettere per fede certe verità irriducibili, Creuzer aveva sostenuto che, per agire moralmente, fosse necessario assumere "la realtà degli oggetti ai quali tali azioni

si riferiscono" e dunque credere "che esista realmente un ordine intelligibile, morale delle cose". In ciò consisteva per Creuzer il "moralischer Bedürfnissglaube" di cui aveva parlato Kant, che egli giudicava essenzialmente identico al bisogno di credere, per poter agire *tout court*, nella realtà del mondo esterno⁷⁹⁰.

Che il *mondo morale*, ossia un mondo intelligibile⁷⁹¹ in cui tutto si trovasse in accordo con la moralità, coincidesse con il migliore dei mondi, Creuzer lo desumeva dal fatto che un mondo simile avrebbe soddisfatto il fine completo, sensibile e razionale, dell'uomo, armonizzando le leggi di natura con la legge morale. Quanto alle condizioni di possibilità del sommo bene, Creuzer affermava che l'armonia delle due legislazioni non poteva scaturire che da Dio, e che la fede in Dio implicava immediatamente anche la fede nell'immortalità dell'anima. Sul legame tra le due fedi Creuzer aderiva alla tesi di Heydenreich⁷⁹² - che le riteneva inscindibili - in contrasto con la tendenza di Kant, nella *Religione*, a presentare la sola esistenza di Dio come condizione della possibilità del sommo bene.

Rispetto all'ottimismo leibniziano, la dottrina kantiana del sommo bene presentava dunque i seguenti titoli di merito: essa era fondata sulla legge morale, la cui realtà oggettiva era certa, e conduceva ad una fede morale nell'esistenza di Dio, anziché prender le mosse dall'esistenza stessa di Dio, malamente fondata su inconsistenti argomenti metafisici; essa non solo non nuoceva alla morale, ma anzi le forniva un sostegno, giacché riconosceva alla moralità una dignità assoluta, e le subordinava qualsiasi altro fine; il determinismo, infine, non poteva certo costituire l'esito dell'ottimismo kantiano, giacché esso consisteva nella tesi dell'incondizionata supremazia della legge morale e poneva nella libertà la *ratio essendi* della legge morale.⁷⁹³

Quanto allo statuto epistemico della fede nella realtà del mondo ottimo inteso quale mondo morale, Creuzer riteneva, con Kant, che l'argomento morale fosse valido per colui la cui volontà fosse determinata dalla legge morale e si ponesse quindi, quale scopo ultimo, la realizzazione del sommo bene. La fede morale non era dunque né da respingere nella completa soggettività della mera

persuasione - poiché essa era fondata su una realtà oggettiva quale la legge morale - né da innalzare al rango della scienza, poiché la necessità di cui essa godeva era una necessità morale, soggettiva e meramente ipotetica. Essa presupponeva infatti, quale propria condizione preliminare, che si desse nel soggetto una *Gesinnung* buona e che questi provasse il bisogno, onde agire moralmente, di credere nell'esistenza di Dio e nell'immortalità dell'anima.⁷⁹⁴

Vita

Christoph Andreas Leonhard Creuzer nacque a Marburg il 20 novembre 1768, da Jeremias Creuzer, un mastro rilegatore, e Anna Martha Theiß. Gli antenati dei Creuzer compaiono nel dizionario di Iselin⁷⁹⁵ sotto il nome di *Cruciger*. Il padre di Leonhard discendeva, sia in linea materna che in linea paterna, da famiglie di predicatori: Caspar Cruciger (1504 - 1548), era stato amico e collega di Lutero e Melantone.

Leonhard frequentò la scuola evangelico-luterana di Marburg, poi, dall'autunno del 1780, il locale ginnasio. Nel 1786, a Pasqua, fu ammesso allo studio universitario della teologia⁷⁹⁶. In questi anni si esercitò a disputare in latino - su temi fissati da J.C. Bang⁷⁹⁷ - con il cugino Georg Friedrich Creuzer, al quale fu sempre profondamente legato,⁷⁹⁸ e che, di tre anni più giovane di Leonhard, si iscrisse all'Università di Marburg nel 1789. Leonhard Creuzer seguì, per nove semestri, le lezioni filosofiche di Bering⁷⁹⁹, Tiedemann⁸⁰⁰, Stegmann⁸⁰¹, Schröder, Custin, Robert⁸⁰², Jung-Stilling⁸⁰³, e le lezioni teologiche di Justi il vecchio⁸⁰⁴, Pfeiffer⁸⁰⁵, Zimmermann e Erdmann. Stando a quanto la legge prescriveva, di Kant il giovane Creuzer avrebbe dovuto apprendere ben poco: se pur al suo ingresso alla Philipps-Universität di Marburg, nel semestre estivo del 1786, Creuzer aveva potuto seguire le lezioni di Bering su Kant, il principe d'Assia Guglielmo IX aveva vietato, proprio nell'estate del 1786, che, a partire dal semestre seguente, si tenessero a Marburg lezioni sulla filosofia kantiana.⁸⁰⁶ Del divieto, tuttavia, non si rispettò che la *lettera*, evitando di far

comparire il nome di Kant, o il titolo dei suoi scritti, negli annunci dei corsi. Bering tenne così il corso di logica e metafisica, per quattro semestri - da quello invernale del 1786/87 a quello estivo del 1788 - sulla base delle *Institutiones logicae et metaphysicae* di J.A.H. Ulrich, e dal semestre invernale 1788/89 le lezioni di logica "secondo proposizioni proprie" e quelle di metafisica "secondo Schmid",⁸⁰⁷ rinviando puntualmente, come dimostrano le note a margine dei due testi, ai quaderni delle contemporanee lezioni di Kant.⁸⁰⁸ Nel semestre estivo del 1789, e nei tre successivi, Bering tenne i corsi privati, ossia quelli a pagamento, sulla critica dei principi della filosofia pratica e speculativa.

Nella primavera del 1790 Leonhard Creuzer si recò a Jena con il cugino Friedrich, per completare insieme a questi gli studi filosofici e teologici. Qui frequentò le lezioni filosofiche di Reinhold⁸⁰⁹ e Schmid, quelle filologiche e storiche di Schütz⁸¹⁰ e Schiller⁸¹¹, e quelle teologiche di Döderlein⁸¹², Paulus⁸¹³ e Griesbach⁸¹⁴, a casa del quale soggiornava⁸¹⁵. L'anno di studio a Jena - di grande stimolo per i cugini Creuzer, che vi conobbero, fra gli altri, Tennemann⁸¹⁶, Forberg⁸¹⁷ e Friedrich von Hardenberg (Novalis)⁸¹⁸, di cui Schmid era stato precettore dal 1781 al 1782 - si concluse nella primavera del 1791⁸¹⁹. Il viaggio di ritorno a Marburg si svolse in compagnia di Schmid, il quale proseguì poi per Gießen, dove era stato chiamato come professore all'Università per il semestre invernale 1791/92. Con Schmid e con altri professori di Gießen, quali F.W.D. Snell e J.E.C. Schmidt⁸²⁰, i due cugini mantennero anche in seguito rapporti scientifici e di amicizia, trascorrendo spesso insieme le domeniche estive. Queste riunioni, che si svolgevano sui confini tra l'Elettoreato d'Assia⁸²¹ e il Granducato d'Assia⁸²², rischiarono di costare ai partecipanti addirittura la prigione - almeno stando al racconto, forse un po' romanzato, di Friedrich Creuzer⁸²³ - una volta che l'ufficiale di sorveglianza al confine concluse, dalla vivacità dei dialoghi e dal fatto che venivano letti ad alta voce dei manoscritti, che doveva trattarsi di giacobini. Ma i manoscritti era quelli del «Philosophisches Journal» di Schmid e Snell e di giacobino non c'erano che, al massimo, i cappelli rotondi, proibiti nell'Elettora-

to d'Assia.

In quegli anni a Jena si tenevano in genere tre o quattro corsi a semestre sulla filosofia di Kant; a Kant erano dedicate pubblicazioni che ne discutevano le opere o ne rielaboravano le tesi; di Kant, infine, discutevano coloro che si radunavano, rispettivamente, intorno a Schütz, Reinhold, Schiller o Paulus.⁸²⁴ L'anno trascorso a Jena costituì dunque, per i cugini Creuzer, un'ubriacatura di filosofia kantiana: persino Friedrich, che pur stava scoprendo la propria vocazione alla filologia, finì per studiare Kant a ritmi forsennati, ricavandone soprattutto un pallore da tifico - che, al suo ritorno a Marburg, spaventò a morte sua madre - e rimpianendo poi di avervi perso tutto quel tempo⁸²⁵. Leonhard, invece, parve confermare la propria vocazione filosofica. Negli anni successivi, infatti, egli si dedicò quasi esclusivamente alla filosofia: nel 1793 pubblicò, a Gießen, con un'introduzione di Schmid, le *Skeptische Betrachtungen über die Freiheit des Willens, mit Hinsicht auf die neuesten Theorien über dieselbe*; il 24 maggio 1794 ricevette, dalla Facoltà filosofica di Tübingen, *in absentia*, il diploma di *magister* in filosofia⁸²⁶, presentando uno *specimen*⁸²⁷ che, verosimilmente, si intitolava *Über die Freiheit des menschlichen Willens, ihren Realgrunde und Verhältniss zur praktischen Vernunft, in Hinsicht auf den Schmidischen Determinismus und den Kantisch-Reinholdischen Indeterminismus*.⁸²⁸ La scelta di conseguire il titolo di *magister* a Tübingen - essendo impossibile, stante il divieto, discutere a Marburg dell'idea kantiana di libertà - fu suggerita a Creuzer da J.K.F. Hauff⁸²⁹, il quale aveva conseguito il medesimo titolo a Tübingen nel 1786.⁸³⁰

Per il semestre estivo del 1794 l'Università di Marburg annunciava le lezioni di filosofia morale dell'ancora "Candidat Kreuzer [sic]"; per il semestre estivo del 1795, oltre all'insegnamento privato della logica e quello della psicologia empirica, entrambi sulla base di un testo di Schmid, si annunciava, del "signor magister Creuzer", che egli avrebbe "presentato pubblicamente le diverse teorie antiche e moderne della libertà, secondo l'introduzione delle sue considerazioni scettiche sulla libertà"⁸³¹. Nei semestri suc-

cessivi si aggiunsero, alternandosi, i corsi di diritto naturale, su testi di L.H. Jakob, quelli di dottrina razionale e di dottrina morale secondo Schmid e, "privatissimis", lezioni su varie parti della filosofia teoretica e pratica. Negli annunci dei corsi, come in quelli di Bering, il nome di Kant non compariva⁸³².

Intanto Leonhard aveva fondato, nel 1794, insieme a Friedrich Creuzer e a Hauff, un istituto educativo privato, che dirigeva e nel quale teneva lezioni. Malgrado alcuni ostacoli, tra i quali la guerra perdurante, ne impedissero la piena attività, l'istituto attrasse molti giovani - anche dei ceti più elevati⁸³³ e soprattutto dall'estero - i quali seguivano sia le lezioni tenute nell'istituto che i corsi accademici⁸³⁴.

Nel 1795 pubblicò, presso l'editore Müller, di Lipsia, *Leibnitii doctrina de mundo optimo sub examen revocatur denuo*.

Nel 1797 i membri dell'Istituto di scienze politiche dell'Università di Marburg proposero al governo di Kassel che la cattedra di diritto naturale - vacante di lì a poco, per il trasferimento a Kassel di K.W. Robert - fosse affidata a Creuzer. Ma Creuzer era un kantiano, e la proposta fu respinta. Prima ancora che la proposta fosse spedita a Kassel, Jung-Stilling, che era membro dell'Istituto, scriveva a Hauff, che ne era il direttore:

La presentazione proprio non può andare. Essa costituirebbe, per Sua Altezza Serenissima il Langravio, la più grave ingiuria, e noi ci accolleremo la responsabilità più pesante: perché il mutamento nella filosofia [il kantismo] non può essere neppure nominato, dato che proprio questo ha reso sospetto il nostro amico *Creuzer*, il fatto che è un kantiano⁸³⁵. Tanto più che qui l'insegnamento pubblico della filosofia kantiana è proibito da un sommo decreto, sebbene si chiuda un occhio. Lei deve semplicemente raccomandare il sig. dott. *Creuzer* come un uomo molto diligente, di gran cervello e gran cuore, senza però far parola della nuova filosofia. Allora sottoscrivo ben volentieri, perché credo che il nostro amico meriti il posto più di chiunque altro. Ma sottoscrivere *questa* presentazione significa sfidare apertamente la Serenissima Altezza Reale e i suoi sommi decreti. Se aspetta fino a domenica, La aiuterò a sistemare la cosa.⁸³⁶

Hauff, tuttavia, non attese, e inviò la richiesta al governo. Creuzer non sarebbe divenuto professore di filosofia che sei anni

più tardi.

A partire da quegli anni, Leonhard e il cugino Friedrich costituirono il centro di una cerchia di giovani studiosi e letterati, dediti a discipline diverse, ma animati dal medesimo bisogno di confronto e scambio intellettuale. Con il gruppo, di cui facevano parte, oltre a Hauff⁸³⁷ e a Schwarz,⁸³⁸ Savigny,⁸³⁹ J.H.C. Bang,⁸⁴⁰ Clemens, Christian e Bettine Brentano,⁸⁴¹ e i fratelli Jacob e Wilhelm Grimm⁸⁴², ebbero contatti P.C. Reinhard,⁸⁴³ A.T. Weinrich,⁸⁴⁴ J.F. Leonhardi,⁸⁴⁵ K.W. Justi,⁸⁴⁶ G.C.L. Lindemeyer⁸⁴⁷ e L. Wachler⁸⁴⁸. La tenerezza e l'intensità emotiva delle lettere tra Savigny e i cugini Creuzer testimoniano la profondità delle amicizie che sorsero fra i membri del gruppo, e che - in modo desueto per il lettore contemporaneo, ma del tutto consueto per l'epoca - nulla tratteneva dall'esprimersi in modo appassionato.

Nel 1799 i due cugini si accingevano a sposarsi - Leonhard con Charlotte Louise Johannette Lindemeyer, figlia maggiore del pastore di Großenlinden presso Gießen, e Friedrich con Sophie Leske - ma, poiché nessuno dei due era riuscito ad ottenere dal governo di Kassel la nomina a professore, la loro situazione finanziaria, che si reggeva interamente sull'istituto per ragazzi, appariva disperata. Intervenne in loro aiuto Savigny, che fornì loro, per anni, sostegno economico.⁸⁴⁹ Poté così aver luogo il doppio matrimonio, che fu celebrato da Schwarz - a Münster, secondo una tradizione della famiglia Creuzer - il 6 ottobre 1799.⁸⁵⁰ Dal matrimonio, che durò più di 44 anni, Leonhard e Charlotte ebbero undici figli, dei quali, tuttavia, solo sette sarebbero sopravvissuti al padre.

Nel luglio del 1801 Creuzer ottenne il subdiaconato (o quarto posto di predicatore) nella cattedrale e chiesa parrocchiale evangelico-luterana di Marburg. Fino al 1822 a tutti e quattro i posti di predicatore a Marburg rimase legato anche il ruolo di *definitor*; i quattro ecclesiastici di Marburg, selezionati più severamente dei pastori, esaminavano infatti tutti i candidati luterani dell'Elettorado d'Assia, della contea di Schaumburg e della signoria di Schmalkalden, e, con il sovrintendente di Marburg, presidente del *definitorium*, presentavano le proposte per le parrocchie signorili

luterane del principato che fossero rimaste vacanti. La carriera ecclesiastica procedette di qui in avanti, per Creuzer, parallelamente alla carriera universitaria, ma è alle attività di assistenza e carità connesse con la prima che egli parve dedicare le sue energie migliori. Nel gennaio del 1803 ottenne l'arcidiaconato (o terzo posto di pastore) nella cattedrale; nel settembre del 1814 ricevette, su presentazione del consiglio municipale, il secondo posto di pastore, o ecclesiasta. Nel 1821 divenne terzo consigliere concistoriale nel concistoro provinciale dell'Assia, e nel 1836 consigliere concistoriale superiore. Alla fine del 1810 era diventato membro dell'istituzione centrale di carità, che era stata appena fondata, su iniziativa dell'allora consigliere governativo e capo della polizia, poi ministro dello Stato, barone von Hanstein. Insieme a questi, Creuzer aveva aperto, nel luglio del 1811, una scuola industriale gratuita, i cui allievi aumentarono costantemente, passando dai 20 ragazzi e dalle 10 ragazze iniziali agli oltre 130 ragazzi e 130 ragazze del 1818, quando anche la scuola dell'orfano-trofito fu unita ad essa. Alla scuola, e all'istituzione di carità - di particolare utilità sociale negli anni della guerra e della carestia - egli dedicò tutto il tempo che la sua attività di docente lasciava libero.

La carriera universitaria, tuttavia, cominciò per lui proprio quando la sua produzione filosofica, a parte qualche recensione⁸⁵¹, era ormai terminata⁸⁵². Il 25 ottobre 1803 fu nominato professore ordinario di filosofia pratica all'Università di Marburg, con l'obbligo di insegnare anche psicologia, morale e diritto naturale. A partire dal 1804 avrebbe tenuto corsi di logica, legati ad un'introduzione alla filosofia (1804 - 1843), di etica (1805 - 1821), di psicologia empirica (1805 - 1844) e di diritto naturale (1804 - 1827). Mentre tuttavia agli inizi della propria attività didattica, ancora *magister*, aveva attratto un rispettabile numero di uditori⁸⁵³ e suscitato perfino qualche entusiasmo,⁸⁵⁴ nel 1821 il suo nome figurava tra quello dei professori che, per mancanza di uditori, non avevano tenuto alcuna delle lezioni annunciate⁸⁵⁵.

All'inizio del 1810, in seguito alla soppressione dell'Università di Rinteln, il fondo del locale collegio fu assegnato all'Univer-

sità di Marburg, per la creazione di 60 nuovi posti mensa gratuiti, di cui Creuzer e Bering, già suo professore e ora suo collega, furono nominati ispettori. Nel giugno del 1815 fu confermato nell'incarico di ispettore. Il 31 ottobre del 1817, per la celebrazione del terzo giubileo della Riforma, ricevette dalla Facoltà teologica di Marburg il titolo di dottore in teologia. Nel 1822 divenne membro del consiglio direttivo scolastico della città di Marburg. Nel dicembre del 1834 il consiglio cittadino gli conferì il diploma di cittadino onorario di Marburg.

Nel 1822 conobbe Hegel, che si trovava a Gießen di passaggio: dell'incontro non resta che un rapido accenno di Hegel in una lettera alla moglie⁸⁵⁶.

Negli ultimi due anni della sua vita cominciò, senza condurla a termine, una biografia di Schwarz.⁸⁵⁷ Il dolore per la perdita di tre figli ormai adulti aveva nel frattempo fiaccato il suo animo, oltre che il suo corpo. Il pensiero che il 24 maggio del 1844 avrebbe festeggiato il giubileo per i cinquant'anni di servizio sembrò temporaneamente rianimarlo. Morì invece senza giungervi, il 3 marzo 1844.

Ai funerali solenni che si tennero il 7 marzo, con canti composti per l'occasione e lo scampanio di tutte le chiese di Marburg, partecipò l'intera città: professori ed ecclesiastici, studenti, cittadini, gente di tutti i ceti. L'orazione funebre fu pronunciata da Justi, collega e amico di Creuzer, il quale espresse la gratitudine e l'affetto della città di Marburg per un uomo che le aveva dedicato tutta la sua attività. Dalle sue parole, che nell'elenco degli infiniti meriti di Creuzer sconfinavano a tratti nell'agiografia, emergeva il ritratto di un uomo giusto, zelante difensore dei diritti dei più deboli, la cui fede si era espressa nelle opere.

Justi, al quale la morte dell'amico coetaneo evocava, evidentemente, tristi presagi, concludeva l'orazione chiedendosi chi, fra i presenti, avrebbe per primo seguito Creuzer. Egli l'avrebbe seguito, in effetti, di lì a poco, nel 1846; entrambi sono sepolti nel vecchio cimitero di Marburg, a pochi metri di distanza.

Scritti

Per i volumi presenti nell'Archivio di Stato di Marburg l'indicazione bibliografica è seguita dalla sigla StA e dalla collocazione.

Opere di carattere filosofico

Skeptische Betrachtungen über die Freiheit des Willens, mit Hinsicht auf die neuesten Theorien über dieselbe, Heyer, Gießen 1793, [ristampa anastatica Gerstenberg, Hildesheim, 1978].

Leibnitii doctrina de mundo optimo sub examen revocatur denuo, Müller, Lipsiae 1795.

Scritti di altro genere

Plan zu einer neuen Erziehungsanstalt, welche mit dem Monat Mai 1794 eröffnet werden soll, Marburg 1794.

Über die Versöhnung oder die Erlösung der Menschen durch Jesum. Eine Predigt über 2 Korinth. V, 19-21, von Christoph Andreas Leonhard Creuzer, mit Kriegerschen Schriften, Marburg 1801. StA XI B 1218.

Dem Andenken des Herrn Georg Christian Schulz geweiht, Marburg 1802.

Gegenwärtige Zustand der hiesigen (Marburger) Stadtschule, nebst Vorschlägen zur Verbesserung derselben, in *Nachrichten vom ev. luth. Waisenhaus zu Marburg*, 16. Fortsetzung, Marburg 1804.

Gegenwärtige Zustand des ev. luth. Waisenhauses zu Marburg, in *Nachrichten vom ev. luth. Waisenhaus zu Marburg*, 19. Fortsetzung, Marburg 1807.

Über die Frage: Welche Art der Erziehung der Waisenkinder, die vertheilt in einzelnen Familie oder die gemeinschaftliche in Waisenhäusern, verdient den Vorzug?, in *Nachrichten vom ev. luth. Waisenhaus zu Marburg*, 22. Fortsetzung, Marburg 1810.

- Rede zur Einweihung des neuerrichteten Arbeitshauses, gehalten am 1. Januar 1811, in Werra-Departmentsblatt, 2. St.*
- Bekanntmachung an die Bewohner Marburgs, Marburg 1812.*
- Über die Armen-Anstalten zu Marburg, Bayrhoffer, Marburg 1814. UB Marburg VIII C 135 sc, 1/2.*
- Über die Armen-Anstalten zu Marburg, 2. Heft, Bayrhoffer, Marburg 1816. StA IX B 1210°.*
- Rede am Grabe des am 4ten Oktober 1819 zu Marburg beerdigten W.G. Tennemann, 1819.*
- Dem Hrn. Reg. Rath und Pol. Dir. K.L. Hast von Marburg's Bürgern dankbar geweiht am 1. Januar 1822.*
- Eine Predigt am zweiten Pfingsttage über das Evang. Joh. 3, v. 16-21, gehalten von Dr. Chr. Andr. Leonh. Creuzer, Marburg 1827. StA XI B 1221.*
- Worte am Grabe des sel. Johann Melchior Hartmann ... am 20. Februar 1827 gesprochen von Dr. Chr. Andr. Leonh. Creuzer, mit Kriegerschen Schriften, Marburg 1827. StA XV B 784.*
- Worte am Grabe der seligen Frau Wilhelmine Louise des Herrn Johann Lorenz Zimmermann ... gesprochen am 19. November 1828 von Dr. Chr. Andr. Leonh. Creuzer, mit Krieger'schen Schriften, Marburg. StA XV B 2517.*
- Predigt zur Jahresfeier des Konstitutionsfestes, gehalten am 13. Januar 1833 von Dr. Christoph Andreas Leonhard Creuzer, Christian Garthe, Marburg 1833. StA X B 2199*
- Rede am Grabe des seligen Herrn Johann David Busch ... bei dessen Beerdigung am 8. April 1833 gesprochen von Christian Andreas Leonhard Creuzer, C. Garthe, Marburg 1833. StA XV B 784.*
- Worte an der Gruft des am 10. September 1837 bestatteten Herrn Archidiakonus Dr. Johann Georg Wilhelm Usener... gesprochen von Dr. Chr. Andr. Leonh. Creuzer, und seinen Freunden gewidmet von Christian Garthe. StA XV B 2297.*
- Manuskript für Freunde. Einiges aus des letzten Lebenszeit meines sel. Vaters, des Geh. Kirchenraths Schwarz in Heidelberg, gestorben am 3 April 1837. aufgesetzt von seiner jüngsten Tochter Karoline und zum Druck befördert durch L. Cr. StA XVI B 120°.*

Recensioni delle opere filosofiche di Creuzer

Delle *Skeptische Betrachtungen*:

- Fichte J.G., in «Allgemeine Literatur-Zeitung», 1793, n. 303.
- Anonima, in «Gothaische gelehrte Zeitungen», 1793, 70. St., pp. 619 - 624.
- Anonima (J.G.H. Feder), in «Göttingische Anzeigen von gelehrten

- Sachen», 1793, 139. St., pp. 1395 - 1400.
- Anonima, in «Annalen der neuesten Theologischen Litteratur und Kirchengeschichte», (5) 1793, pp. 458 e s.
- Forberg F.C., *Über die Grunde und Gesetze freyer Handlungen*, Academisches Lese - Institut, Leipzig/Barth, Jena 1795 (a cui fece seguito C.G. Bardili, *Ursprung des Begriffes von der Willensfreiheit. Der, dabei unvermeidliche, dialektische Schein wird aufgedeckt, und die Forbergerische Schrift über die Grunde und Gesetze freier Handlungen geprüft*, Erhard und Löflund, Stuttgart 1796).

Di *Leibnitii doctrina de mundo optimo*:

- Anonima, in «Allgemeine Literatur - Zeitung», 97 (1796), coll. 775 e s.
- Anonima, in «Annalen der neuesten Theologischen Litteratur und Kirchengeschichte», (8) 1796, pp. 440 - 442.

Fonti

- Akten kurfürstlicher Universität Marburg betreffend: den Professor philos. Chr. Andr. Leonhard Creuzer 1798 - 1844. StA 305^a AIV 4b 33.
- Allgemeine Deutsche Biographie*, 4. Band, Duncker & Humblot, Berlin 1968.
- Biographie des Herrn Dr. Cristoph Andr. Leonh. Creuzer, geboren zu Marburg den 20. November 1768, gest. daselbst den 3. März 1844.* Aus der Allgemeinen Kirchenzeitung besonders abgedruckt, C.W. Leske, Darmstadt 1844.
- Briefe Friedrich Creuzers an Savigny (1799 - 1850)*, hrsg. von H. Dahlmann, E. Schmidt, Berlin 1972.
- Creuzer F., *Aus dem Leben eines alten Professors*, in *idem, Deutsche Schriften*, 5. Abth., 1. Bd., C.W. Leske, Leipzig und Darmstadt 1848.
- Das unsterbliche Leben. Unbekannte Briefe von Clemens Brentano*, hrsg. von W. Schelberg und F. Fuchs, Diederichs, Jena 1939.
- Frank M., «Unendliche Annäherung» *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997.
- Gundlach F., *Catalogus professorum academiae marburgensis. Die akademischen Lehrer der Philipps-Universität in Marburg von 1527 bis 1910*, G. Braun, Marburg 1927. StA VII B 162.
- Hamberger G.C., Meusel J.G., *Das gelehrte Teutschland oder Lexicon der jetzt lebenden teutschen Schriftsteller*, Meyer, Lemgo 1796 e ss., Bd. 1 (1796), (1801), 11 (1805), 13 (1808), 17 (1820), 22 (1829).
- Hermelink H., Kaehler S.A., *Die Philipps-Universität zu Marburg 1527 - 1927*, N.G. Elwert, Marburg 1927.
- Königl. Universitäts-Kuratorium Marburg. Akten betreffend die Bestellung

des Magisters Creutzer zum Professor von Philosophie 1798 bis 1844. StA 16 Rep VI Kl 9 n. 10.

Indices lectionum in Academia marburgensi habendarum SS 1644 - SS 1808. UB Marburg VIII A 1167° - Film C9/415 A.

Indices lectionum tum publicarum tum privatarum in Academia marburgensi (1809 e sgg.) StA XIII B 259.

Justi K.W., *Der Erinnerung des Herrn Oberkonsistorialraths Dr. Creuzer geweiht*. StA XV B 390.

Contiene una *Biographische Skizze*, che coincide con la *Biographie* cit., e *Worte, an den Grabe des Herrn Oberkonsistorialraths Dr. Creuzer gesprochen*.

Justi K.W. (hrsg.), *Hessische Denkwürdigkeiten*, Marburg 1805. UB Marburg VIII C1, 1, 4, 2 Film C96/118^a Hd4,2

Justi P.F.W.G., *Vollständige Reihenfolge aller, seit der Reformation bis auf die gegenwärtige Zeit an der St. Elisabeth-Kirche zu Marburg gestandenen Pfarrer*, Bayhoffer, Marburg 1835.

Lindemeyer G.C.L., *Jahrbuch meines Lebens*, hrsg. von K. Esselborn, Darmstadt 1927.

Materialien zu Kants "Kritik der praktischen Vernunft", hrsg. von R. Bittner und K. Cramer, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1975.

Nekrolog. Dr. Cristoph Andreas Leonhard Creuzer, geb. zu Marburg den 20. november 1768, gest. daselbst den 3. März 1844, in «Allgemeine Kirchenzeitung», 129 (1844), coll. 1057 - 1061. UB Marburg XIXa B 130 C.

Neuer Nekrolog der Deutschen, 22. Jahrgang, 1844, 1. Teil, B. F. Voigt, Weimar 1846.

Novalis, *Schriften*, vol. IV, *Tagebücher, Briefwechsel, Zeitgenössische Zeugnisse*, hrsg. von R. Samuel, H.-J. Mähl, G. Schulz, W. Kohlhammer, Stuttgart 1975.

Stahr K., *Marburger Sippenbuch 1500 - 1850*, 1952-53. StA Lesesaal.

Stark W., *Der Marburger Streit um das Verhältnis der Philosophie Kants zur Religion (1786 - 1793)*, in «Kant-Studien», 87 (1996), pp. 89 - 117.

Stoll A., *Friedrich Karl v. Savigny. Ein Bild seines Lebens mit einer Sammlung seiner Briefe*, C. Heymann, Berlin 1927.

Strieder F.W., Justi K.W., *Grundlage zu einer hessischen Gelehrten- und Schriftsteller-Geschichte*, Marburg 1819, Bd. 18.

Suchbuch für die Marburger Universitätsmatrikel von 1653 bis 1830, Hessische Chronik, Darmstadt 1927. StA VI B 224b.

Verzeichniß der Lehrstunden auf der Universität Marburg, Marburg SH 1786 - WH 1800. UB Marburg VIII C 1167^m - Film C95/13 - A

Verzeichniß der Vorlesungen auf der Universität Marburg 1809 - 1899/1900. StA XIII B 261.

Note

1. Vivo apprezzamento per l'opera di Creuzer, e in particolare per il suo rifiuto di ricorrere a "misteri teleologici", fu espresso da A.L.C. Heydenreich, in *Über Freyheit und Determinismus und ihre Vereinigung*, J. J. Palm, Erlangen 1793, pp. 106 e sg.

2. Nella Prefazione alle *Skeptische Betrachtungen* Schmid tentò di difendersi, peraltro con scarso successo, dall'accusa che la sua dottrina non fosse in grado di soddisfare le richieste della ragion pratica, e conducesse anzi alla distruzione di ogni moralità.

3. Cfr., per l'uso del termine tra i contemporanei di Creuzer, C.C.E. Schmid, *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften*, Cröker, Jena 1798⁴ (ristampa anastatica a cura di N. Hinske, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1980), s. v. *Scepticismus*, pp. 471 e sg.; G.S.A. Mellin, *Encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie*, 5. Bd., F. Frommann, Jena und Leipzig 1802, s. v. *Skepticismus*, pp. 330 - 347.

4. SB, pp. 76 e sgg.

5. *Ivi*, p. 64: "Quella dogmatica [la via] l'abbiamo provata, senza trovare soddisfazione da nessuna parte, che interrompessimo la serie causale a parte priori e affermassimo la libertà, o che la lasciassimo continuare all'infinito e ammettessimo la mera necessità naturale. Nel primo caso trovavamo la serie troppo piccola per la nostra ragione, nel secondo troppo grande. Nessuna delle due teorie era *soddisfacente* per la ragion pratica e speculativa *nello stesso tempo*, ovvero *assolutamente*." *Ivi*, p. 169: "credo di poter dire ora, dopo tutto ciò che precede, che almeno la teoria kantiana della libertà non possa essere considerata come una teoria esauriente, pienamente soddisfacente, che concili con sé la ragion pratica e speculativa."

6. *Ivi*, p. 65.

7. *Ivi*, p. 76.

8. *Ivi*, p. 160: "È in realtà degno di nota che tutti i nuovi tentativi di sciogliere il grande enigma della libertà della volontà conducano alla fine al risultato che la ragion pratica e speculativa appaiano, riguardo alla libertà, assolutamente inconciliabili." In apertura della sua recensione alle *Skeptische Betrachtungen* di Creuzer, Fichte osservava: "Lo scetticismo del sig. Creuzer, chiamato così solo impropriamente - visto che egli assume con la scuola kantiana l'esistenza di una legge morale nell'uomo come fatto della coscienza - ha ad oggetto le teorie sulla libertà; il risultato delle sue ricerche è che nessuna delle [teorie] precedenti abbia risolto soddisfacentemente il conflitto tra l'interesse della ragion pratica e quello della [ragione] speculativa". La recensione apparve, in forma anonima, nel n. 303 della «Allgemeine Literatur - Zeitung» del 30 ottobre 1793, coll. 201 - 205; in GA, I, 2, pp. 7 - 14, o in appendice al volume delle *Skeptische Betrachtungen* di Creuzer, pp. 257 - 263; trad. it. a cura di R. Picardi, *Le prime due recensioni filosofiche di Fichte*, in «Il Cannocchiale», 1-2 (1996), pp. 300 - 306. Sulla posizione scettica di Creuzer, riguardo alla libertà del volere, cfr. S. Landucci, *Sull'etica di Kant*, Guerini e Associati, Milano 1984, pp. 286 e sgg.

9. SB, p. 30.

10. *Ivi*, p. 202.

11. V. più avanti, pp. 45 e sgg.

12. SB, pp. 77 e sg.

13. *Ivi*, p. 78.

14. *Ivi*, pp. 78 e sg.

15. *Ivi*, p. 95. In realtà Creuzer distingueva tre forme di idealismo, che egli identificava nella teoria dell'egoista e, rispettivamente, in quelle di Berkeley e di Leibniz (pp. 31 e sg.). Malgrado la tripartizione, tuttavia, a Creuzer l'egoismo appariva come la sola forma coerente di idealismo, in quanto Berkeley aveva preteso, a torto, di aver dimostrato non solo la realtà, ma anche la natura spirituale del proprio io e inoltre aveva attribuito la libertà non a se stesso, né alle sostanze fuori di sé, bensì a Dio, che diventava così l'autore del male (pp. 96 e sgg.), mentre la dottrina di Leibniz "non è meno fatalista di quella di Spinoza" (p. 101) e valevano quindi contro di essa le stesse obiezioni sollevate contro il fatalismo (p. 105). Per l'assimilazione della dottrina di Leibniz a quella di Spinoza, Creuzer rimandava a F.H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza*, in *Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*, in JW, IV, pp. 221 e sg.; trad. it. a cura di F. Capra, riveduta da V. Verra, *La dottrina di Spinoza. Lettere al signor Moses Mendelssohn*, Laterza, Bari 1969, pp. 140 e sg.

16. SB, pp. 31, 76.

17. *Ivi*, pp. 31 e sg.

18. *Ivi*, pp. 105 e sg.: "sono quasi convinto che, sul piano speculativo, non si possa ottenere nulla contro l'idealista conseguente, in particolare contro l'egoista."

19. *Ivi*, pp. 81 e sg.

20. *Ivi*, pp. 110 e sg.

21. *Ivi*, pp. 106, 108.

22. *Ivi*, pp. 105 e sg.

23. *Ivi*, p. 110.

24. *Ivi*, p. 106, in cui Creuzer si riconosce debitore verso Schmid dell'idea che sia il *bisogno* a costringerci ad assumere la realtà di un mondo sensibile fuori di noi. V. C.C.E. Schmid, *Critik der reinen Vernunft im Grundrisse zu Vorlesungen, nebst einem Wörterbuche zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften*, Cröker, Jena 1786, s. v. *Erfahrung*.

25. K.H. Heydenreich (1764 - 1801, professore a Lipsia dal 1789 al 1798), nella sesta delle sue *Betrachtungen über die Philosophie der natürlichen Religion*, Weygand, Leipzig 1791, 1. Bd., dedicata alla fede, aveva qualificato la credenza nella legge morale come una *fede naturale*, equiparandone lo statuto epistemico a quello della credenza nella realtà del mondo esterno. Heydenreich (pp. 214 e sg.) aveva citato quegli stessi passi di Jacobi poi ripresi da Creuzer.

26. Ludwig Heinrich Jakob (1759 - 1827, professore a Halle, curatore degli «Annalen der Philosophie und des philosophischen Geistes von einer Gesellschaft gelehrten Männer»), al quale tuttavia Creuzer non rimandava, aveva sostenuto che la ragione morale producesse la fede in Dio e in un ordine morale del mondo esattamente nello stesso modo in cui la ragione speculativa produceva la fede nella realtà delle sostanze esterne (*Über den moralischen Beweis für das Daseyn Gottes*, Liebau 1791, pp. 80 e sgg.).

27. V. F.H. Jacobi, *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus: Ein Gespräch*, in JW, II; trad. it. *Idealismo e realismo*, a cura di N. Bobbio, F. de Silva, Torino 1948; *Über die Lehre des Spinoza*, cit., in JW, IV,1, p. 211; trad. it. cit., p. 135: "mediante la fede noi sappiamo che abbiamo un corpo, e che fuori di noi esistono altri corpi e altri esseri pensanti."

28. Cfr., per l'idea di uno scetticismo della ragion pratica, ossia di uno scetticismo morale, C.C.E. Schmid, *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften*, cit., s. v. *Scepticismus*.

29. SB, p. 82. A indicare come si trattasse di una credenza, al tempo stesso, indimostrabile e inestirpabile, Creuzer citava due passi di Pascal, riprendendoli tacitamente da Jacobi: "*La nature confonde les Pyrrhoniens, et la raison confonde les dogmatistes. Nous avons une impuissance a prouver invincible a tout le dogmatisme. Nous avons une idee de la verité invincible a tout le Pyrrhonisme*" (v. anche SB, pp. 52, 93). Cfr. *Pensées de M. Pascal sur la religion, et sur quelques autres sujets*, Paris 1761, pp. 134, 138; Jacobi aveva posto tali passi di Pascal come motto del suo *David Hume über den Glauben*, cit.; v. anche *Über die Lehre des Spinoza*, cit., in JW, IV,1, p. 230; trad. it. cit., p. 147. Su tale citazione, che anche Hölderlin

riprese da Jacobi, si diffonde estesamente D. Henrich, *Der Grund im Bewußtsein: Untersuchungen zu Hölderlins Denken 1794-95*, Klett-Cotta, Stuttgart 1992, pp. 74 e sgg. Quella delle citazioni tacite, di prima o di seconda mano, era per Creuzer una consuetudine. Provengono da Jacobi, ad es., ma senza che Creuzer lo dichiari, le lunghe citazioni da Herder (SB, pp. 4 e sg.) e da Garve (SB, pp. 218, 222 e sg.). V. *Über die Lehre des Spinoza*, cit., in JW, IV,1, pp. 246 e sg. e, rispettivamente, JW, IV, 2, pp. 164 e sgg.; trad. it. cit., pp. 154, 239 e sg.).

30. SB, pp. 113 e sg. Cfr. F.H. Jacobi, *Allwills Briefsammlung*, in JW, I, pp. 245 e sg.; trad. it. a cura di P. Bernardini, in F. H. Jacobi, *Allwill*, Guerini e Associati, Milano 1991, p. 203: "Vi è tanto di bene nell'uomo, ed egli è degno riguardo a qualcosa verso se stesso e gli altri, solo nella misura in cui egli ha la facoltà di pensare e credere. [...] L'inclinazione simpatetica per la realtà *invisibile*, viva e vera, è la *fede*. Quanto più qualcuno mostra sensibilità per ciò che è invisibile nella natura e nell'uomo; tanto più egli si mostra attivo e produttivo in virtù dell'invisibile che è in lui, e tanto più noi dobbiamo ritenerlo eccellente e stimarlo nella sua totalità."

31. SB, p. 112. Su tale concetto, v. più avanti, pp. 202 - 205.

32. SB, p. 112. Creuzer aderiva all'interpretazione in senso pragmatico della fede razionale kantiana, in linea con una tendenza presente tra alcuni kantiani, tra i quali, come abbiamo visto, L. H. Jakob. Cfr. *Ak*, V, pp. 142 - 146; *SM*, pp. 291 - 296.

33. SB, p. 39.

34. *Ivi*, p. 63: "Allein ohne Freiheit des Willens ist es ungereimt, einen reinen Willen zu behaupten. Dann ohne sie hat ein *allgemeines, unveränderliches und nothwendiges Gebot der Vernunft und ein allgemeines unveränderliches, nothwendiges Gut*, gar keinen Sinn. Sollen wir jenes *Gebot* befolgen, so muß uns nichts von ausen nöthigen können, anders zu handeln; wir dürfen keinem fremden, bedingt nothwendigen Gesetze der Natur schlechthin unterworfen seyn. Sollen wir auf dieses *Gut* unser Streben richten, soll dieser blos durch reine Vernunft bestimmte Zweck unser Ziel seyn, so darf uns nichts nöthigen können, nach einem andern Gut zu streben, ein anderes Ziel uns vorzustecken." La seconda parte di questo passo era una tacita citazione, pressoché letterale, di un passo del *Versuch einer Moralphilosophie* di C.C.E. Schmid, di cui Creuzer avrebbe trattato diffusamente più avanti, ma che qui sfruttava senza confessare il debito. Il passo in questione era il seguente (p. 183): "Sollen wir ein *absolutes Gesetz* befolgen: so darf uns nichts von aussen zwingen oder nöthigen können, anders zu handeln; wir dürfen keinem fremden, bedingt nothwendigen Gesetze der Natur schlechthin unterworfen seyn. Sollen ein reines, durch bloße Vernunft bestimmtes Gut unser Ziel seyn, so darf uns nichts nöthigen können, ein andres Ziel uns vorzustecken." Lo stesso passo sarebbe stato citato da Creuzer anche più avanti (SB,

p. 171), ma allora il rinvio a Schmid sarebbe stato esplicito.

35. SB, pp. 42 - 50.

36. Cfr. *Ak*, III, pp. 308 - 377; *KrV*, pp. 382 - 456.

37. SB, p. 56. Friedrich Wilhelm Daniel Snell, *Menon, oder Versuch in Gesprächen, die vornehmsten Punkte aus der Kritik der praktischen Vernunft des Herrn Professor Kant zu erläutern*, Mannheim 1789. Snell (1761 - 1812) fu professore di filosofia a Gießen, come il fratello C.W. Snell, e come questi fece soprattutto, con la sua riesposizione della dottrina kantiana, un'opera di divulgazione. Curò, insieme a Schmid, il «Philosophisches Journal für Moralität, Religion und Menschenwohl», che uscì a Gießen dal 1793 al 1794.

38. SB, pp. 53 e sg.; *Ak*, III, pp. 308 e sgg.; *KrV*, p. 382 e sgg.; Snell, *op. cit.*, pp. 238 e sg.

39. SB, pp. 54 e sg.; *Ak*, III, pp. 310 e sgg.; *KrV*, pp. 384 e sgg.; Snell, *op. cit.*, p. 244.

40. SB, p. 55; *Ak*, III, pp. 310, 311 e sgg.; *KrV*, pp. 384, 387; Snell, *op. cit.*, p. 243.

41. SB, pp. 55 e sg.; *Ak*, III, p. 309; *KrV*, p. 383; Snell, *op. cit.*, p. 240.

42. SB, pp. 58 e sg.; *Ak*, III, pp. 311 e sgg.; *KrV*, pp. 385, 387; Snell, *op. cit.*, pp. 244 e sg.

43. SB, p. 52.

44. *Ivi*, p. 60; *Ak*, III, p. 324; *KrV*, p. 398; Snell, *op. cit.*, p. 246.

45. SB, p. 58; *Ak*, III, pp. 324 e sg.; *KrV*, p. 399; Snell, *op. cit.*, p. 247.

46. SB, pp. 59 e sg.

47. *Ivi*, p. 64; *Ak*, III, p. 325; *KrV*, pp. 399 e sg.; Snell, *op. cit.*, p. 246.

48. SB, pp. 56 e sg.; *Ak*, III, pp. 325 e sg.; *KrV*, p. 400; Snell, *op. cit.*, p. 247.

49. *Ak*, III, p. 310; *KrV*, p. 384. Cfr. S. Al - Azm, *The origins of Kant's arguments in the antinomies*, Clarendon Press, Oxford 1972, pp. 89 e sgg.; H. Heimsoeth, *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 2. Bd., W. de Gruyter & Co., Berlin 1967, pp. 240 e sg.

50. Snell, *op. cit.*, pp. 234 e 238.

51. SB, pp. 39 e 66.

52. *Ak*, III, p. 312; *KrV*, p. 386.

53. *Ak*, III, pp. 322 - 330; *KrV*, pp. 396 - 404.

54. *Ak*, III, pp. 323 e sg.; *KrV*, pp. 397 e sg.

55. *Ak*, III, p. 364; *KrV*, p. 441.

56. *Ak*, III, pp. 45, 520 in nota; *KrV*, pp. 92 e sg., 604 e sg. in nota.

57. *Ak*, III, pp. 521 e sg.; *KrV*, p. 606.

58. *Ak*, III, p. 364; *KrV*, p. 442.

59. *Ak*, III, p. 364; *KrV*, pp. 441 e sg.

60. *Ak*, III, p. 310; *KrV*, p. 384.

61. Snell, *op. cit.*, pp. 231 e sg.

62. *Ivi*, p. 236.

63. *Ivi*, pp. 289 e 297.

64. *Ivi*, p. 236.

65. Solo a partire dalla *Fondazione*, infatti, Kant ritenne possibile l'elaborazione di una "filosofia morale pura, completamente liberata da tutto ciò che non può essere che empirico e attinente all'antropologia" (*Ak*, IV, p. 389; *SM*, p. 45). Cfr. S. Landucci, *La "Critica della ragion pratica" di Kant. Introduzione alla lettura*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1993, pp. 129 e sg. La tesi della fattualità della legge morale, ovvero l'attribuzione alla legge morale dello statuto ontologico dell'esistenza, era invece caratteristica della sola *Critica della ragion pratica*, e non della *Fondazione*, nella quale ancora, in mancanza di una deduzione trascendentale del principio della moralità, era contemplata l'eventualità che questo fosse meramente chimerico (*Ak*, IV, p. 445; *SM*, pp. 104 e sg.). Sulla tesi della fattualità della legge morale, nella *Critica della ragion pratica*, quale risultato del fallimento di una deduzione trascendentale, nella *Fondazione*, della legge morale stessa, v. S. Landucci, *Sull'etica di Kant*, cit., pp. 43, 94 - 101. V. anche più avanti, pp. 57 e sgg.

66. *SB*, p. 24: "[...] l'antinomia era inevitabile. La ragione teoretica, se voleva essere conseguente, doveva condurre necessariamente al fatalismo, mentre la ragion pratica postulava assolutamente la libertà morale".

67. *Ivi*, p. 52.

68. *Ivi*, p. 64.

69. *Ivi*, p. 65.

70. Snell, *op. cit.*, pp. 255 e sg.

71. *Ak*, III, pp. 335, 348; *KrV*, pp. 410, 424. Sul rapporto di Kant con lo scetticismo antico, v. G. Tonelli, *Kant und die antiken Skeptiker*, in *Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie*, hrsg. von H. Heimsoeth, D. Henrich und G. Tonelli, Bd. 6: *Studien zu Kants philosophischer Entwicklung*, G. Olms, Hildesheim 1967, pp. 93 - 123.

72. *SB*, p. 66. K.L. Reinhold (Vienna, 1758 - Kiel, 1823), collaborò con C.M. Wieland alla rivista «Theutscher Merkur». Professore di filosofia kantiana a Jena dal 1787, fece di questa città il centro degli studi sulla filosofia di Kant e contribuì alla diffusione del criticismo in Germania con il *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, del 1789, e i *Briefe über die kantische Philosophie*, anticipati in parte dal «Theutscher Merkur» negli anni 1786 - 1787 e pubblicati poi a Lipsia (1790 - 1792). V. M. Frank, "Unendliche Annäherung". *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997, pp. 199 e sgg.

73. *SB*, p. 67; *Ak*, III, p. 342; *KrV*, p. 418; Snell, *op. cit.*, p. 258.

74. *SB*, pp. 67 e sg.; *Ak*, III, p. 343; *KrV*, p. 419; Snell, *op. cit.*, pp. 259 e sg.

75. *SB*, p. 68; *Ak*, III, p. 349; *KrV*, p. 425; Snell, *op. cit.*, p. 273.

76. *SB*, pp. 71 e sg.; *Ak*, III, pp. 347 e sg.; *KrV*, p. 424; Snell, *op. cit.*, p. 268.

77. *SB*, pp. 72 e sgg.; *Ak*, III, pp. 366 e sgg.; *KrV*, pp. 443 e sgg.; Snell, *op. cit.*, pp. 275 e sgg.

78. L'opposizione tra libero arbitrio e autonomia della volontà veniva solitamente formulata, dai seguaci della filosofia kantiana, come l'opposizione tra la facoltà della volontà di scegliere, incondizionatamente, in modo conforme o contrario alla legge morale, e la facoltà della ragione di scegliere, incondizionatamente, in modo conforme alla legge morale. Qui si è dovuto presentare il problema nei termini della conformità o meno a leggi delle azioni libere, in quanto, poiché Kant identificava, nella *Critica della ragion pura*, la libertà del volere con la libertà della ragione e, contestualmente, imputava alla ragione anche le azioni immorali, la distinzione summenzionata sarebbe stata inutile.

79. *Ak*, III, pp. 309; *KrV*, pp. 383, 385. Ma v. anche *Ak*, III, p. 313; *KrV*, p. 387, in cui si parla di una "facoltà della libertà sottratta ad ogni legge".

80. *Ak*, III, p. 375; *KrV*, p. 453.

81. *Ak*, III, p. 366; *KrV*, p. 444.

82. *Ak*, III, pp. 370 e sgg.; *KrV*, pp. 448 e sgg.

83. *Ak*, III, p. 254; *KrV*, p. 322.

84. *Ak*, III, p. 309; *KrV*, p. 383.

85. *Ak*, III, p. 376; *KrV*, p. 454.

86. *Ak*, III, p. 374; *KrV*, p. 452.

87. *Ak*, III, pp. 370 e sg.; *KrV*, pp. 448 e sg.

88. Cfr. S. Landucci, *Sull'etica di Kant*, cit., pp. 92 e sgg., e Ch.D. Broad, *Lettura di Kant*, Il Mulino, Bologna 1988, pp. 418 e sgg.

89. *Ak*, III, p. 254; *KrV*, p. 322.

90. *Ak*, III, pp. 370 e sg.; *KrV*, pp. 448 e sg.

91. Snell, *op. cit.*, p. 232.

92. *Ivi*, p. 288.

93. *Ivi*, p. 294.

94. *Ivi*, p. 297.

95. *Ivi*, p. 301.

96. *Ibidem*.

97. *Ivi*, p. 307.

98. *Ivi*, pp. 298 e sgg., 315.

99. *Ivi*, pp. 315 e sgg.

100. *Ivi*, p. 286.

101. *Ak*, III, 366; *KrV*, p. 444.

102. *SB*, p. 76.

103. *Ivi*, pp. 119 - 203. Cfr. più avanti, pp. 217, 264, n. 533.

104. *Ak*, III, pp. 370 e sg.; *KrV*, pp. 448 e sg.

105. *SB*, pp. 114 e sgg.

106. In realtà l'affermazione che ad ogni fenomeno corrispondesse un

diverso noumeno era una tesi ulteriore, rispetto alla mera distinzione tra mondo sensibile e mondo intelligibile, la quale non comportava affatto, data l'idealità di spazio e tempo, che ogni individuazione riscontrabile a livello fenomenico avesse un corrispettivo nel mondo noumenico. Cfr. Ch. D. Broad, *op. cit.*, p. 420.

107. SB, pp. 116 e sg.

108. *Ak*, III, p. 309; *KrV*, pp. 383, 385.

109. SB, pp. 48, 135 e sg., 156, 183.

110. *Ivi*, p. 119.

111. C.C.E. Schmid (1761 - 1812), medico, teologo e filosofo, fu professore di filosofia a Gießen e poi, dal 1793, a Jena. Al suo *Versuch einer Moralphilosophie*, di cui furono pubblicate quattro edizioni, rispettivamente nel 1790, 1792, 1795 e 1802, si deve la prima "metafisica dei costumi" elaborata in modo sistematico a partire da principi kantiani. Cfr. M. Frank, *op. cit.*, pp. 532 e sgg.

112. SB, pp. 124 e sgg.

113. *Ivi*, pp. 135 e sg.

114. *Ivi*, p. 139. Nell'Antitesi della Terza Antinomia (*Ak*, III, p. 309; *KrV*, p. 383), l'obiezione contro la libertà come causa incondizionata era fondata sull'impossibilità di attribuire un atto libero al suo agente, visto che "non deriva in alcun modo da esso", visto cioè che non vi era alcun legame necessario tra quell'azione e gli stati precedenti della sua causa. Qui Creuzer si riferiva alla medesima questione, ovvero all'impossibilità che un atto fosse imputabile a qualcuno, se non derivava da esso in modo necessario, solo che in questo caso la necessità sarebbe stata assicurata non dall'esser causato, ma dall'esser conforme a leggi.

115. *Ak*, III, p. 309; *KrV*, p. 444.

116. SB, pp. 137 e sg.

117. *Ivi*, p. 142.

118. *Ak*, IV, p. 447; SM, p. 108; SB, p. 143.

119. *Ak*, III, pp. 374 e sg.; *KrV*, p. 453.

120. *Ak*, III, pp. 375 e sg.; *KrV*, pp. 453 e sg.

121. SB, pp. 144 e sg.

122. *Ivi*, p. 180. Questo passo costituiva un mero tentativo, un esperimento teorico del tutto isolato: essendo infatti in piena contraddizione con la tesi che la libertà metafisica coincidesse con l'autonomia della volontà, e quindi con la libertà morale, esso non avrebbe avuto alcun seguito nella parte successiva del testo.

123. *Ivi*, pp. 150 e sg., 183.

124. *Ivi*, p. 156.

125. *Ivi*, pp. 181 e sgg.

126. *Ivi*, pp. 183 e sgg., 199.

127. *Ivi*, p. 160.

128. *Ivi*, p. 201.

129. *Ivi*, p. 139.

130. *Ivi*, pp. 132 e sg.

131. *Ivi*, p. 202.

132. *Ivi*, pp. 203 e sg. Sulla questione, v. più avanti, pp. 263, n. 524; p. 266, n. 584. La citazione di Creuzer era tratta dalla seconda edizione di *Über Belohnung und Bestrafung nach Türkischen Gesetzen*, di K.F. Hommel, (sotto lo pseudonimo di Alexander von Joch), Lübeck, Baireuth und Leipzig 1770¹, 1772², ristampa anastatica Schmidt, Berlin 1970, pp. 140 e sg. L'opera aveva suscitato un certo scalpore per la vivace seppur non originale difesa, ivi contenuta, del determinismo. Cfr. G.K. Werdermann, *Versuch einer Geschichte der Meynungen über Schicksal und menschlichen Freiheit*, Leipzig 1793, pp. 295 - 310.

133. SB, p. 185: "Non posso [...] dire: Devo [*ich soll*] agire moralmente, bensì devo [*ich muß*] agire moralmente."

134. SB, pp. 46 e sg.; *Opera*, IV, p. 266; trad. it. in B. Spinoza, *Epistolario*, a cura di A. Droetto, Einaudi, Torino 1974, Epist. LVIII, pp. 248 e sg.

135. SB, p. 43.

136. *Ivi*, p. 49.

137. *Ivi*, p. 47.

138. *Ivi*, p. 84.

139. *Vorstellungsvermögen*, pp. 498 - 559.

140. SB, pp. 88 e sg.

141. *Ak*, V, pp. 101 e sg.; *KpV*, in SM, pp. 245 e sg.; Cfr. G. De Flaviis, *Kant e Spinoza*, Sansoni, Firenze 1986, pp. 145 - 196; sulla ricezione di Spinoza da parte dei primi illuministi e, rispettivamente, degli idealisti tedeschi, cfr. W. Schröder, *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1987; *Spinoza und der Deutsche Idealismus*, hrsg. von M. Walther, Königshausen und Neumann, Würzburg 1992.

142. SB, p. 83. V. F.H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza*, cit., in JW, IV, 1, p. 58; trad. it. cit., pp. 69 e sg.

143. *Opera*, II, p. 46; trad. it. in B. Spinoza, *Etica Dimostrata con Metodo Geometrico*, a cura di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma 1988, Parte Prima, Def. VII, p. 88.

144. *Opera*, II, p. 61; *Etica*, trad. it. cit., Parte prima, Proposiz. XVII, Coroll. II, pp. 101 e sg.

145. *Opera*, II, p. 260; *Etica*, trad. it. cit., Parte Quarta, Proposiz. LXVI Scolio, p. 278.

146. *Opera*, IV, p. 265; *Epistolario*, trad. it. cit., Epist. LVIII, p. 248.

147. *Opera*, IV, p. 259; *Epistolario*, trad. it. cit., Epist. LVI, p. 241.

148. SB, p. 134.

149. *Opera*, III, p. 280; trad. it. in B. Spinoza, *Trattato politico*, a cura di P. Cristofolini, ETS, Pisa 1999, p. 45.

150. SB, pp. 39 e sg.
151. *Ivi*, pp. 139 e sg.
152. *Ivi*, p. 140 (il corsivo è di Creuzer, non di Spinoza); *Opera*, II, p. 210; *Etica*, trad. it. cit., Parte Quarta, Def. VIII, p. 235.
153. Cfr. M. Messeri, *L'epistemologia di Spinoza. Saggio sui corpi e le menti*, Il Saggiatore, Milano 1990, p. 45: "La causalità spinoziana perde anzi ogni connessione col concetto intuitivo di produttività proprio perché la dipendenza necessaria è intesa e spiegata come derivazione logica. Non c'è più posto, in questa filosofia, per una causazione arbitraria, in quanto non ha più alcun senso coerente l'idea di una trascendenza del fare rispetto all'essenza, dell'operazione rispetto alla natura. Ciascuno fa appunto ciò che deriva logicamente dalle leggi della sua natura: ciò che accade senza che sia spiegabile con la nostra natura non è fatto da noi." V. anche le pp. 117, 123, 160, 253, 291 e sg.
154. *Opera*, II, p. 139; *Etica*, trad. it. cit., Parte Terza, Def. II, p. 172: "Dico che siamo attivi quando in noi o fuori di noi avviene qualcosa di cui noi siamo causa adeguata, cioè [...] quando dalla nostra natura, in noi o al di fuori di noi segue qualcosa che può essere compreso chiaramente e distintamente soltanto per mezzo della nostra stessa natura. E, al contrario, dico che noi siamo passivi quando in noi accade qualcosa, o dalla nostra natura segue qualcosa di cui noi non siamo che una causa parziale."
155. A tal proposito Creuzer scriveva (SB, p. 215 in nota): "Attraverso il soddisfacimento di un desiderio irrazionale l'identità dell'*esistenza razionale* viene interrotta; perciò la personalità, che è fondata solamente nell'esistenza razionale, viene ferita: con ciò la quantità dell'esistenza diminuisce altrettanto." Cfr. F.H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza*, cit., in JW, IV, 1, p. 20; trad. it. cit., p. 49.
156. SB, pp. 7 e sg.: "Autonomia, indipendenza da leggi estranee e libertà sono dunque inseparabilmente connesse l'una all'altra, anzi sono in fondo la stessa cosa."
157. *Ivi*, pp. 133 e sg., 139 e sg.
158. *Ivi*, pp. 2 e sgg.
159. *Ivi*, pp. 142 e sg.
160. *Ivi*, p. 143; *Ak*, IV, p. 447; *SM*, p. 108.
161. *Opera*, III, p. 279; *Trattato Politico*, trad. it. cit., p. 41. Sull'accostamento, da parte di Creuzer, di Kant a Spinoza, a proposito dell'identificazione di libertà e moralità, cfr. G. Tomasi, *Moralità e libertà. Appunti su un problema della prima ricezione dell'etica kantiana*, in «Verifiche», 17 (1988), pp. 310 e sgg.
162. *Opera*, II, p. 72 e sg.; *Etica*, trad. it. cit., Parte Prima, Proposiz. XXXII e Coroll. I e II, pp. 111 e sg.
163. SB, p. 88.
164. *Ivi*, p. 190. Su ciò, v. più avanti, pp. 135 e sgg.

165. SB, pp. 193 e sg.
166. *Ivi*, p. 190; *Opera*, III, p. 277; *Trattato Politico*, trad. it. cit., pp. 37 - 39.
167. Se ne rese conto Friedrich Carl Forberg (1770 - 1848), il quale dichiarò, in *Über die Gründe und Gesetze freyer Handlungen*, Leipzig und Jena 1795, pp. 6 e sg., che lo scetticismo di Creuzer non fosse da intendersi in senso stretto, giacché questi era assai più incline a porsi dalla parte del fatalismo, piuttosto che da quella dell'indifferentismo.
168. SB, pp. 184, 199.
169. *Ivi*, pp. 213 e sg.: "Mi sembra: [se] posso porre a fondamento dei fenomeni essenzialmente diversi nell'uomo forze diverse anche nell'io intelligibile, tutto si spiega da sé, non appena assumo che la forza che sta a fondamento della ragione come fenomeno *predomini realmente* sulle restanti forze del nostro io intelligibile e venga limitata solo dalle cose in sé che forniscono alle nostre rappresentazioni e azioni la materia non appartenente al nostro io".
170. *Ivi*, pp. 213 - 224.
171. *Ak*, III, p. 524; *KrV*, p. 608: "Io assumo che ci siano realmente leggi morali pure, capaci di determinare interamente a priori [...] l'uso della libertà da parte di un essere razionale in generale [...]. Mi è possibile presupporre con diritto questa proposizione, in quanto faccio appello, non solo alle prove in merito fornite dai più illuminati moralisti, ma anche al giudizio morale di qualsiasi uomo [...]"
172. *Ak*, IV, p. 445; *SM*, pp. 104 e sg. Contro "il sospetto che essa [la volontà buona] sia un ingannevole fantasma" (*Ak*, p. 394; *SM*, p. 50) Kant ribadiva continuamente, nelle prime due parti della *Fondazione*, la necessità di spiegare come fosse possibile un imperativo categorico, ossia la necessità di fornirne una deduzione trascendentale: v. *Ak*, IV, pp. 417, 419, 425, 431 e sg., 440, 445; *SM*, pp. 75, 77, 83, 90, 100, 104 e sg.
173. *Ak*, IV, p. 450; *SM*, p. 111.
174. *Ak*, IV, p. 449; *SM*, p. 110.
175. Non mi occupo, in questa sede, di esaminare la questione della genesi, nella mente di Kant, dell'idea che fosse necessaria una critica della ragion pratica pura, oltre che della ragione (speculativa) pura, ossia dell'idea che l'imperativo categorico, in quanto proposizione sintetica a priori, avesse bisogno, a garanzia della propria validità, di una deduzione trascendentale.
176. Sulla questione, v. S. Landucci, *Sull'etica di Kant*, cit., pp. 87 e sgg.; D. Henrich, *Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft*, in *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans Georg Gadamer zum 60. Geburtstag*, C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1960, pp. 77 - 115; trad. it. ridotta in *Introduzione alla morale di Kant*, a cura di G. Tognini, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1993, pp. 69 - 94.

177. *Ak*, IV, p. 455; *SM*, p. 117: “[...] la libertà è soltanto un’idea della ragione, la cui realtà oggettiva è in sé dubbia, a differenza della natura che è un *concetto dell’intelletto* che prova e deve necessariamente provare la propria realtà con esempi tratti dall’esperienza.”

178. *Ak*, IV, p. 448; *SM*, p. 109.

179. *Ak*, IV, p. 445; *SM*, pp. 104 e sg.

180. *Ak*, V, p. 16; *SM*, p. 150.

181. Cfr. G. Prauss, *Kant über Freiheit als Autonomie*, I. Klostermann, Frankfurt am Main 1983, pp. 62 e sgg.

182. *Ak*, V, p. 3; *SM*, p. 135.

183. *Ak*, V, p. 31; *SM*, p. 168: “La coscienza di questa legge fondamentale può esser detta un fatto [*Factum*] della ragione, perché non la si può ricavare da precedenti dati della ragione stessa, per esempio dalla coscienza della libertà (perché questa coscienza non ci è data prima), ma ci si impone da se stessa come proposizione sintetica a priori, che non è fondata su alcuna intuizione né pura né empirica”. V. anche *Ak*, V, pp. 32, 42 e sg., 47, 91, 104; *SM*, pp. 169, 180 e sg., 185, 234, 249.

184. *Ak*, V, p. 47; *SM*, p. 186: “nessuna deduzione può dimostrare la realtà oggettiva della legge morale, a dispetto di ogni sforzo della ragione teoretica.” Del resto, se la legge morale è un *fatto*, una sua deduzione sarebbe superflua: “la legge morale non ha, da parte sua, alcun bisogno di un motivo che la giustifichi” (*ibidem*). Già J.C. Schwab (1743 - 1821), un difensore, contro Kant e Schmid, del determinismo leibniziano - wolffiano, si era reso conto di come Kant nella *Critica della ragion pratica* avesse ammesso, in contrasto con la *Fondazione*, l’impossibilità, non potendo darsi un’intuizione intellettuale della libertà, di derivare da quest’ultima l’esistenza della legge morale. V. J.C. Schwab, *Wie beweiset die kritische Philosophie, daß wir uns als absolut frei denken müssen?*, in «*Philosophisches Archiv*», hrsg. von J.A. Eberhard, I. Bd, III. St., Berlin 1794, p. 4.

185. *Ak*, V, p. 8; *SM*, pp. 140 e sg.

186. *Ak*, V, p. 31; *SM*, pp. 168 e sg.

187. *Ak*, V, pp. 43, 50, 105 e sg.; *SM*, pp. 181, 189, 249 e sg.: “è la nostra ragione stessa che, attraverso la legge pratica suprema e incondizionata, riconosce se stessa, ed è l’essere consapevole di questa legge (la nostra propria persona) che si riconosce come facente parte del mondo puro dell’intelletto, determinando anche il modo in cui esso, in quanto tale, può essere attivo” (*SM*, p. 250).

188. *Ak*, V, p. 105; *SM*, p. 249: il principio della moralità “non richiede né ricerca né scoperta perché si trova da molto tempo nella ragione di tutti gli uomini, è incorporato nel loro essere”.

189. *Ak*, V, pp. 79 e sg., 86; *SM*, pp. 222, 229: la legge morale è “una legge che penetra da sé sola nell’animo e si procura venerazione (benché non sempre osservanza) anche contro la volontà”.

190. *Ak*, IV, p. 401; *SM*, p. 57, nota b; v. anche *Ak*, IV, p. 403; *SM*, p. 60.

191. Per un’analisi, a questo proposito, della struttura dell’intuizione morale, v. D. Henrich, art. cit., pp. 83 e sgg; trad. it. cit., pp. 74 e sgg.

192. *Ak*, V, p. 36; *SM*, p. 174: “Anche l’intelletto più comune riconosce con facilità e certezza ciò che bisogna fare in base al principio dell’autonomia del libero arbitrio; [...] ossia, ciò che è *dovere* si dà a conoscere da se stesso ad ognuno”.

193. *Ak*, IV, p. 404; *SM*, p. 60; v. anche *Ak*, IV, pp. 402, 411, 412; *SM*, pp. 58, 68, 69.

194. *Ak*, IV, p. 424; *Ak*, V, pp. 79 e sg.; *SM*, pp. 82 e sg., 222.

195. V. SB, p. 6: “*Agisci soltanto secondo quella massima che, al tempo stesso, puoi volere che divenga una legge universale o: Agisci come se la massima della tua azione dovesse essere elevata dalla tua volontà a legge universale della natura*”. (*Ak*, IV, p. 421; *SM*, p. 79).

196. Sul passaggio dalla *Fondazione* alla *Critica della ragion pratica*, relativamente a tale questione, v. S. Landucci, *Sull’etica di Kant*, cit., pp. 72 - 86.

197. *Ak*, V, p. 69; *SM*, p. 210: “La regola del giudizio sottostante alle leggi della ragion pura pratica è la seguente: domandati se l’azione che intendi compiere potrebbe essere considerata come possibile mediante la tua volontà, se essa dovesse aver luogo secondo una legge della natura di cui tu facessi parte. In base a questa regola, ognuno giudica infatti se le azioni sono buone o cattive. Così si dice: se *ciascuno*, quando credesse di trarne vantaggio, si permettesse di truffare; se si credesse in diritto di togliersi la vita quando ne fosse del tutto disgustato; se guardasse con assoluta indifferenza alla miseria altrui: tu, facendo parte di questo ordine di cose, ti troveresti a tuo agio in esso, col consenso della tua volontà?”

198. SB, p. 8.

199. V. più avanti, pp. 63 e sgg.

200. SB, p. 8.

201. *Ivi*, pp. 2 e sg.; cfr. *Ak*, V, p. 31; *SM*, p. 168: la coscienza della legge morale “è il fatto unico della ragion pura che si annuncia così come originariamente legislativa”.

202. SB, p. 22.

203. *Ivi*, p. 5.

204. *Ivi*, p. 6.

205. *Ibidem*.

206. *Ivi*, p. 7. V. anche p. 3: “Egli trova in sé una legge, che lo innalza al di sopra dell’intero mondo sensibile e delle sue leggi, che la ragione stessa, indipendentemente da tutto ciò che realmente accade, e libera da ogni costrizione esterna, gli prescrive per tutte le sue azioni”.

207. *Ak*, V, p. 4; *SM*, p. 136: “La libertà è [...] l’unica fra tutte le idee della ragione speculativa di cui conosciamo a priori la possibilità, senza però percepirla, perché essa è la condizione della legge morale di cui ab-

biamo conoscenza". Cfr. J. Kraus, nella sua recensione - elaborata sulla base di un testo fornitogli da Kant - dell'*Eleutheriologie oder über Freiheit und Nothwendigkeit*, di J.A.H. Ulrich, in «Allgemeine Literatur - Zeitung», del 25 aprile 1788, n. 100, col. 180: "Il *dovere* presuppone un *potere*, quindi il dovere indipendente da tutto ciò che realmente accade [presuppone] un potere altrettanto indipendente da tutto ciò che realmente accade, o l'obbligatorietà morale [presuppone] la spontaneità originaria, che è propriamente ciò che si intende con *libertà*". Cfr. anche C.W. Snell, *Versuch zur Beantwortung der Frage: Ob die transcendentale Freyheit mit der Abhängigkeit der menschlichen Seele von Gott, als ihrem Schöpfer, bestehen könne?*, in «Neues philosophisches Magazin» hrsg. von J.H. Abicht und F.G. Born, II. Bd., IV. St., Leipzig 1791, p. 497: "Non è infatti possibile alcuna legge morale se io non sono del tutto libero, riguardo alla mia volontà, di determinarmi da me stesso all'osservanza o all'omissione di ciò che mi è comandato; e non appena sono convinto di *dover* [daß ich ...soll] volere e fare, o non volere ed omettere qualcosa, in nessun momento posso [darf] dubitare, di *poterlo* [daß ich ... könne] fare o omettere."

208. Qui la *possibilità reale* è naturalmente intesa in opposizione alla mera *possibilità logica*, secondo la distinzione tracciata da Kant nei *Postulati del pensiero empirico in generale*, nella *Critica della ragion pura*.

209. *Ak*, V, p. 6; *SM*, p. 138: "la ragion pratica [...] fornisce realtà a un oggetto soprasensibile della categoria della causalità, ossia alla *libertà* [...] e conferma perciò con un fatto ciò che prima poteva essere *soltanto pensato*." *Ak*, V, pp. 29 e sg.; *SM*, p. 166: "domando dove *ha inizio* la nostra *conoscenza* dell'incondizionato pratico, dalla *libertà* o dalla legge pratica. Non è possibile che prenda inizio dalla *libertà*, di cui non possiamo né aver coscienza immediata, [...], né conoscenza mediata dall'esperienza [...]. È quindi la *legge morale* della quale diveniamo consci immediatamente (appena formuliamo le massime della volontà) ciò che ci si offre per primo e che ci conduce direttamente al concetto della *libertà*, in quanto la ragione presenta quella legge come un motivo determinante che non può essere sopraffatto dalle condizioni empiriche perché del tutto indipendente da esse."

210. V., ad es., *Ak*, V, p. 30; *SM*, p. 167: "egli ritiene di poter fare qualcosa perché è consapevole di doverlo fare e riconosce così in sé la *libertà* che altrimenti, senza la legge morale, gli sarebbe rimasta ignota"; v. anche *Ak*, V, p. 125; *SM*, pp. 272, 273.

211. *SB*, pp. 8, 9 in nota: "la coscienza della *libertà* [...] porta con sé anche una certezza così chiara, così fiduciosa, che la si deve necessariamente ritenere una coscienza originaria immediata". È verosimile, a questo proposito, un influsso di Jacobi, per il quale la *realtà* della *libertà* "si manifesta immediatamente e mediante il fatto" (*Über die Lehre des*

Spinoza, cit., in *JW*, IV,1, pp. 26 e sg.; trad. it. cit., p. 52).

212. *SB*, pp. 8 e sg.

213. *Ivi*, p. 9 in nota (corsivo mio).

214. Su ciò, v. S. Landucci, *Sull'etica di Kant*, cit., p. 121.

215. V. più avanti, pp. 72 e sgg.

216. *SB*, p. 16.

217. *Ivi*, p. 13. Proprio in questi "contrastanti sentimenti della *libertà* e della costrizione, dell'indipendenza e della dipendenza", Creuzer rintracciava l'origine della "*filosofia sulla libertà della volontà*" (p. 23).

218. *Ivi*, p. 13.

219. *Ivi*, pp. 14 e sg.

220. *Ivi*, p. 16.

221. *Ivi*, pp. 7 e sg.

222. *Ivi*, p. 143; *Ak*, IV, p. 447; *SM*, p. 108.

223. Qui con "*natura*" si intende ovviamente l'essenza, intelligibile e non empirica, della ragione.

224. *Versuch*, pp. 185 e sg.; v. anche p. 195: "Sotto l'influsso delle circostanze temporali l'essere razionale sensibile non può osservare la legge morale (incondizionata) in ogni momento. La necessità della sua osservanza potrebbe valere perciò solo per quei casi, in cui essa ha avuto luogo. Sarebbe insensato estenderla a quei casi e a quei momenti, nei quali è necessario il contrario."

225. *SB*, pp. 39 e sg.: "La parola *libertà* è propriamente un'espressione negativa e non significa altro che *la natura, non sottoposta a coercizione*, di un essere."

226. *Ak*, V, p. 6; *SM*, p. 138: "la strana, benché incontestabile affermazione della critica speculativa che anche *il soggetto pensante è a se stesso, nell'intuizione interna, un semplice fenomeno*, è pienamente confermata nella critica della ragion pratica". E già nella *Fondazione*: "L'uomo, in base alla conoscenza di se stesso fornitagli dal senso interno, non può arrogarsi di conoscere neppure sé qual è in se stesso" (*Ak*, IV, p. 451; *SM*, p. 112).

227. *Versuch*, p. 190; v. anche p. 202: "Mi è moralmente necessario, ossia necessario, poiché considero la legge morale come una legge della mia volontà, rappresentarmi come un essere assolutamente libero", e p. 214.

228. *Ivi*, p. 212.

229. Vedi ad es., L.H. Jakob, *Über die Freiheit*, in J.G.K. Kiesewetter, *Über den ersten Grundsatz der Moralphilosophie, nebst einer Abhandlung über die Freiheit von Prof. Jacob*, Leipzig, Eisleben und Halle 1788, e K.H. Heydenreich, *Betrachtungen über die Philosophie der natürlichen Religion*, Leipzig 1791, 2. Bd., XIII Betr., pp. 56 e sgg.

230. *Briefe*, p. 511: "La ragione ha [...] un fondamento ben reale per pensare la *libertà* come una causa assoluta; ossia l'*autocoscienza*, attraverso la quale l'azione di questa facoltà [la *libertà*] si annuncia come un

fatto, e autorizza il sano intelletto comune a concludere dalla sua realtà alla sua possibilità." Poche pagine prima, tuttavia, Reinhold aveva dichiarato di sottoscrivere l'affermazione kantiana in base alla quale la conoscenza della libertà sarebbe derivata dalla coscienza della legge morale, rifiutando però di interpretare tale affermazione come la tesi che una simile conoscenza dipendesse *esclusivamente* dalla coscienza della legge morale. La conoscenza della realtà della libertà dipendeva invece da entrambi gli impulsi, quello egoistico e quello disinteressato, e dalla consapevolezza di potersi determinare arbitrariamente secondo uno dei due (pp. 505 e sg.).

231. SB, pp. 8 e sg.

232. *Ivi*, p. 12.

233. K.H. Heydenreich, *Betrachtungen über die Philosophie der natürlichen Religion*, cit., 2. Bd., XIII Betr., pp. 57, 67. V. più avanti, pp. 80 - 86.

234. SB, p. 7.

235. *Ivi*, pp. 9 e sg.

236. *Ak*, V, p. 42; *SM*, p. 180; v. anche *Ak*, V, p. 46; *SM*, p. 184: "questa coscienza delle leggi morali o, il che è lo stesso, la coscienza della libertà".

237. Descartes, *Principia Philosophiae*, Parte I, par. 39, in *Oeuvres*, publiées par C. Adam & P. Tannery, J. Vrin, Paris 1973 e sgg., VIII, p. 19: "Quòd autem sit in nostrâ voluntate libertas, & multis ad arbitrium vel assentiri vel non assentiri possimus, adèd manifestum est, ut inter primas & maximè communes notiones, quæ nobis sunt innatæ, sit recensendum." V. anche il par. 41, p. 20.

238. V., sulla questione, E. Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, F. Alcan, Paris 1913, pp. 286 e sgg.

239. SB, p. 43 in nota: "Hommel era in effetti tanto poco quanto Baile, Spinoza e Leibnitz un fatalista sensibile, ma con quest'ultimo hanno tutti in comune le ragioni qui riportate".

240. *Ivi*, pp. 120 e sgg.

241. SB, p. 42. In quest'ultimo esempio la formulazione della tesi indifferentistica appariva, rispetto al passo precedente, approssimativa e inesatta: in questione non era infatti se il soggetto avrebbe potuto agire diversamente da come aveva agito, volendolo, bensì se avrebbe o no potuto *volere* diversamente da come aveva voluto.

242. *Ivi*, p. 43.

243. *Ivi*, pp. 43 e sgg; Hommel, *op.cit.*, pp. 59 e s.

244. SB, pp. 46 e sg. (il corsivo è di Creuzer, non di Spinoza); *Opera*, IV, p. 265; trad. it in *Epistolario*, cit., Epist. LVIII, pp. 248 e sg.

245. SB, pp. 45 e sg. (il corsivo è di Creuzer, non di Bayle); P. Bayle, *Reponse aux questions d'un provincial*, in *Ouvres Diverses*, La Haye 1737, III, pp. 785 e sg.; per la metafora della banderuola, v. anche p. 662.

246. Bayle, *op. cit.*, p. 785.

247. *Ivi*, p. 791; v. anche pp. 661, 782.

248. *Ivi*, p. 790.

249. SB, p. 47. *Teodicea*, par. 50, p. 130 (il corsivo, così come alcune imprecisioni ortografiche che, salvo quelle di accentazione, riporto immoificate, sono di Creuzer). Per le medesime citazioni, in Jacobi, da Spinoza e Leibniz, v. *Über die Lehre des Spinoza*, cit., in *JW*, IV, 1, pp. 66 e sg.; trad. it cit., p. 73.

250. SB, p. 47.

251. *Ivi*, pp. 49 e sg.

252. Trascuro qui la questione dell'arbitrarietà dell'attribuzione di tale idea, da parte di Creuzer, agli autori che egli classificava come fatalisti sensibili.

253. SB, pp. 7 e sg.

254. *Ivi*, pp. 63 e sg.

255. K. H. Heydenreich, *op. cit.*, 2 Bd., XIII Betr., pp. 57 e sg.

256. *Ivi*, p. 60: "Si comprende qualcosa non appena se ne conoscono realmente le cause, in quanto esse potevano produrre solo quel qualcosa, e nient'altro."

257. *Ivi*, pp. 58 e sg.: "La libertà è la facoltà di contenere e rendere efficace il fondamento completo della realtà di nuovi stati, senza poter essere determinata necessariamente né da forze esterne, né dai propri stessi stati."

258. *Ivi*, p. 61.

259. *Ivi*, p. 60.

260. *Ivi*, p. 57: "La coscienza della libertà è dunque tanto immediatamente propria e innata nell'uomo, quanto la coscienza di una volontà."

261. *Ivi*, p. 67.

262. *Ivi*, p. 60: "La nostra coscienza originaria della libertà non si fonda in alcun modo sulla percezione di una simile facoltà".

263. *Ivi*, p. 62.

264. *Ivi*, p. 64.

265. *Ibidem*.

266. *Ivi*, 1. Bd., VI Betr., p. 213.

267. *Ivi*, 2. Bd., XIII Betr., p. 65.

268. *Ivi*, 1. Bd., VI Betr., p. 217.

269. *Ivi*, 2. Bd., XII Betr., p. 56: "Il comando morale incondizionato della ragione può avere un senso solo con la presupposizione della libertà."

270. *Ivi*, 1. Bd., VI Betr., p. 219: "Fra tutti gli oggetti della fede naturale la legge morale, che si trova originariamente nella ragione, è quello supremo".

271. *Ivi*, 2. Bd., XIII Betr., p. 65: "Ma l'uomo giunge anche mediamente alla convinzione della sua libertà morale, in quanto la legge mora-

le contenuta nella sua ragione, e quindi da lui realmente conosciuta, può essere pensata come possibile solo attraverso quella *facoltà*.”

272. *Ivi*, p. 57.

273. SB, pp. 8 e sg.

274. *Ivi*, p. 9, in nota.

275. K.H. Heydenreich, *op. cit.*, 2. Bd., XIII Betr., pp. 56 e sg.: “L’uomo è originariamente dotato di una coscienza della libertà, che risiede in lui con una così immutabile stabilità, che perfino i più forti attacchi della speculazione non possono né stradicarla, né indebolirla”. Cfr. SB, p. 82.

276. K.H. Heydenreich, *op. cit.*, 2. Bd., XIII Betr., p. 58.

277. SB, p. 12.

278. K.H. Heydenreich, *op. cit.*, 2 Bd., XIII Betr., p. 58; SB, pp. 110 e sgg.

279. SB, pp. 108 e sg.; v. anche K.H. Heydenreich, *op. cit.*, 1. Bd., VI Betr., p. 213. A p. 110 delle SB, al termine di una lunga citazione, sul tema della credenza, tratta da Jacobi, Creuzer rinviava alla VI delle *Betrachtungen* di Heydenreich, nella quale (pp. 214 e sg.) venivano citati, di Jacobi, gli stessi brani, sebbene più ampiamente.

280. SB, p. 8.

281. *Ibidem*.

282. *Ivi*, p. 9 in nota.

283. K.H. Heydenreich, *op. cit.*, 2. Bd., XIII Betr., p. 60: “Sebbene possiamo [können] pensare e dobbiamo [müssen] pensare la *libertà*, tuttavia non possiamo [vermögen] né conoscerla, né comprenderla.”

284. SB, p. 8 (corsivo mio).

285. K.H. Heydenreich, *op. cit.*, 2. Bd., XIII Betr., p. 64.

286. *Ivi*, p. 68.

287. *Ivi*, p. 67.

288. V. ad es. *Ak*, IV, pp. 446 e sg.; SM, p. 107: “che cosa può esser dunque la libertà della volontà se non autonomia, cioè la proprietà della volontà di esser legge a se stessa?”; *Ak*, V, p. 33; SM, pp. 170 e sg.: “La legge morale non esprime dunque altro che l’autonomia della ragion pura pratica, ossia della libertà”.

289. Cfr. M. Benden, *Christian August Crusius. Wille und Verstand als Prinzipien des Handelns*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1972, p. 222.

290. *Ak*, IV, pp. 432 e sg., 443; SM, pp. 91 e sg., 102 e sg.: “il concetto [...] della volontà divina [...] getterebbe necessariamente le basi di un sistema di morale che si risolverebbe nel vero e proprio opposto della moralità”; *Ak*, V, p. 129; SM, p. 278: “il timore e la speranza [...] come moventi [...] annullerebbero tutto il valore morale delle azioni”.

291. *Ak*, III, p. 363; *KrV*, pp. 441. V. anche *Ak*, III, pp. 374 e sg.; *KrV*, p. 453.

292. *Ibidem*.

293. *Ak*, III, 309; *KrV*, p. 385: “Natura e libertà trascendentale stanno dunque fra loro nello stesso rapporto di legalità e illegalità”.

294. *Ak*, III, p. 366; *KrV*, p. 444: “ogni causa efficiente deve avere un *carattere*, ossia una legge della sua causalità, senza la quale non sarebbe causa.”

295. V. più indietro, pp. 35 e sgg.

296. *Ak*, III, pp. 370 e sgg.; *KrV*, pp. 448 e sgg.

297. *Ak*, III, p. 310; *KrV*, p. 384.

298. *Ak*, III, pp. 375 e sg.; *KrV*, pp. 453 e sg.

299. Cfr., su tale questione, G. Prauss, *op. cit.*, pp. 70 e sgg.

300. *Ak*, IV, pp. 446 e sgg.; SM, pp. 107 e sgg.

301. *Ak*, IV, pp. 452, 454 e sg., 458; SM, pp. 113, 116, 120: “tutte le leggi che risultano determinate secondo un oggetto producono eteronomia, ammissibile solo nelle leggi di natura e che non può concernere che il mondo sensibile.”

302. V., ad es., *Ak*, V, pp. 31, 33, 42 e sg., 46; SM, pp. 168, 170 e sg., 180 e sg., 184.

303. *Ak*, V, p. 43; SM, p. 181.

304. *Ak*, V, p. 98; SM, pp. 241 e sg.: “Un uomo ha un bel cercare di rappresentarsi un comportamento contrario alla legge [...] come qualcosa in cui è stato travolto dalla corrente della necessità naturale e proclamarsi innocente a questo riguardo; egli sentirà che l’avvocato difensore non può mettere a tacere l’accusatore che è in lui quando sappia che, al momento in cui commise l’azione cattiva, egli era in sé, cioè aveva l’uso della propria libertà.” Per la *Fondazione*, v. *Ak*, IV, pp. 457 e sg.; SM, p. 119: “egli non si sente responsabile delle inclinazioni e degli impulsi, non li attribuisce al suo vero se stesso, cioè alla sua volontà, a cui attribuisce soltanto l’indulgenza che avrebbe per essi se permettesse che influissero sulle sue massime a detrimento delle leggi razionali della volontà.”

305. *Ak*, V, pp. 99 e sg.; SM, pp. 243 e sg.

306. Cfr. H. A. Pistorius, nella sua recensione alla *Critica della ragion pratica*, nei *Materialien zu Kants “Kritik der praktischen Vernunft”*, hrsg. von R. Bittner und K. Cramer, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1975, pp. 173 e sgg.: “ciò che l’autore sostiene sulla cosiddetta libertà trascendentale, mi sembra essere non determinato, bensì ambiguo, se cioè egli intenda la libertà di indifferenza o una libertà come gli indeterministi richiedono in opposizione al determinismo, oppure meramente ciò che un filosofo leibniziano chiamerebbe libertà assoluta.” Da una parte - proseguiva Pistorius - l’indipendenza dalla necessità naturale e la facoltà della ragion pratica di determinare da se stessa la volontà non solo non richiedono l’assunzione di una libertà indeterministica, ma sembrano anzi escluderla, giacché la volontà viene comunque determinata, se non dalle cose esterne, allora dalla ragione. Dall’altra, però, Kant sembra invece ritenere che la responsabilità morale sia incompatibile con qualsiasi tipo di necessità e

richieda perciò proprio una libertà indeterministica.

307. SB, p. 119.

308. L. de Molina, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*, Trognæs, Antverpiæ 1588, p. 8: "Illud agens liberum dicitur, quod positus omnibus requisitis ad agendum, potest agere et non agere, aut ita agere unum ut contrarium etiam agere possit."

309. SB, p. 76.

310. *Ivi*, p. 136: Creuzer sfidava l'indifferentista, in modo meramente retorico, a presentargli "un concetto di Caso, che esprima qualcosa di diverso dalla *non-necessità*. Necessità e non-necessità sono però manifestamente due termini contraddittoriamente opposti, tra i quali secondo una legge logica non può darsi alcun terzo, perciò ogni via di mezzo è qui del tutto impossibile."

311. *Ivi*, p. 120. Per la precisione Creuzer denominava qui "Kasuisten" i sostenitori del solo indifferentismo empirico, ma poco più avanti avrebbe valutato come implicante l'ammissione del Caso anche la dottrina dell'indifferentismo intelligibile (pp. 135 e sgg.).

312. V. E. Gilson, *op. cit.*, pp. 311 e sgg.

313. A.P. LeGuay de Prémontval, *Du hazard sous l'empire de la providence*, J.C. Kluter, Berlin 1754, pp. 24 e sgg.

314. *Ivi*, pp. 68 e sgg.

315. Prémontval, *Pensées sur la liberté. Remarque sur la prétendue distinction entre nécessité absolue et nécessité hypothétique, imaginée par les philosophes pour l'explication de la liberté*, C.F. Voss, Berlin et Potsdam 1754, pp. 25, 49: "notre triste liberté nous est essentielle; [...] l'imperfection qui nous rend si sujets à vouloir le mal, est au dessus de tous les miracles".

316. *Ivi*, pp. 143 e sg.: "Je reconois en Dieu sans aucune peine, par cela même qu'il est l'être infiniment & essentiellement parfait, la nécessité métaphisique du plus haut degré [...] il est aussi essentiel à Dieu, je ne dis point de ne pas faire le mal, mais de ne pas faire un moindre bien, qu'il est essentiel au cercle d'avoir ses rayons égaux".

317. SB, pp. 245 e sg.

318. *Ibidem*; Prémontval, *Pensées sur la liberté*, cit., p. 12.

319. SB, pp. II e 252. Prémontval, *Pensées sur la liberté*, cit., pp. 22 e 134. Solo la prima, tuttavia, è una citazione esplicita; la seconda è il verso di Voltaire: "Il est donc des remords!", che Prémontval aveva premesso alla sua *Remarque sur la prétendue distinction entre nécessité absolue et nécessité hypothétique* (in *Pensées sur la liberté*, cit.), e che Creuzer riferiva direttamente a Voltaire, senza nominare Prémontval. La medesima citazione da Voltaire Creuzer l'aveva trovata anche in Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza*, cit., in JW, IV, 1, p. 29; trad. it. cit., p. 53. Altri due riferimenti a Prémontval si trovano a p. 8 delle SB, in cui, a proposito del

sentimento di essere liberi, è citato un passo delle *Pensées sur la liberté* (p. 18), e a p. 104, in cui, sebbene Creuzer non nominasse Prémontval, era certamente dalle sue *Pensées sur la liberté* (p. 100) che traeva le sue osservazioni contro la dichiarazione di Leibniz di aver "tout dirigé à l'edification".

320. Il riferimento è al filosofo Giovanni Buridano di Béthune, discepolo di Ockham vissuto nel XIV sec., sostenitore del determinismo, ma anche, al tempo stesso, della facoltà della ragione di scegliere tra motivi esterni equivalenti. L'esempio dell'asino non è tuttavia rintracciabile nelle sue opere, come notava Bayle (*Dictionnaire historique et critique*, Nouvelle Edition, Desoer, Paris 1820, IV vol., pp. 256 - 263). Il caso, seppur non riferito espressamente all'asino, ha probabilmente la sua origine nel passo del *De Caelo* (II, 13, 295b 33) in cui Aristotele riporta il sofisma dell'animale che "molto assetato e affamato, se si trova a uguale distanza dal cibo e dalla bevanda, necessariamente rimane immobile dove si trova". V. anche Dante (*Paradiso*, IV, 1 - 3): "Intra duo cibi, distanti e moventi - D'un modo, prima si morria di fame - Che liber uom l'un si recasse a' denti".

321. Esisteva anche una variante - che corrispondeva all'originaria formulazione aristotelica - secondo la quale l'asino in questione si troverebbe, ugualmente assetato e affamato, ad eguale distanza e ugualmente attratto dal cibo e dalla bevanda. Bayle riportava entrambe le versioni.

322. *Opera*, II, p. 135; trad. it. in *Etica*, cit., Parte seconda, Proposiz. ILLIX, Scolio, pp. 166 e sgg.

323. *Teodicea*, par. 49, pp. 129 e sg.

324. Del tutto analoga fu la soluzione di Hommel: posto tra due pascoli identici, certo l'asino morrebbe di fame; ma due pascoli perfettamente uguali non possono darsi affatto; si dovrà infatti ammettere, quantomeno, che uno giaccia a destra e uno a sinistra, rispetto all'asino, e questa sarà già una differenza sufficiente (*op. cit.*, pp. 80 e sg.).

325. Bayle forniva diverse interpretazioni possibili di quella "espèce de proverbe" o "exemple" o "sophisme": dichiarava infatti di aver considerato in un primo tempo il caso dell'asino di Buridano un esempio di come le bestie non possano agire che determinate da motivi esterni (*op. cit.*, pp. 260 e sg.), ma di esser giunto successivamente alla convinzione che si trattasse invece di un sofisma, di un dilemma tale da stringere l'interlocutore tra la Scilla della morte per fame, tra tanto cibo, e la Cariddi del libero arbitrio dell'asino.

326. Bayle, *op. cit.*, p. 261: "un âne affamé et attiré également par deux mesures d'avoine, et demeurant immobile à cause de cette égale attraction, paraît un cas physiquement impossible."

327. *Ivi*, p. 262.

328. La contingenza dell'azione, ossia il Caso, inteso come contraddittoriamente opposto alla necessità, poteva essere implicato casomai dal

libero arbitrio, che Bayle identificava con l'unica via, alternativa al ricorso alla sorte, che consentisse di superare la situazione di equilibrio. Ma Bayle dava di questa facoltà un resoconto talmente ambiguo da trasformarla nel suo contrario, in un agire deterministicamente necessitato. La "puissance de se déterminer ou du côté droit ou du côté gauche, lors même que les motifs sont parfaitement égaux de la part de deux objets opposés", era infatti interpretata da Bayle come "l'agréable imagination", nell'uomo, di essere "le maître chez lui", così che l'azione fosse determinata non dall'oggetto, ma dalle "idées qu'ont les hommes de leurs propres perfections" (pp. 261 e sg.). Bayle non chiariva però in che modo l'idea della propria libertà avrebbe potuto fornire un elemento discriminante, decisivo per la scelta tra due oggetti indifferenti.

329. *Briefe*, pp. 508 e sg. V. anche Crusius, il quale sosteneva, seppur non a proposito dell'asino di Buridano, bensì, genericamente, di uno spirito non libero, che "se i moventi in contrasto fossero della stessa forza; allora non ne verrebbe seguito alcuno", mentre là dove vi sia una "reale libertà", i moventi sono "solo inclinanti, ma non determinanti" (*Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten*, in *Die philosophischen Hauptwerke*, hrsg. von G. Tonelli, Hildesheim 1969, Bd. 2, pp. 879 e sg.).

330. *Briefe*, pp. 528 e sg.

331. V. J.G. Darjes, *Elementa Metaphysices*, Jena 1753, Sez. 2, par. 109, pp. 71 e s.: "Si tandem finem A volo, atque cogito, plura media C D E esse possibilia, per quae finis ille existens fieri potest, ita tamen, ut, media illa in relatione ad existentiam finis A perfecte eadem esse, cogitem, salvo principio rationis sufficientis fieri potest, ut medium C mediis D et E praeferam, licet nulla alia ratio speciatim accedat, cur potius C quam D et E velim." Darjes (1714 - 1791) fu professore di filosofia e giurisprudenza a Jena e a Francoforte sull'Oder. Accademico di grande fama, si oppose al sistema wolffiano - dal quale tuttavia dipendeva fortemente - criticandone il determinismo e attribuendo una validità limitata al principio di ragion sufficiente, così da salvare la libertà morale.

332. SB, p. 123. Cfr. J.N. Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, I. Bd., Leipzig 1777, Neudruck Reuther und Reichard, Berlin 1913, p. 64.

333. Crusius, *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten*, cit. p. 575. V. anche l'*Anweisung vernünftig zu leben*, in *Die philosophischen Hauptwerke*, cit., Bd.1, cap. III, p. 44: "Secondo il concetto comune un volere libero non deve [soll] essere un volere esternamente costretto e neppure [un volere] internamente necessario."

334. Crusius, *Anweisung vernünftig zu leben*, cit., pp. 45 e sgg.

335. SB, p. 35.

336. *Ivi*, pp. 42 e sg.

337. Tuttavia per Crusius la coscienza della libertà era solo una delle tre prove della realtà della libertà. Le altre due erano la prova teologica -

secondo la quale la nostra mancanza di libertà sarebbe in contraddizione con la perfezione divina, giacché egli ci avrebbe creati inutilmente, mantenendoci in uno stato di completa dipendenza da Lui, non dissimile da quello che ci caratterizzava prima della creazione, quali enti meramente possibili - e la prova morale - in base alla quale solo ammettendo la libertà è concepibile la responsabilità morale, poiché solo enti liberi possono essere sottoposti alla legge morale e vivere conformemente ad essa.

338. V. Crusius, *Anweisung vernünftig zu leben*, cit., p. 51.

339. SB, pp. 35 e sg. L'attribuzione, qui, di due significati assolutamente irriducibili ai termini "sensibile" ed "empirico", altrimenti perfettamente interscambiabili, era fonte di pericolose ambiguità, e lo stesso Creuzer mostrava del resto di essere a disagio con la propria terminologia, trasgredendone le distinzioni, e chiamando, ad esempio, "trascendente", anziché "intelligibile", l'indifferentismo di Reinhold. Più opportuno sarebbe stato definire sensibile, o empirico, solo l'indifferentismo di chi avesse concepito la libertà come la facoltà dell'io empirico, o di chi semplicemente non avesse distinto fra mondo sensibile e mondo intelligibile. Creuzer distingueva infatti (pp. 32 e sgg.) l'indifferentismo empirico dall'indifferentismo intelligibile a seconda che la facoltà della libertà di indifferenza fosse collocata nel mondo fenomenico, ossia nel mondo sensibile, o in quello intelligibile. Egli riteneva però che i due tipi di indifferentismo si distinguessero anche per la fonte delle loro argomentazioni e dimostrazioni: mentre l'indifferentista empirico faceva appello all'esperienza (il sentimento di sé di Crusius), e perciò lo si poteva chiamare sensibile, quello intelligibile si basava sulla sola ragione (l'insieme di definizioni e assiomi di Reinhold). Solo che mentre Creuzer portava a termine la propria opera, Reinhold sosteneva, nei *Briefe* (cit., pp. 510 e sg.), che la coscienza della libertà fosse sufficiente, in quanto conoscenza della stessa, a garantirne la realtà. L'indifferentismo di Reinhold sarebbe stato dunque intelligibile per l'attribuzione all'io intelligibile della libertà del volere, e sensibile quanto al fondamento delle proprie affermazioni, con l'evidente incoerenza della qualificazione di "sensibile", attribuita all'intuizione di ciò che è sovrasensibile. Avendo egli già abbandonato, in quanto incompatibile con l'affermazione che la libertà fosse una facoltà dell'io intelligibile, la tesi della coscienza della libertà come conoscenza della stessa, Creuzer non contemplava la possibilità che Reinhold, o un altro indifferentista intelligibile, potesse sostenere per l'appunto una simile tesi. Dando per scontato che ciascun tipo di indifferentismo potesse cercare un solo tipo di fondamento, sensibile o razionale, per le proprie affermazioni, Creuzer non coglieva la potenziale equivocità delle sue definizioni di indifferentismo sensibile e indifferentismo empirico.

340. Crusius definiva la libertà come "una forza, di determinarsi da se stessi a un'azione, senza esservi determinati da qualcos'altro, né in noi né fuori di noi." (*Anweisung vernünftig zu leben*, cit., p. 45), ed affidava alla

metafisica il compito di dimostrare che, data l'impossibilità di una prosecuzione all'infinito della serie causale, si dovevano ammettere "azioni prime", ossia attività incausate (pp. 48 e sg.).

341. SB, p. 122 e sg.

342. Cfr. *ivi*, pp. 121 e sg.: "Kant lascia [...] la legge della causalità come legge universale di tutti i fenomeni nella sua necessaria validità e dignità, e afferma soltanto che il noumeno che sta a fondamento dei fenomeni non sia sottoposto a questa legge, determinata dalla forma del tempo".

343. Cfr. *ivi*, pp. 122: "Crusius, invece, nega la legge della causalità come legge universale dei fenomeni. Secondo lui la libertà appartiene alla serie dei fenomeni, poiché deve consistere nella facoltà di iniziare da se stessa, di dirigere e di interrompere di nuovo un'attività, nel tempo."

344. *Dissertatio philosophica de usu et limitibus principii rationis determinantis, vulgo sufficientis*, Langenhem, Lipsiae 1744.

345. *Ivi*, pp. 5 e sgg. (la trad. it. è tratta da R. Ciafardone, *L'illuminismo tedesco*, Loescher, Torino 1983, p. 69). V. anche l'*Anweisung vernünftig zu leben*, cit., pp. 58 e sg.: "È vero soltanto che tutto ciò che sorge, sorge da una causa efficiente, che ha avuto una forza sufficiente a dargli la realtà. Perciò anche una attività può sorgere, se solo la forza nella sostanza sia stata sufficiente a ciò, e se non sia mancata alcuna delle condizioni, alle quali era legata la possibilità di agire. È al contrario del tutto indimostrato, che una sostanza attiva debba essere interamente determinata a ogni attività".

346. *Dissertatio philosophica de usu et limitibus principii rationis determinantis*, cit., p. 41 (trad. it. a cura di R. Ciafardone, *op. cit.*, p. 72).

347. Cfr. Crusius, *Anweisung vernünftig zu leben*, cit., pp. 55 e sg.: condizione di possibilità della libertà è la possibilità di rappresentarsi un oggetto delle proprie azioni.

348. *Ivi*, p. 60.

349. *Ivi*, p. 69.

350. Cfr. M. Benden, *op. cit.*, cap. IV, pp. 79 - 124.

351. SB, pp. 122 e sg.

352. Crusius, *Anweisung vernünftig zu leben*, cit., p. 44.

353. SB, pp. 122 e sg. Nel ritenere che la non conformità a leggi della volontà libera coincidesse con la non conformità a leggi della facoltà di desiderare, Creuzer assimilava, evidentemente, la facoltà di desiderare alla volontà.

354. *Vorstellungsvermögen*, p. 90.

355. *Ivi*, p. 91.

356. *Briefe*, pp. 499 e sgg.

357. *Vorstellungsvermögen*, p. 537.

358. *Ivi*, pp. 571 e sg.

359. *Briefe*, pp. 504 e sg.

360. *Ivi*, p. 503.

361. Cfr. la lettera di Reinhold a Baggesen del febbraio 1793, in *Aus J. Baggesen Briefwechsel mit K.L. Reinhold und Fr.H. Jacobi*, Brockhaus, Leipzig 1831, p. 248: "Con i tuoi affari e le tue distrazioni, non posso pretendere che tu legga il secondo volume delle mie Lettere, altrimenti ti pregherei di metterti a leggere prima delle altre la quinta e la sesta lettera, il cui contenuto, pubblicato nel Merkur, ha subito modificazioni essenziali [...]".

362. Cfr. SB, pp. 124 e sgg.; *Vorstellungsvermögen*, p. 90.

363. SB, pp. 124 e sg.

364. *Vorstellungsvermögen*, p. 537.

365. SB, pp. 125 e sg.

366. Nella parte introduttiva dell'articolo, Reinhold aveva giustificato il proprio ricorso ad affermazioni indimostrate, rivendicando il diritto, proprio di ciascun filosofo, all'assunzione di certe asserzioni come preliminarmente fissate, onde evitare un regresso all'infinito delle dimostrazioni. Nel presentare le sue assunzioni, egli si dichiarava tuttavia disposto a fornire le dimostrazioni che il suo interlocutore avesse ritenuto necessario richiedergli. Cfr. art. cit., pp. 108 e sg. Nel passo corrispondente dei *Briefe*, invece, Reinhold avrebbe dichiarato di considerare quelle affermazioni come fissate, e avrebbe invitato l'interlocutore a fare altrettanto, almeno fino a una futura e più dettagliata discussione. Non sarebbe stato cioè più disponibile alla dimostrazione. Cfr. *Briefe*, p. 436.

367. Creuzer non riusciva a comprendere come Reinhold avesse potuto sostenere che la definizione di volontà fosse inclusa in quella dei due impulsi, egoistico e disinteressato, ed arrivava persino a chiedersi se non ne stesse fraintendendo le parole. L'affermazione di Reinhold, però, non dava adito a dubbi: "Il concetto [...] di impulso disinteressato ed egoistico contiene le seguenti note, che, in quanto preparano il concetto fondamentale di dovere e diritto, devono essere sviluppate qui." Seguiva, immediatamente, la definizione di volontà (pp. 110 e sg.).

368. In realtà Reinhold si era limitato a definire necessaria e involontaria la richiesta dell'impulso egoistico. La richiesta dell'impulso disinteressato era invece definita come libera, ma solo in quanto movente del soddisfacimento o non soddisfacimento di una richiesta dell'impulso egoistico. Evidentemente Reinhold era ancora vittima dell'uso equivoco della parola libertà caratteristico del *Vorstellungsvermögen*: libera avrebbe dovuto ora essere per lui, a rigore, solo la volontà, ma il concetto di autonomia, per cui il soggetto che si determinasse a non soddisfare la richiesta dell'impulso disinteressato entrava "in contraddizione con se stesso", lo spingeva a considerare libera anche la richiesta dell'impulso disinteressato, in quanto fondata nella spontaneità personale. Così nel momento in cui, per ragioni di parallelismo concettuale, avrebbe dovuto definire necessario e involontario anche l'impulso disinteressato, finiva invece per

qualificarlo come libero, pur con la decisiva condizione che esso fosse stato assunto come movente dalla volontà. Il passo è in sé certamente poco chiaro, se non lo si spiega come residuo di quella concezione per la quale soggetto della libertà era la ragione e non la volontà, o la persona. Fondamentali correzioni furono invece apportate al passo corrispondente dei *Briefe*: vi si specificava che "La mera richiesta dell'impulso disinteressato si chiama volontà pura ed è in questo rispetto libera, *non in sé* [le espressioni riportate in corsivo sono quelle assenti nell'art. cit.], *bensì* in quanto viene *usato dalla libertà della persona* quale movente del soddisfacimento o non soddisfacimento di una richiesta dell'impulso egoistico" (art. cit., p. 112 e *Briefe*, p. 438). Analogamente, nei *Briefe* l'espressione "libertà della ragione" fu sostituita dalla "spontaneità pura" o "spontaneità della ragione" (art. cit., p. 114 e *Briefe*, p. 439). Creuzer tuttavia non teneva conto delle pericolose oscillazioni pur presenti nell'articolo del «Merkur», e considerava come interamente compiuto, in Reinhold, il salto da una teoria della "libertà della ragione" a una teoria della "libertà della volontà".

369. Nei *Briefe* Reinhold avrebbe ommesso il passo incriminato, nel quale la definizione della volontà era derivata da quelle di impulso egoistico e di impulso disinteressato, equiparando quindi allora la definizione di volontà, quanto al suo statuto epistemico, alla definizione dei due impulsi (*Briefe*, p. 437).

370. SB, pp. 128 e sg., in nota.

371. *Ivi*, pp. 208 e sgg.

372. *Ivi*, pp. 213 e sg.: "se posso porre a fondamento dei fenomeni essenzialmente diversi nell'uomo forze diverse anche nell'io intelligibile, così si spiega tutto da sé, non appena suppongo che la forza che sta a fondamento della ragione come fenomeno *predomini realmente* sulle restanti forze del nostro io intelligibile, e sia limitata solo dalle cose in sé che forniscono alle nostre rappresentazioni e azioni la materia non appartenente al nostro io."

373. *Ivi*, p. 124.

374. K. H. Heydenreich, *op. cit.*, 2. Bd., XIII Betr., pp. 63 e sg.; SB, pp. 129 e sg.

375. SB, pp. 130 e sg.

376. *Versuch*, 1792, p. 360, citata da Creuzer alle pp. 138 e sg., in nota.

377. Cfr. SB, p. 133. Il fatto che questa obiezione dell'indifferentista comparisse solo in nota e fosse trattata così superficialmente e senza alcun riferimento testuale fa pensare che Creuzer l'avesse aggiunta in seguito alla lettura dei *Briefe* di Reinhold (di cui v. pp. 519 - 522). Reinhold accusava infatti alcuni "amici della filosofia critica" di rendere la volontà schiava della ragion pratica, nel tentativo di rendere pensabile la necessità e al tempo stesso la libertà delle azioni morali. Identificando la libertà

con la spontaneità della ragione - sosteneva Reinhold - si rendono le azioni morali necessarie quanto quelle dell'istinto, e si abbandonano le azioni immorali alla necessità naturale. La necessità pratica dell'azione morale è infatti conciliata con la sua libertà solo se è la volontà a sottoporsi, da se stessa, alla necessità morale invece che alla necessità naturale. Allo stesso modo la necessità naturale è conciliata, nell'azione immorale, con la sua libertà. Ma Reinhold non spiegava come, nell'azione immorale, fosse pensabile la necessità morale. L'indipendenza dell'io intelligibile dalla necessità naturale era perfettamente concepibile; ma come spiegare che l'io intelligibile era non solo indipendente, ma anche altrettanto indifferente rispetto alla sua propria legge, alla legge della ragion pratica pura? Perché mai una facoltà intelligibile, dovendo scegliere tra una legge intelligibile e una legge naturale, avrebbe dovuto optare per quest'ultima?

378. SB, p. 133.

379. *Ivi*, p. 132.

380. La distinzione tra cause e ragioni, peraltro controversa, è soltanto novecentesca. V., sulla questione, S. Landucci, *La "Critica della ragion pratica" di Kant*, cit., pp. 96 e sg.; S. Nannini, *Cause e ragioni. Modelli di spiegazione delle azioni umane nella filosofia analitica*, Editori Riuniti, Roma 1992. La voce *Reasons and Causes* nell'*Encyclopedia of Philosophy*, MacMillan, New York and London 1967, offre un'esposizione introduttiva e una breve bibliografia sulla questione.

381. SB, pp. 133 e sg.

382. Lo stesso Creuzer avrebbe finito col riconoscerlo, nel corso della sua discussione del fatalismo intelligibile (pp. 193 e sg.). V. più avanti, pp. 141 e sg.

383. SB, pp. 131 e sg.

384. D'ora in avanti sarebbe stato sempre il Caso, per Creuzer, ad essere contraddittoriamente opposto alla necessità, così che i due termini rappresentassero, rispettivamente, l'irrazionalità e la razionalità, costringendo alla conclusione che la libertà, se doveva essere razionalmente pensabile, dovesse stare dalla parte della necessità. Ma accingendosi ad esaminare le argomentazioni degli opposti schieramenti indifferentista e fatalista, Creuzer si era lasciato sfuggire (SB, p. 48) che era fra libertà e necessità, e non fra Caso e necessità, a non darsi alcuna via di mezzo, sottintendendo quindi che la libertà coincidesse con il Caso. Su questo punto, evidentemente, Creuzer aveva poi cambiato completamente opinione.

385. Ovviamente l'affermazione della necessità, in questo secondo senso, di un atto di volontà, equivaleva ad affermare che l'atto stesso era avvenuto secondo leggi, non che ciò che ne era oggetto (ad es. le inclinazioni sensibili o la legge morale) fosse conforme a leggi. Su questo punto cfr. Reinhold, *Brief an Schmid. Über den Unterschied zwischen dem unwillkürlichen, aber durch Denkkraft modifizierten Begehren und dem*

eigentlichen Wollen, in «Philosophisches Journal für Moralität, Religion und Menschenwohl», I. Bd., III. St., Jena 1793, pp. 382 e sg. All'accusa di Schmid di assumere una libertà priva di leggi (*gesetzlose*) e di nullificare perciò il concetto di natura, Reinhold replicava che solo due sono le leggi che possono essere pensate come leggi della volontà e della libertà :

1. la legge morale, che è data dalla ragione proprio per la libertà del volere. In questo senso la libertà non è affatto priva di leggi, agendo essa invece in modo conforme o contrario alla legge;
2. il modo di agire proprio della libertà, ovvero la possibilità di determinarsi o attraverso la legge o attraverso il desiderio.

La prima legge addotta da Reinhold era però oggetto della scelta, non era la legge conformemente alla quale la scelta stessa aveva luogo. Eppure Reinhold distingueva l'atto del volere dall'azione che ne è la conseguenza immediata: avrebbe perciò dovuto distinguere anche le leggi che regolano l'atto di volontà da quelle che regolano l'azione che ne consegue (cfr. Reinhold, art. cit., p. 363). Ma il problema era che la scelta stessa, l'atto di volontà, può essere conforme a leggi in due sensi, concettualmente distinti : 1) la scelta può avvenire casualmente oppure secondo leggi; 2) la scelta ha ad oggetto una legge, che può rispettare o infrangere: la legge morale. A Schmid, che gli chiedeva conto del primo tipo di legge, Reinhold rispondeva presentandogli il secondo, insieme a una descrizione del modo d'agire della libertà, di cui era invece in questione proprio la conformità o meno a leggi. Cercando le leggi che salvassero il suo concetto di libertà dall'accusa di coincidere con il Caso, Reinhold non poteva non imbattersi nella legge morale. Ma di quella non poteva accontentarsi, se non voleva ridurre la libertà della volontà alla libertà della ragione. L'unica altra legalità era quella naturale, ma ben difficilmente avrebbe potuto spacciarla per legge della libertà senza render manifesto l'equivoco di fondo. Non gli restava allora che invischiarsi in quel gioco di parole che, lungi dal presentare all'avversario le leggi richieste, sembrava piuttosto confermare l'accusa che col suo concetto di libertà fosse impossibile evitare l'ammissione del Caso.

386. Cfr. SB, p. 30.

387. Chi avesse negato che si dessero azioni incausate avrebbe negato la libertà, mentre chi avesse negato la conformità a leggi delle azioni libere non avrebbe negato affatto la libertà, bensì l'avrebbe affermata, dandone però, secondo Creuzer, una definizione razionalmente inaccettabile.

388. SB, p. 139 e sg.

389. Riguardo all'influenza, su Creuzer, dell'idea spinoziana che la libertà coincidesse con l'agire in base alle leggi della propria natura (v. ad es. SB, pp. 39 e sg., in cui la libertà era definita come "*la natura, non sottoposta a costrizione, di un essere*", e le pp. 140 e 143, nelle quali Spinoza era citato per l'identificazione, rispettivamente, di virtù, potenza e essenza e di virtù, perfezione e libertà), v. più indietro, pp. 49 e sgg.

390. Art. cit., pp. 368 e sgg.

391. La difesa di Reinhold non poteva consistere nella tesi che le singole scelte fossero il fondamento di altrettante azioni e che queste seguissero necessariamente, perché qui le azioni pertinenti alla discussione erano gli atti di volontà, ossia le scelte stesse, nel loro rapporto con la facoltà della libertà, mentre il legame tra le scelte e le azioni era del tutto irrilevante. Per sostenere coerentemente la libertà come autodeterminazione, come facoltà di essere causa assoluta della propria azione, Reinhold avrebbe dovuto contestualmente rinunciare a una delle due affermazioni seguenti: 1) che la libertà fosse propriamente un fondamento 2) che la conseguenza, una volta posto il fondamento, fosse necessaria. Se Reinhold evitava accuratamente di acconsentire a una delle due rinunce, era perché ciò avrebbe comportato un'ammissione di colpevolezza rispetto all'accusa, mossagli da Schmid, di assumere, con la propria definizione di libertà, il Caso.

392. Cfr. *Briefe*, pp. 510 e sg.

393. Nell'introduzione ai suoi *Kritische Briefe über die Möglichkeit einer wahren wissenschaftlichen Moral, Theologie, Rechtslehre, empirischen Psychologie und Geschmackslehre, mit prüfender Hinsicht auf die kantische Begründung dieses Lehre*, Nürnberg 1793, J.H. Abicht (1762 - 1816, professore di filosofia prima ad Erlangen e successivamente a Wilna, curatore, insieme a F.G. Born, del «Neues Philosophisches Magazin zur Erläuterung des Kant'schen Systems»), osservò polemicamente che l'autocoscienza attraverso la quale la libertà avrebbe dovuto annunciarsi come un fatto poteva essere a buon diritto respinta, se doveva trattarsi della coscienza della libertà così come la intendeva Reinhold. L'appello all'autocoscienza e al sano intelletto comune poteva essere infatti accettato o respinto come prova della realtà della libertà, ma era inefficace, secondo Abicht, a dirimere una discussione su come questa libertà dovesse essere concepita.

394. Lo scritto di Forberg traeva origine, a detta dell'autore, da una lettera scritta a Creuzer subito dopo la lettura delle *Skeptische Betrachtungen*, e pubblicata solo in seguito.

395. F.C. Forberg, *op. cit.*, p. 11.

396. *Ivi*, pp. 16 e ss.

397. *Ivi*, p. 52.

398. *Ivi*, pp. 62 e ss. Per un'analisi più approfondita dello scritto di Forberg, nonché delle obiezioni di C.G. Bardili, v. S. Landucci, *Sull'etica di Kant*, cit., pp. 332 - 335.

399. «Annalen der Philosophie und des philosophischen Geistes von einer Gesellschaft gelehrter Männer», 48 (1795), coll. 377 - 380.

400. Christoph Gottfried Bardili (1761 - 1808), *Ursprung des Begriffes von der Willensfreiheit. Der, dabei unvermeidliche, dialektische Schein wird aufgedeckt, und die Forbergerische Schrift über die Grunde und*

Gesetze freier Handlungen geprüft, Erhard und Löflund, Stuttgart 1796, nella parte tematicamente dedicata alla *Prüfung der Forbergischen Schrift: Über die Gründe und Gesetze freier Handlungen*, pp. 46 - 96.

401. *Ivi*, pp. 74 e sgg.

402. *Ivi*, pp. 90 e sgg. Il recensore dello scritto di Bardili sugli «Annalen der Philosophie und des philosophischen Geistes von einer Gesellschaft gelehrter Männer», (1 (1797), coll. 131 - 145), non si addentrava nelle obiezioni di Bardili a Forberg, giacché disconosceva, preliminarmente, che le tesi di Reinhold e Forberg rappresentassero fedelmente la dottrina kantiana. Essi infatti, osservava il recensore, trattavano la libertà come un oggetto reale e la sottomettevano quindi, inavvertitamente, a quelle stesse leggi di natura a cui cercavano di sottrarla (col. 132).

403. SB, p. 30.

404. *Ivi*, p. 34.

405. *Ivi*, pp. 133 e sg.

406. *Ivi*, pp. 141 e sg.

407. L'articolo era, nel progetto originario di Kant, il primo di quattro, che pubblicati in quattro numeri della «Berlinische Monatsschrift», avrebbero dovuto costituire *La religione nei limiti della semplice ragione*. A causa di problemi con la censura berlinese, invece, quel primo articolo fu l'unico vedere la luce sulla «Berlinische Monatsschrift», e l'opera intera fu stampata soltanto l'anno seguente, in primavera, a Jena. Cfr. E. Arnoldt, *Beiträge zu dem Material der Geschichte von Kant's Leben und Schriftstellerthätigkeit in Bezug auf seine "Religionslehre" und seinen Conflict mit der Preussischen Regierung*, in «Altpreussische Monatsschrift», 34 (1897), pp. 345 - 408; 603 - 636; 35 (1898), pp. 1 - 47.

408. SB, pp. 147 e sg.

409. Sul quale v. più avanti, pp. 119 e sgg.

410. SB, pp. 142 e sg.; *Ak*, IV, pp. 446 e sg.; SM, pp. 107 e sg.

411. Creuzer non lo diceva, ma tale definizione di libertà morale era tratta dal *Versuch* di Schmid, 1792, p. 334.

412. In nota Creuzer riportava (SB, pp. 144 e sg.), del *Versuch*, 1792, la Anmerkung 2 al par. 249, p. 335: "Alcuni attribuiscono alla libertà morale anche la facoltà di agire immoralmente. Questo però contraddice il concetto di una facoltà morale, e una tale libertà sarebbe la facoltà di azioni contraddittoriamente opposte, il che sfocia in una contraddizione. [...]"

413. *Versuch*, 1792, p. 331.

414. SB, p. 180.

415. La prefazione di Schmid alle *Skeptische Betrachtungen* è datata 10 marzo 1793.

416. *Ak*, XI, pp. 422 e sg.

417. SB, p. 168.

418. *Ivi*, p. 146.

419. V. più indietro, pp. 89 e sgg.

420. SB, p. 147; *Ak*, VI, p. 21; SM, p. 339.

421. V. ad es. *Ak*, VI, pp. 49 e sg. in nota; SM, p. 372 in nota, in cui la libertà è definita come quella facoltà "stando alla quale così l'azione come il suo contrario, l'astensione, sono, mentre hanno luogo, in potere del soggetto".

422. *Ak*, VI, p. 36; SM, pp. 356 e sg.: "la differenza fra l'esser buono o cattivo non deriva dalla differenza dei moventi che l'uomo assume nelle sue massime (o dalla materia delle massime), ma dalla loro subordinazione (dalla forma delle massime); tutto dipende da quale dei due moventi egli fa la condizione dell'altro."

423. SB, pp. 147 e sg.

424. *Ivi*, p. 149; *Ak*, IV, p. 446; SM, p. 107.

425. SB, p. 157; *Ak*, VI, p. 35; SM, p. 355 (i corsivi sono di Creuzer).

426. Per un tentativo, nient'affatto convincente, di conciliare, in Kant, i due concetti di libertà, come libero arbitrio e come autonomia della volontà, sostenendo che si tratti di due forme di libertà che coesistono pacificamente nell'uomo, v. B. Carnois, *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Éditions du Seuil, Paris 1973, pp. 127 e sgg., 191 e sgg.

427. *Ak*, VI, p. 21; SM, p. 339; SB, pp. 148 e sg.: "Non è possibile [...] chiedersi qual è il principio soggettivo che spinge l'uomo a riconoscere questa massima piuttosto che la massima opposta. Perché se questo principio, in ultima analisi, non fosse più una massima ma un semplice impulso naturale, l'uso della libertà potrebbe essere ridotto interamente a determinazione di cause naturali; il che la contraddice."

428. SB, p. 149; *Ak*, IV, p. 446; SM, p. 107.

429. SB, pp. 150 e sg.

430. *Ivi*, p. 153.

431. *Ivi*, pp. 150 e sg.

432. Sull'identificazione kantiana della libertà come autonomia con l'autonomia morale, e sulla conseguente impossibilità di qualificare come libere non solo le azioni moralmente cattive, ma altresì le azioni moralmente buone, cfr. G. Prauss, *op. cit.*, pp. 80 e sgg. V. anche le pp. 83 e sgg., sul tentativo kantiano - che Prauss considera, a ragione, fallimentare - di risolvere, nella *Religione*, il problema delle azioni immorali attraverso la teoria del "male radicale", elaborando il concetto di un'autodeterminazione all'eterodeterminazione, ossia di un'autonomia che non coincidesse con la moralità, senza cadere però nella reinholdiana libertà di indifferenza, con la quale sarebbe andato perduto il valore obbligante del dovere morale.

433. SB, pp. 158 e sg. Creuzer mostrava, con dovizia di citazioni, come Kant si fosse ripetutamente appellato, nel ricondurre il male morale ad una massima liberamente assunta, alla necessità di salvare l'imputazione. Come un cherubino dalla spada fiammeggiante, l'idea della colpa, e quindi dell'imputazione, sbarrava infatti il passo a ogni ulteriore indagine in

merito. V. *Ak*, VI, p. 21; *SM*, p. 339: "è sempre necessario che questo principio soggettivo [dell'uso della libertà umana] sia a sua volta un atto di libertà (perché se così non fosse, l'uso o l'abuso che l'uomo fa del proprio libero arbitrio rispetto alla legge morale non gli potrebbe essere imputato [...])"; *Ak*, VI, p. 25; *SM*, p. 344: "L'intenzione, cioè il principio soggettivo ultimo dell'accettazione delle massime, non può essere che una e si riferisce in generale all'uso globale della libertà. Ma, a sua volta, deve anch'essa essere accettata dal libero arbitrio, senza di che non potrebbe essere *imputata*" (il corsivo è di Creuzer); *Ak*, VI, p. 44; *SM*, p. 366: "È necessario che l'uomo si faccia o si sia fatto da se stesso ciò che è o deve diventare in senso morale, cioè buono o cattivo. Tutt'e due queste qualità *debbono* essere l'effetto del suo *libero arbitrio*, perché, *in caso diverso, non potrebbero* essergli *imputate*" (i corsivi, tranne "da se stesso", sono di Creuzer). Cfr. F. Fabbianelli, *Impulsi e libertà. "Psicologia" e "trascendentale" nella filosofia pratica di J. G. Fichte*, Pantograf, Genova 1998, pp. 136 e sg.

434. *SB*, pp. 164 e sg.; *Ak*, VI, p. 43; *SM*, pp. 364 e sg.

435. *SB*, pp. 159 e sg.

436. *Ak*, VI, pp. 20 e sg.; *SM*, p. 339. Per la tesi che il significato del termine "natura", in quanto riferito alla *libertà*, ma al tempo stesso alla *specie* umana, ponga il problema di come sia pensabile un'universalità che non sopprima la libertà, cfr. G. Fittbogen, *Kants Lehre vom radikalen Bösen*, in «Kant-Studien», 12 (1907), pp. 310 e sgg.

437. *Ak*, VI, p. 21; *SM*, p. 340.

438. *Ak*, VI, pp. 20 e sg.; *SM*, pp. 339 e sg.

439. *Ak*, VI, p. 35; *SM*, p. 355.

440. *Ak*, VI, p. 46 in nota; *SM*, p. 368 in nota.

441. Per la tesi che Kant non fosse riuscito a dimostrare l'universalità del male radicale, date l'impossibilità di dimostrare alcunché di universale a partire dall'esperienza, e l'illiceità del passaggio dall'empirico all'intelligibile, ossia dall'osservazione del male nel mondo sensibile all'attribuzione di quello stesso male all'io intelligibile, cfr. *Über das kantische radikale Böse in der menschlichen Natur*, in «Philosophisches Archiv», hrsg. von J.A. Eberhard, II. Bd., II. St., Berlin 1794, pp. 42 e sg.

442. Sulla contraddizione, in Kant, tra la contingenza della tendenza al male, in quanto atto di libertà, e la sua aprioristica universalità, v. N. Fischer, *Der formale Grund der bösen Tat. Das Problem der moralischen Zurechnung in der praktischen Philosophie Kants*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 42 (1988), pp. 40 e sg.

443. *SB*, p. 151; *Ak*, VI, p. 21; *SM*, pp. 339 e sg.: "se diciamo: l'uomo è per natura buono o per natura cattivo, intendiamo semplicemente che egli porta in sé un *principio primo* (per noi impenetrabile) in virtù del quale adotta massime buone o cattive (contrarie alla legge); e ciò va inteso per l'uomo preso universalmente, che esprime così, al tempo stesso,

per mezzo di queste massime, oltre al proprio carattere, anche *quello della specie*" (i corsivi sono di Creuzer).

444. *SB*, p. 153.

445. *Ivi*, pp. 155 e sgg.; *Ak*, VI, p. 32; *SM*, p. 352: "siccome questa tendenza deve essere considerata [...] come qualcosa di imputabile all'uomo, perciò tale da dover consistere in determinate *massime del libero arbitrio contrarie alla legge*; e siccome queste massime, a causa della libertà, devono essere ritenute per sé *contingenti* - carattere, questo, incompatibile con la necessità di tale male, a meno che il principio soggettivo supremo di tutte le massime non sia in qualche modo strettamente congiunto con l'umanità e, per così dire, radicato in essa - questa tendenza potrà essere considerata una tendenza naturale al male; e poiché è tale da dover sempre esser riprovevole essa stessa, la potremo definire un male radicale e innato nella natura (e tuttavia procurato a noi da noi stessi)" (i corsivi sono di Creuzer).

446. *Ak*, VI, p. 37; *SM*, p. 357.

447. *SB*, pp. 165 e sg.

448. Conseguentemente, Kant mostrava una profonda ripugnanza per la dottrina del peccato originale, che, pur considerando gli uomini - ad eccezione di Adamo ed Eva - non responsabili della loro tendenza al male, valutava tuttavia quello stesso male come moralmente imputabile: "qualunque possa essere l'origine del male morale nell'uomo, è certo che fra tutti i modi di rappresentarsi la diffusione e la propagazione del male fra i membri della nostra specie e nelle generazioni, il meno conveniente è quello di vedere nel male qualcosa di proveniente dall'*eredità* dei nostri primi genitori" (*Ak*, VI, p. 40; *SM*, p. 361).

449. Cfr. *Über das kantische radikale Böse in der menschlichen Natur*, cit., p. 39, in cui l'anonimo censore del primo capitolo della *Religione* dichiara di non capire come la tendenza al male, che Kant dichiara innata, possa essere considerata un atto, ed essere così imputata all'uomo. Cfr. G. Fittbogen, art. cit., pp. 330 e sg.

450. *Ak*, VI, p. 31; *SM*, p. 351; cfr. *SB*, pp. 160 e sgg.

451. *Ak*, VI, p. 31; *SM*, p. 351: "non siamo in grado di spiegare perché il male abbia corrotto proprio la massima suprema, benché tale male sia il nostro proprio atto".

452. *Ak*, VI, pp. 36 e sg.; *SM*, p. 357: "Nonostante questo capovolgimento dei moventi (contrario all'ordine morale) nella massima adottata, le azioni possono essere esteriormente conformi alla legge come se derivassero da principi puri; [...] in tal caso il carattere empirico è buono, ma il carattere intelligibile resta sempre cattivo."

453. *Ak*, VI, p. 37; *SM*, p. 357.

454. *SB*, pp. 162 e sg.

455. *Ivi*, p. 163 in nota.

456. *Ivi*, p. 163; *Ak*, VI, p. 41; *SM*, p. 362. Ho modificato leggermente

la traduzione di Chiodi, così da tradurre "unmittelbar" con "immediatamente", anziché, come in Chiodi, con "immediatamente precedente", espressione che introduce un riferimento temporale assente dal testo originale.

457. SB, pp. 163 e sg.
458. Ak, VI, pp. 50 e sg.; SM, pp. 374 e sg.
459. Ak, VI, p. 37; SM, p. 357.
460. SB, p. 166; Ak, VI, pp. 44 e sg.; SM, p. 366.
461. Ak, VI, p. 50; SM, p. 373; v. anche Ak, VI, pp. 45, 47; SM, pp. 367, 370.
462. SB, pp. 167 e sg.; Ak, VI, p. 47; SM, p. 369.
463. Ak, VI, pp. 47 e sg.; SM, p. 370.
464. Cfr. G. Fittbogen, art. cit., p. 339: "l'uomo nuovo è privo del male radicale, questo può gravare solo sull'uomo vecchio. E il male radicale deve essere, ciò nonostante, inestirpabile? Una soluzione reale di questa difficoltà mi sembra essere impossibile."
465. SB, p. 166.
466. Ivi, p. 167; Ak, VI, p. 45; SM, p. 367 (i corsivi sono di Creuzer); v. anche Ak, VI, pp. 44, 52; SM, pp. 366, 375.
467. SB, p. 168.
468. V., per i riferimenti testuali, E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1929, pp. 177 e sgg.
469. SB, p. 169; Ak, VI, p. 44; SM, p. 366: "Supposto che, per diventare buono o migliore, si renda ancora necessaria una cooperazione soprannaturale, che può consistere o in una semplice diminuzione di ostacoli o in un'assistenza positiva, bisogna tuttavia che l'uomo *cominci* col rendersi *degno* di riceverla e *accetti* questo concorso (cosa non da poco); deve cioè ammettere nella sua massima questo aumento positivo delle sue forze, perché solo in tal modo il bene può essergli imputato ed egli può essere considerato buono" (i primi due corsivi sono di Creuzer).
470. SB, p. 167; Ak, VI, pp. 44 e sg.; SM, pp. 367 e sg.
471. SB, pp. 168 e sg.
472. Ivi, pp. 169 e sg.
473. Le citazioni esplicite dall'opera di Schmid sono, nel corso delle *Skeptische Betrachtungen*, innumerevoli. Non mancano, tuttavia, neppure le citazioni tacite; cfr. ad es. SB, pp. 133, 141, 242 e, rispettivamente, *Versuch*, 1792, pp. 342, 345, 370.
474. Lo stesso Schmid, a quanto raccontava Creuzer nell'Introduzione, gli aveva confessato - molto tempo prima della seconda edizione del *Versuch*, e quindi presumibilmente poco dopo la prima, ossia intorno al 1790 - di non essere del tutto soddisfatto del proprio fatalismo, e lo aveva incoraggiato a tentare una rielaborazione, sulla base dei principi kantiani, della dottrina della libertà del volere.
475. *Versuch*, pp. 184, 196; *Versuch*, 1792, pp. 306 e sg., 368 e sg.; SB,

pp. 29 e sg., 160, 201.

476. *Versuch*, p. 187.
477. Ivi, p. 191.
478. Ivi, pp. 195 e sg.
479. Ivi, p. 196.
480. Ivi, p. 190.
481. Ivi, pp. 200 e sgg.
482. Ivi, pp. 203 e sgg.
483. Ivi, pp. 201 e sgg., 224.
484. Ivi, pp. 216 e sg.
485. V. più indietro, pp. 88 e sgg.
486. *Versuch*, pp. 206 e sg.
487. Ivi, p. 208; cfr. Ak, III, p. 376; KrV, p. 454: "Non è dunque possibile domandare: "Perché la ragione non si è determinata in modo diverso?" Ma esclusivamente: "Perché la ragione, con la sua causalità, non ha determinato i fenomeni in modo diverso?" Ma per una domanda del genere non esiste risposta possibile." A tale domanda Schmid ritenne invece, al contrario di Kant, che si potesse rispondere. La ragione determinava infatti i fenomeni secondo la propria legge, la legge morale, e, in tutti i casi in cui ciò non fosse avvenuto, la causa di tale mancata attività era da ricercarsi nelle forze intelligibili, queste, sì, sconosciute, che avevano ostacolato l'azione della ragione.
488. *Versuch*, pp. 224 e sg.
489. Ivi, pp. 209 e sg.
490. Ivi, p. 218.
491. Ivi, p. 194.
492. Ivi, pp. 185 e sg.
493. Ivi, p. 211.
494. Ivi, p. 219.
495. Ivi, p. 197.
496. Ivi, p. 209.
497. *Versuch*, 1792, p. 355: il determinismo sensibile ed il fatalismo intelligibile erano qualificati, rispettivamente, come la tesi della "necessità sensibile di tutte le azioni nel contesto della natura" e della "assoluta necessità sovrasensibile dei principi di determinazione ultimi delle nostre azioni, fuori dal contesto conoscibile della natura".
498. Ivi, p. 368.
499. Ivi, p. 386: dopo aver esposto le due distinzioni summenzionate, Schmid sosteneva che in tal modo "i concetti di imputazione, di merito e colpa" potevano coesistere "con la necessità naturale di tutte le azioni, come fenomeni", senza alludere però al problema della coesistenza con la necessità intelligibile, il quale, evidentemente, non era ancora risolto.
500. Ivi, p. 387.
501. Egli chiamava *fisica* la possibilità espressa dal *Können*, ma non

nel senso di *sensibile*, giacché egli stesso, poco sopra, aveva chiarito di riferirsi, parlando della necessità o della possibilità *fisica*, sia alla natura sensibile che a quella intelligibile.

502. *Ivi*, pp. 387 e sg.

503. *Ivi*, pp. 364, 368.

504. *Ivi*, p. 372.

505. Che il fatalismo intelligibile di Schmid non differisse in nulla, quanto alla necessità delle azioni e quindi quanto alle sue conseguenze in campo morale, dal determinismo sensibile, fu sostenuto da J.C. Schwab, in *Über die zweyerley Ich, und der Begriff der Freiheit in der kantischen Moral*, in «Philosophisches Archiv», hrsg. von J.A. Eberhard, I. Bd., I. St., Berlin 1792, pp. 78 e sgg., e in *Über den intelligibeln Fatalismus in der kritischen Philosophie*, in «Philosophisches Archiv», cit., II. Bd., II. St., Berlin 1794, pp. 28 e sgg.: “che le mie azioni siano determinate necessariamente dalla mia situazione nel mondo e dalle circostanze temporali nelle quali mi trovo, o da cosiddetti fondamenti intelligibili, da una causalità che sta a fondamento della mia sensibilità, è la stessa cosa; la mia spontaneità viene limitata in entrambi i casi, e, precisamente, limitata da qualcosa che non sta in mio potere”. In base a tale considerazione, Schwab sosteneva che il contributo filosofico di Schmid si fosse limitato alla mera introduzione di una nuova terminologia, senza alcun effettivo vantaggio rispetto al determinismo leibniziano-wolffiano.

506. *Versuch*, 1792, p. 341: “Non abbiamo dunque alcuna libertà [...] di volere il male. A questo riguardo siamo meramente dipendenti.” V. anche p. 389: “Nessun uomo razionale può [...] essere mosso, dal pensiero che deve talvolta lottare con ostacoli invincibili del successo della sua forza morale (poiché egli è limitato), a violare coscientemente la sua immutabile legge santa, nel qual caso, impossibile però, avrebbe vera colpa.”

507. SB, pp. 169 e sg.

508. *Ivi*, p. 170; *Versuch*, 1792, p. 307. Pur nel tentativo di difendere una teoria della libertà essenzialmente immutata, nella seconda edizione del *Versuch* la parte dedicata alla libertà - come lo stesso Schmid ammetteva nella prefazione - era stata interamente rielaborata.

509. Non prenderò in considerazione nessuna delle due edizioni del *Versuch* successive alla seconda (1795; 1802), giacché esse non apportarono alcun contributo ulteriore alla discussione. In esse, infatti, Schmid, nel tentativo di salvare ad un tempo sia la necessità che l'imputabilità delle azioni umane, si invischiò in contraddizioni continue, tali da compromettere la coerenza della propria dottrina. Sull'“evoluzione” della dottrina di Schmid nel corso delle quattro edizioni del *Versuch*, v. S. Landucci, *Sull'etica di Kant*, cit., pp. 325 e sgg.

510. SB, pp. 170 e sg.

511. *Ivi*, pp. 182 e sg.; *Versuch*, 1792, p. 362.

512. SB, p. 183.

513. *Ivi*, p. 184.

514. *Ivi*, p. 185: “Non posso [...] più dire: *devo* [soll] agire moralmente, bensì *devo* [muß] agire moralmente.”

515. *Ivi*, pp. 183 e sgg. Cfr. S. Landucci, *Sull'etica di Kant*, cit., p. 294.

516. SB, pp. 185 e sg.; *Versuch*, 1792, p. 337.

517. *Versuch*, pp. 295 e sg.; *Versuch* 1792, pp. 505 e sg.

518. SB, pp. 195 e sg.; *Versuch*, 1792, p. 390.

519. Cfr. *Ak*, III, p. 376; *KrV*, p. 454: “La ragione è presente e unica in ogni azione dell'uomo, in ogni momento del tempo”.

520. SB, pp. 187 e sgg.; 195 e sgg.

521. *Ivi*, pp. 193 e sg.

522. *Ivi*, pp. 199 e sg.; *Versuch*, 1792, p. 391.

523. SB, p. 199.

524. *Ivi*, pp. 201 e sgg. Creuzer traeva tale citazione dal romanzo, pubblicato anonimo, *Lebensläufe nach aufsteigender Linie*, C.F. Voß, Berlin 1778 - 1781, di Theodor Gottlieb Hippel (1741 - 1796), borgomastro di Königsberg, amico di Kant e Hamann. Il passo di Hippel citato da Creuzer, “Wenn ich unter Irrthum wählen soll, will ich lieber eine gütige Nothwendigkeit als eine Freyheit, die das Beste verwirft”, è la ripresa, quasi letterale, di un passo kantiano del *Saggio di talune considerazioni sull'ottimismo*: “Wenn ich durchaus unter Irrthümer wählen soll, so lobe ich mir lieber eine gütige Nothwendigkeit, wobei man sich so wohl befindet, und woraus nichts anders als das Beste entspringen kann” (*Ak*, II, p. 34; trad. it. in *Scritti precritici*, p. 99). Kant, tuttavia, si riferisce, in quel luogo, alla sola libertà divina. Cfr., per un'asserzione analoga, la *Reflexion* n. 3704 (*Ak*, XVII, p. 232). Forberg si sarebbe servito di quel passo di Hippel proprio per esprimere la reale posizione di Creuzer (*Über die Grunde und Gesetze freyer Handlungen*, cit., pp. 6 e sg.). In Jacobi si trova l'affermazione opposta: “io vi abbandono la scelta del meglio, ossia la necessità morale, perché distrugge la libertà” (*Über die Lehre des Spinoza*, cit., in *JW*, IV, p. 147; trad. it. cit., p. 107). V. anche più avanti, p. 266, n. 584. Su Hippel, v. la sezione tematica nei recenti *Königsberg - Studien. Beiträge zu einem besonderen Kapitel der deutschen Geistesgeschichte des 18. und angehenden 19. Jahrhunderts*, hrsg. von J. Kohnen, Lang, Frankfurt am Main 1998, pp. 59 - 149.

525. SB, p. 203; Hommel, *op. cit.*, pp. 140 e s.

526. Bayle, *Reponse aux questions d'un provincial*, in *Ouvres Diverses*, La Haye 1737, III, p. 679. Bayle si serviva della tesi che il libero arbitrio fosse un'imperfezione e una fonte di infelicità (pp. 666, 678 e sg., 799 e sg.), per argomentare che un Dio buono onnipotente non avrebbe mai concesso all'uomo una simile libertà (pp. 662, 680 e sg.) - di cui conosceva in anticipo il cattivo uso che l'uomo ne avrebbe fatto (pp. 803 e sg.) - giacché, sosteneva Bayle, fornire a qualcuno il laccio col quale sappiamo con

certezza che si ucciderà equivale a ucciderlo (p. 797).

527. A proposito della coscienza della libertà, infatti, Creuzer aveva citato un passo di Bayle tratto dalla *Reponse aux questions d'un provincial* (pp. 785 e sg., sul quale v. più indietro, pp. 77 e sgg.). Non si può escludere tuttavia, che si trattasse di una citazione di seconda mano.

528. Hommel, *op. cit.*, p. 123; cfr. SB, pp. 249 e sg.

529. Bayle, *op. cit.*, pp. 679 e sgg.

530. Sulla questione della particolare tecnica letteraria alla quale il timore della persecuzione può dar luogo, v. il saggio di L. Strauss, *Scrittura e persecuzione*, Marsilio Editori, Venezia 1990, pp. 20 e sgg.

531. SB, pp. 30 - 38.

532. *Ivi*, pp. 36 e sg.; *Versuch*, pp. 215 e sgg.; *Versuch*, 1792, pp. 396 e sgg.

533. Il par. *Realgrund der metaphysischen Freiheit* occupava, delle 252 pagine complessive, le pp. 119 - 203. Che tale questione costituisse l'oggetto delle *Skeptische Betrachtungen* è testimoniato dal titolo dello *specimen* presentato da Creuzer nel 1794 per conseguire il titolo di *magister* in filosofia: *Über die Freiheit des menschlichen Willens, ihren Realgrunde und Verhältniss zur praktischen Vernunft, in Hinsicht auf den Schmidischen Determinismus und den Kantisch-Reinholdischen Indeterminismus*. Sulla questione, cfr. più avanti, p. 217.

534. SB, pp. 238 e sg.

535. *Ak*, III, p. 312; *KrV*, p. 386.

536. *Ak*, III, pp. 374 e sg.; *KrV*, p. 453.

537. *Ak*, III, pp. 375 e sg.; *KrV*, pp. 453 e sg.

538. *Ak*, III, p. 310; *KrV*, p. 384.

539. *Ak*, VI, p. 23 in nota; SM, pp. 341 in nota.

540. *Ak*, V, p. 66; SM, p. 206.

541. *Briefe*, p. 491.

542. *Ivi*, pp. 497, 505.

543. *Ivi*, p. 502.

544. *Ivi*, pp. 527 e sg.

545. *Ivi*, p. 528.

546. *Ivi*, p. 507.

547. *Versuch*, 1792, p. 384.

548. *Ivi*, p. 310; Schmid chiamava qui "unmoralisch" - ossia "immorali" - le azioni non morali, chiarendo però a p. 315 che aveva inteso riferirsi alle azioni "nichtmoralisch", "non morali".

549. SB, pp. 114 - 118.

550. Cfr. *Ak*, III, pp. 370 e sgg.; *KrV*, pp. 448 e sgg.; sulla questione, cfr. S. Landucci, *Sull'etica di Kant*, cit., p. 94 in nota.

551. SB, p. 145.

552. *Ak*, III, pp. 370 e sg.; *KrV*, p. 448.

553. *Versuch*, 1792, p. 379.

554. *Ak*, III, pp. 374 e sg.; *KrV*, pp. 452 e sg.

555. *Versuch*, 1792, pp. 335 e sg.

556. *Ivi*, p. 379.

557. *Briefe*, p. 500; v. anche pp. 496, 512.

558. Non mi occupo qui della questione se Schmid avesse davvero identificato la volontà *tout court*, o piuttosto la sola volontà libera, con la ragion pratica.

559. SB, p. 205.

560. *Ivi*, pp. 205 e sg.

561. *Ivi*, pp. 206 e sgg.

562. *Ivi*, pp. 213 e sg.

563. *Ivi*, pp. 218 e sgg.

564. La sensibilità era infatti, in quanto forza costitutiva del nostro io, in perfetta armonia con la ragione, alla quale forniva la materia delle rappresentazioni. Essa contrastava la ragione non in quanto forza dell'io, bensì in quanto forza dei noumeni estranei all'io.

565. SB, p. 221. Cfr. J.N. Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, 1. Bd., cit., pp. 738 e sgg.

566. *Ak*, V, p. 37; SM, p. 175.

567. Con ciò Kant rinnegava la tesi, sottoscritta nella *Critica della ragion pura* (*Ak*, III, p. 373, *KrV*, p. 451), in base alla quale un'azione morale, o immorale, poteva risultare dal concorso di natura e libertà, considerate quali cause omogenee e concomitanti. Cfr. *Ak*, XVII, *Refl.* 4227, p. 466. Sulla questione, v. S. Landucci, *Sull'etica di Kant*, cit., p. 257 in nota.

568. *Ak*, V, p. 471 in nota; KU, p. 849 in nota. V. anche *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, in *Ak*, VIII, p. 279; trad. it. in *Scritti sul criticismo*, p. 127, in cui il promuovimento del sommo bene è dichiarato "certamente in nostro potere da uno dei due lati [la virtù, ovviamente] ma non da entrambi insieme". Cfr. *Ak*, XVII, *Refl.* 4226, p. 466; *Refl.* 4229, p. 467; *Refl.* 4550 e sg., pp. 590 e sg.

569. V. ad es. *Moralphilosophie Collins*, in *Ak*, XXVII, p. 291; *Moral Mongrovius*, in *Ak*, XXVII, pp. 1439 e sg.; cfr. I. Kant, *Lezioni di etica*, trad. it. a cura di A. Guerra, Laterza, Bari 1998³, pp. 70 e sgg.

570. *Moralphilosophie Collins*, in *Ak*, XXVII, p. 295; *Moral Mongrovius*, in *Ak*, XXVII, p. 1443; *Lezioni di etica*, cit., p. 75.

571. K.L. Reinhold, *Beytrag zur genaueren Bestimmung der Grundbegriffe der Moral und des Naturrechtes*, cit., pp. 113 e sg.

572. *Briefe*, p. 494.

573. *Ivi*, p. 528.

574. *Versuch*, pp. 195, 203.

575. *Ivi*, p. 203.

576. *Ivi*, pp. 203, 224 e sg.

577. *Versuch*, 1792, pp. 347 e sg.
 578. «Allgemeine Literatur - Zeitung», 108 (1791), col. 60.
 579. *Versuch*, 1792, p. 336.
 580. *Ak*, V, p. 98; *SM*, pp. 241 e sg.
 581. *SB*, pp. 228 e sgg.
 582. *Ivi*, pp. 231 e sgg.
 583. *Versuch*, 1792, pp. 274 e sg., 336.
 584. *SB*, pp. 235 e sgg.; Creuzer rinviava, su questo punto, al par. 175 della *Teodicea*, p. 219: "È una felice necessità quella che obbliga il saggio a fare bene, mentre l'indifferenza rispetto al bene e al male sarebbe sintomo di un difetto di bontà o di saggezza." Cfr. il passo dei *Lebensläufe nach aufsteigender Linie*, di T.G. Hippel, citato anche da Creuzer: "Se devo scegliere tra errori, preferisco una buona necessità, a una libertà che respinge il meglio" (*SB*, p. 203). Su tale passo, cfr. più indietro, p. 263, n. 524.
 585. *SB*, pp. 237 e sg.
 586. J.A.H. Ulrich, *Eleutheriologie, oder über Freiheit und Notwendigkeit*, Cröker, Jena 1788, p. 21.
 587. *SB*, p. 242. La formulazione, in questi termini, della tesi di Ulrich, era tratta dalla seconda edizione del *Versuch* di Schmid (p. 370), che Creuzer citava, al solito, tacitamente. Schmid poneva quell'affermazione, senza tuttavia attribuirgli esplicitamente a Ulrich, tra quei mezzi di conciliazione tra ragione speculativa e ragion pratica che non potevano essere considerati validi, e come tale la confutava.
 588. *Ivi*, p. 243.
 589. J.A.H. Ulrich, *op. cit.*, p. 63.
 590. V. «Allgemeine Literatur-Zeitung», n.100, del 25 aprile 1788, col. 181.
 591. *SB*, pp. 243 e sg.
 592. La recensione di Kraus - di cui Creuzer pareva ignorare la paternità kantiana - dovette impressionare Creuzer in modo particolarmente favorevole, giacché egli non solo ne traeva, senza ritenere di doverla controllare, la ricostruzione della tesi di Ulrich, ma ne citava, nelle ultime pagine delle *Skeptische Betrachtungen* (pp. 251 e sg.), un lungo passo, facendolo proprio senza confessare di non esserne l'autore.
 593. J.A.H. Ulrich, *op. cit.*, p. 63.
 594. *Ibidem*. V. anche p. 82, 76.
 595. *Ivi*, pp. 46 e sgg.
 596. C. Wolff, *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, G. Olms, Hildesheim - Zürich - New York 1983, pp. 318 e sg.
 597. *Teodicea*, par. 37, pp. 123 e sg.
 598. *SB*, pp. 245 e sg.; Prémontval, *Pensées sur la liberté*, cit., p. 12.
 599. F. Wagner, *Versuch einer gründlichen Untersuchung welches der*

wahre Begriff der Freiheit sei, J. A. Rüdiger, Berlin 1730, pp. 513 e sgg. Wagner fornì, con la propria opera, uno sviluppo dettagliato, fino alla prolissità, della dottrina leibniziana.

600. *SB*, pp. 246 e sgg.
 601. *Ivi*, p. 249.
 602. *Ivi*, pp. 249 e sg. Hommel, *op. cit.*, p. 123.
 603. *SB*, p. 250.
 604. *Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Litteratur*, apparsa sul «Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten», di Schelling e Niethammer, tra il 1797 e il 1798; nella *Historisch-Kritische Ausgabe*, hrsg. von H. M. Baumgartner, W. G. Jacobs e H. Krings, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1976 e sgg., I, 4, pp. 123 - 125; trad. it. a cura di C. Tatasciore, in F.W.J. Schelling, *Criticismo e idealismo. Rassegna generale della letteratura filosofica più recente*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 55 e sgg.
 605. J.G. Meusel, *Das gelehrte Teutschland oder Lexicon der jetzt lebenden teutschen Schriftsteller*, Meyer, Lemgo, Bd. 9 (1801), p. 215, in cui, tra l'altro, Leonhard e Friedrich sono presentati come fratelli. Nel vol. 11, del 1805, Meusel richiamava l'attenzione sulla duplice inesattezza dell'edizione precedente, nell'attribuzione delle opere e del grado di parentela.
 606. V. *Schleiermachers Briefwechsel mit Friedrich Heinrich Christian Schwarz*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 53 (1934), pp. 265 e sg. Anche i curatori di *Fichte im Gespräch: Berichte d. Zeitgenossen* (hrsg. von E. Fuchs, R. Lauth, W. Schieche, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987, Bd. 3, p. 22 in nota) scambiano Leonhard per il cugino Friedrich, sostenendo che Schwarz abbia nominato Leonhard Creuzer, nella sua prima lettera a Schleiermacher. Il "Professor Creuzer in Marburg" citato da Schwarz è invece certamente Friedrich e non Leonhard, visto che nel 1800 (la lettera di Schwarz è data 9 novembre 1800), il solo Friedrich era professore a Marburg. Leonhard lo sarebbe diventato nel 1803. Del resto lo stesso Schwarz, nella lettera a Schleiermacher del 12 maggio 1801, spiega che il Creuzer autore delle *Skeptische Betrachtungen*, tiene lezioni a Marburg, in quanto *dottore* in filosofia, mentre suo cugino Friedrich è *professore* di lingua greca a Marburg.
 607. Friedrich Heinrich Christian Schwarz (1765 - 1837), teologo e pedagogo, genero di Jung - Stilling, professore di teologia all'Università di Heidelberg dal 1804, era giunto a Münster presso Butzbach, come pastore, nel 1798 ed era entrato in contatto con il gruppo di intellettuali di Marburg di cui facevano parte, oltre a Creuzer e al cugino di questi, Friedrich Creuzer, anche Friedrich Karl von Savigny e Clemens Brentano. Cfr. più avanti, p. 219.
 608. 5. Jg. (1793), pp. 458 e sg.
 609. Il volume dato alle stampe presenta in effetti, in luogo dei riman-

di interni, spazi bianchi (pp. 33 e sgg.) o rimandi sbagliati (pp. 47, 190). Nella copia destinata a Kant e in quella per Ludwig Heinrich Jakob, Creuzer inserì a penna, correggendo ove necessario, i numeri delle pagine a cui rinviava e avvertì che l'ultimo paragrafo della nota di p. 134 doveva essere spostato alla fine della nota seguente. La copia di Jakob è attualmente in possesso della Biblioteca Universitaria di Frankfurt am Main; quanto alla copia di Kant, l'articolo che ne annuncia il ritrovamento a Tartu fa ritenere che essa riporti le medesime correzioni (cfr. L. N. Stolowitsch, *Nowoe tartuskoi kantiane. Issedowanija i nachodki*, in «Kantovskij Sbornik», 11 (1986), pp. 146 - 148; la notizia del ritrovamento è riportata anche in W. Stark, *Nachforschungen zu Briefen und Handschriften Immanuel Kants*, Akademie Verlag, Berlin 1993, p. 208 e *idem*, *Der Marburger Streit um das Verhältnis der Philosophie Kants zur Religion (1786 - 1793)*, in «Kant-Studien», 87 (1996), pp. 89 - 117; p. 95 in nota).

610. 70. St. (1793), pp. 619 - 624.

611. V. indietro, pp. 104 e sgg.

612. V. *Briefe*, pp. 510 e sg.

613. Cfr. *Versuch*, pp. 209 e sg., in cui Schmid asserisce del tutto esplicitamente che la ragione è libera rispetto a ciò che accade nel tempo, ma limitata da ciò che sta a fondamento della sensibilità e dei suoi fenomeni. L'ostinazione del recensore nel fornire la propria interpretazione è tale che del paragrafo in cui Schmid riconduce il concetto di imputazione all'ignoranza, da parte della ragione, degli ostacoli alla propria attività, egli riporta solo quanto si riferisce alla consapevolezza, da parte della ragione, della propria facoltà di manifestarsi spontaneamente (*Versuch*, pp. 206 e sg.).

614. 139. St. (1793), pp. 1395 - 1400.

615. Il passo conclusivo delle *Skeptische Betrachtungen* (p. 251), a cui il recensore rimandava, è una tacita citazione, come abbiamo visto, della recensione, apparsa sulla rivista «Allgemeine Literatur - Zeitung», dello scritto *Eleutheriologie, oder über Freiheit und Notwendigkeit*, di J.A.H. Ulrich (cfr. più indietro, pp. 158 e sg., 266, n. 592).

616. Cfr. più indietro, pp. 228, n. 8. Della recensione fichtiana al libro di Creuzer si occupano F. Fabbianelli, *Impulsi e libertà. "Psicologia" e "trascendentale" nella filosofia pratica di J. G. Fichte*, cit., pp. 132 - 143; F. Moiso, *Wille e Willkür in Fichte*, in «Revue Internationale de Philosophie», 191 (1995), pp. 5 - 9; F. Neuhouser, *Fichte's theory of subjectivity*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, pp. 144 e sgg.

617. La seconda recensione di Fichte, pubblicata sull'A.L.Z., n. 304, del 31 ottobre 1793 (coll. 209 - 215), aveva esaminato in modo spietato e arrogante uno scritto di Friedrich Heinrich Gebhard, *Über die sittliche Güte aus uninteressirtem Wohlwollen*, Gotha 1792 (la ristampa anastatica, Gerstenberg, Hildesheim 1979, riproduce anche la recensione di Fichte). Una dura replica di Gebhard all'anonimo recensore era stata pubblicata

nel dicembre 1793 sul supplemento delle «Gothaische Gelehrte Zeitungen», 103, pp. 921 - 928, e poi ristampata il 22 gennaio 1794 sulla «Allgemeine Literatur - Zeitung» (d'ora in poi A.L.Z.), Intelligenzblatt n. 8, col. 61. Temendo di essere stato scambiato per il recensore, per via di alcune espressioni contenute in tale replica, Schmid si sentì costretto a pubblicare una *Erklärung*, anch'egli sull'A.L.Z. (Intelligenzblatt n. 14 del 15 febbraio 1794, coll. 111 e sg.), dichiarando che sentiva parimenti compromessa la sua intelligenza e il suo carattere dall'idea che egli fosse l'autore di una recensione di cui non condivideva né il contenuto, né il tono. Schmid coglieva l'occasione per difendersi da un'altra accusa infamante, formulata nella recensione delle *Skeptische Betrachtungen* - che egli evidentemente attribuiva al medesimo recensore - in cui gli si attribuiva la soppressione dei concetti di imputazione, merito e colpa. A tale accusa - per respingere la quale si sarebbe vanamente affaticato nelle successive revisioni del suo *Versuch einer Moralphilosophie* (1795³, 1802⁴) - egli replicava qui con una mera petizione di principio, ossia con la dichiarazione di aver sempre esplicitamente difeso quei concetti. Sul seguito della polemica, v. GA, I, 2, pp. 71 - 73; I, 3, pp. 231 - 234. L'ultima replica di Fichte («Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten», 3, 1796, pp. 267 - 320), con la quale egli intendeva «annientare [ecrasiren] Schmid» sortì l'effetto di privare del tutto di uditori le lezioni di metafisica di Schmid, almeno fin quando Fichte rimase a Jena (cfr. A. Stoll, *Friedrich Karl v. Savigny. Ein Bild seines Lebens mit einer Sammlung seiner Briefe*, Bd. 1: *Der junge Savigny*, C. Heymann, Berlin 1927, pp. 115 e sg., riportato in *Fichte in vertraulichen Briefen seiner Zeitgenossen gesammelt und herausgegeben von Hans Schulz*, Leipzig 1923, p. 128).

618. Cfr. M. Frank, *op. cit.*, pp. 537 e ss; 550 e sgg.

619. Ancora nel 1801 Schwarz ricordava quanto la recensione di Fichte avesse nuociuto al giudizio sull'opera di Creuzer, e come solo il corso successivo del filosofare avesse giustificato "l'onesto scettico" (*Schleiermachers Briefwechsel mit Friedrich Heinrich Christian Schwarz*, cit., pp. 265 e sg.).

620. Creuzer aveva segnalato, in nota al paragrafo che egli dedicava alla rivelazione (SB, p. 226), come a tale proposito valesse davvero la pena di andarsi a leggere il saggio, appena uscito, di Fichte. Che Fichte si sentisse in dovere, in questi casi, di ricambiare il favore ricevuto, lo testimonia egli stesso, nella lettera a G. Hufeland dell'8 marzo 1794, in cui dichiara che avrebbe voluto riservare all'*Enesidemo* ([G.E. Schulze], *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung gegen die Anmaassungen der Vernunftkritik*, senza luogo né editore, 1792, riprodotto nella collana Aetas kantiana, n. 240; trad. it. di A. Pupi, Laterza, Bari 1971) una recensione mite e riguardosa, per la ragione che riteneva il suo autore colui che aveva recensito, nella «Neue

allgemeine deutsche Bibliothek» (2. Bd., 1. St., 1. - 4. Heft, 1793), il suo saggio di critica della rivelazione.

621. Il manoscritto della *Gegenerklärung*, pubblicata sulla A.L.Z., Intelligenzblatt n. 29 del 26 marzo 1794 (coll. 231 e s.), reca la data dell'8 marzo 1794 (GA, II, 3, p. 286), esattamente come la lettera a Hufeland (GA, III, 2, p. 80).

622. GA, II, 3, p. 285; il testo della *Gegenerklärung* che Fichte fece pubblicare sulla A.L.Z. rappresenta, nella parte su Creuzer, un compromesso tra l'abbozzo manoscritto e la lettera a Hufeland: non si nominano più né il talento, né la giovane età di Creuzer, ma si evita altresì di dichiarare esplicitamente che Creuzer, di quei problemi, non abbia capito alcunché (GA, I, 2, p. 76). Per i luoghi incriminati, v. SB, pp. 153, 159 e 168.

623. GA, III, 2, p. 81. A dire il vero, la reazione di Fichte all'atteggiamento di Creuzer era stata, nella recensione, tutt'altro che morbida: si deve conoscere davvero assai poco lo spirito della filosofia critica - aveva sbottato Fichte - per trovare certe affermazioni, quali l'appello ad un impercettibile aiuto superiore, tanto ridicole e tanto in contrasto col sano intelletto umano quanto le trova il signor Creuzer (GA, I, 2, p. 12; in SB, p. 262; trad. it. cit., pp. 304 e sg.).

624. La marginalità dell'interesse di Fichte per Creuzer è testimoniata dal fatto che egli faceva riferimento ai *Briefe* di Reinhold, che Creuzer non poteva aver letto che successivamente alla formulazione della sua critica a Reinhold. Lo stesso Fichte dichiarava di non aver controllato se, attraverso il «Merkur», Creuzer conoscesse i passi che egli citava dai *Briefe*, poiché si trattava di determinare non l'eventuale merito di Creuzer, quanto piuttosto il valore che la sua opera conservava.

625. GA, I, 2, p. 10; in SB, p. 260; trad. it. cit., p. 303. Nei *Briefe* (p. 512), Reinhold aveva difeso il proprio concetto di volontà libera come pienamente conforme allo *spirito* della filosofia kantiana, malgrado l'apparente contraddizione con la *lettera* di alcuni passi della *Critica della ragion pratica*. Fichte continuò a impiegare la contrapposizione paolina dello *spirito* alla *lettera* nel medesimo senso, ossia per rintracciare nella propria interpretazione lo *spirito* della filosofia di Kant ed accusare gli avversari di essersi fermati alla *lettera* del testo kantiano. Cfr. il par. sulla teoria della volontà aggiunto nella II edizione del *Saggio di una critica di ogni rivelazione*, in GA, I, 1, p. 149 in nota; trad. it. a cura di M. M. Olivetti, Laterza, Bari 1998, p. 143 in nota: «Onora Kant ancor poco colui che nel quadro complessivo di quanto presentano i suoi scritti non ha notato che egli non ha voluto metterci a parte della *lettera*, bensì dello *spirito* di ciò che essi presentano; e ancor meno costui gli è *debitore*»; nella lettera a Hufeland dell'8 marzo 1794, Fichte dichiara: «Spero di mostrare al sig. Schmid, e in breve, che potrei essere penetrato nello spirito della filosofia kantiana ancor più profondamente di lui, senza prima compitarla [buchstabieren] col suo dizionario» (GA, III, 2, p. 81). A tale pretesa si

replicò con una rivalutazione polemica della lettera rispetto allo spirito, così da svelare il carattere strumentale della distinzione stessa. Forberg, ad es., (*Fragments aus meinen Papieren*, Jena 1796, pp. 41 e sg.) osservava come il cominciare a distinguere, all'interno di un sistema, lo spirito dalla lettera, fosse il segno certo che di quel sistema ci si era stufati. Proprio quelli che più parlavano dello spirito della filosofia kantiana - Reinhold e Fichte - parevano infatti a Forberg i meno onesti nel trattarne la lettera. Schmid, addirittura, aveva insinuato, in difesa di Creuzer, che Fichte non conoscesse a sufficienza la lettera della filosofia di Kant, per poter avanzare la pretesa di coglierne lo spirito (*Erklärung*, cit.). Sulla questione si veda M. Frank, *op. cit.*, pp. 552 e sgg.

626. Cfr. la lettera di H. Coch a J. Smidt, datata 6/8 dicembre 1793, in *Fichte im Gespräch: Berichte d. Zeitgenossen*, cit., Bd. 6.1, pp. 24 e sg. A Coch - che pur dichiarava di non aver compreso chiaramente la questione - pareva che la obiezioni di Fichte contro Reinhold finissero per favorire Schmid.

627. Fichte dichiarava di non voler rimproverare a Creuzer l'aver in parte osservato e in parte trascurato tale distinzione, e dunque il non averla pensata in tutta la sua determinatezza (GA, I, 2, p. 8; in SB, p. 258; trad. it. cit., p. 301). Tale affermazione era in realtà un mero espediente, grazie al quale Fichte poteva risparmiarsi di discutere nel dettaglio le obiezioni sollevate da Creuzer contro una simile distinzione, e dedicarsi alla discussione di ciò che rendeva la teoria di Reinhold vulnerabile all'accusa di aver violato i principi del criticismo. Con chi davvero riteneva non avesse pensato con chiarezza la distinzione tra ragion pratica e libertà, Fichte era molto meno tenero: «Ma poiché egli anche qui, come sempre, confonde la ragion pratica con la volontà in senso proprio - scriveva nella recensione allo scritto di Gebhard (cit., in GA, I, 2, p. 28, ma già a p. 23; trad. it. a cura di R. Picardi, cit., pp. 313, 308) - è chiaro che nessuno può capirlo, perché egli stesso non si è capito.»

628. L'argomentazione e la terminologia di Fichte, il quale adopera per la legge morale il verbo *erscheinen*, lasciano intendere che egli interpreta il darsi della legge morale alla coscienza come un *fatto* che ha luogo nel mondo sensibile, pur non derivando da esso. Per Kant, invece, con la coscienza della legge morale si accede al mondo intelligibile: «la legge morale [...] ci pone davanti a un fatto assolutamente inspiegabile mediante i dati del mondo sensibile e l'intero ambito dell'uso teoretico della nostra ragione, un fatto che annuncia un mondo dell'intelletto puro, anzi lo *determina anche positivamente* e ce ne fa conoscere qualcosa, cioè una legge» (*Ak*, V, p. 43; SM, p. 181).

629. GA, I, 2, p. 9; in SB, p. 259; trad. it. cit., p. 302.

630. Cfr. S. Landucci, *Sull'etica di Kant*, cit., pp. 314 e sg.; G. Tomasi, art. cit., pp. 324 e sgg.

631. GA, I, 2, p. 11; in SB, pp. 260; trad. it. cit., pp. 303 e sgg. In una

lettera a Niethammer dell'aprile 1794, Fichte dichiarava di considerare le ricerche sulla libertà dello stesso Niethammer come un proseguimento delle idee fondamentali che egli aveva espresso nella recensione allo scritto di Creuzer. È presumibile che Niethammer avesse inviato a Fichte una prima stesura di uno scritto su "moralità e libertà", che egli aveva annunciato sul «Philosophisches Journal für Moralität, Religion und Menschenwohl» del 1793 (Bd. 2, Heft 2, p. 71), ma che non fu mai pubblicato. Sulla questione, cfr. *Immanuel Carl Diez. Briefwechsel und Kantische Schriften. Wissenbegründung in der Glaubenskrisis Tübingen - Jena (1790 - 1792)*, hrsg. von D. Henrich, Klett-Cotta, Stuttgart 1997, pp. 751 e sg.

632. SB, pp. 178 e sgg.

633. Cfr., sul tema, S. Landucci, *Sull'etica di Kant*, cit., pp. 251 e sgg.

634. Cfr. ad es. Reinhold, in *Briefe*, pp. 434, 512, 518, 520, 526. Proprio perché contravveniva alla norma consuetudinaria di non mancare di rispetto al maestro, esprimendo in modo esplicito e colorito il proprio dissenso da Kant, Creuzer aveva suscitato, come abbiamo visto, la reazione sprezzante di Fichte e si era meritato l'appellativo, da parte di Schmid, di "valoroso" [wacker] (*Erklärung*, cit., col. 112). Anche Forberg lodò il coraggio di Creuzer nell'opporre le proprie convinzioni alle tesi "di uomini famosi", vedendo in ciò il segno distintivo di un "selbstdenkender Geist" (*Über die Gründe und Gesetze freyer Handlungen*, cit., p. 5).

635. V. la lettera di Reinhold a Fichte del 12 gennaio 1794, in GA, III, 2, pp. 36 e sg.

636. Cfr. *Ak*, V, p. 7, SM, p. 140; *Ak*, IV, pp. 461 e sg., SM, p. 123; *Ak*, VI, p. 144, SM, p. 474.

637. GA, I, 2, p. 27; trad. it. cit., pp. 311 e sg.

638. GA, I, 1, pp. 69 e sgg., trad. it. cit., pp. 63 e sgg.

639. V. indietro, pp. 149 e sg., per la consapevolezza, da parte di Schmid e di Creuzer, di tale implicazione.

640. V. *Ak*, III, p. 365; *KrV*, p. 443: "una siffatta causa intelligibile non è determinata nella sua causalità da fenomeni, anche se i suoi effetti si manifestano fenomenicamente e possono essere determinati da altri fenomeni. Essa è dunque, assieme alla sua causalità, al di fuori della serie; tuttavia, i suoi effetti rientrano nella serie delle condizioni empiriche"; *Ak*, III, p. 366; *KrV*, p. 444: "In ordine al potere d'un tale soggetto ci formeremo dunque tanto un concetto empirico quanto un concetto intellettuale della sua causalità, raccolti insieme in un unico e medesimo effetto." Sulla questione, v. G. Tognini, *Azione e fenomeno. La dottrina della libertà nelle interpretazioni anglosassoni*, Pantograf, Genova 1997, pp. 91 e sgg.

641. V. *Ak*, IV, p. 452; SM, p. 113: un essere razionale ha "due punti di vista da cui considerare se stesso e conoscere le leggi che regolano l'impiego delle sue facoltà, quindi le leggi di tutte le sue azioni; da un lato, in

quanto appartiene al mondo sensibile, sotto leggi naturali (*eteronomia*), dall'altro, in quanto appartiene al mondo intelligibile, sotto leggi che non dipendono dalla natura, non sono empiriche ma fondate esclusivamente sulla ragione"; *Ak*, IV, p. 458; SM, p. 120: "Il concetto di un mondo intelligibile è quindi null'altro che un punto di vista che la ragione si vede costretta ad assumere fuori dei fenomeni *per pensare se stessa come pratica* [...]".

642. V. *Ak*, V, p. 48; SM, p. 187: "potevamo difendere il pensiero di una causa agente liberamente solo applicando questo concetto a un essere del mondo sensibile, considerato per un altro rispetto come noumeno, facendo vedere che non è contraddittorio ritenere tutte le sue azioni come condizionate fisicamente in quanto fenomeni e nello stesso tempo concepirne la causalità fisicamente incondizionata in quanto l'essere agente è fornito di intelletto [...]"; e, invece, *Ak*, V, p. 67; SM, p. 207: "[...] la libertà è considerata una specie di causalità, non soggetta a motivi di determinazione empirici relativamente alle azioni che essa può produrre come fenomeni nel mondo sensibile".

643. *Ak*, V, p. 113; SM, p. 260.

644. *Ak*, V, p. 61; SM, p. 201: "L'uomo è un essere che, appartenendo al mondo sensibile, ha bisogni [...]". Ma già nella *Fondazione*, *Ak*, IV, p. 453; SM, p. 114: l'essere razionale "ha anche coscienza di sé come di una parte del mondo sensibile, nel quale le sue azioni avvengono come semplici fenomeni di quella causalità; [...] quelle azioni, in quanto appartenenti al mondo sensibile, debbono [...] essere spiegate come determinate da altri fenomeni, ossia dai desideri e dalle inclinazioni".

645. *Ak*, V, pp. 114 e sg.; SM, p. 262: "Visto che [...] nella legge morale sono in possesso di un motivo intellettuale puro di determinazione della mia causalità (nel mondo sensibile), non risulta impossibile che la moralità dell'intenzione sia connessa, se non immediatamente almeno in modo mediato (mediante un autore intelligibile della natura), ma necessario, come causa, con la felicità come effetto nel mondo sensibile". Non mi soffermo qui sulle successive incertezze di Kant, quanto al mondo - sensibile, intelligibile o ultraterreno - in cui collocare l'ottenimento della felicità meritata.

646. GA, I, 2, p. 11; in SB, p. 261; trad. it. cit., p. 303.

647. *Su una scoperta secondo la quale ogni nuova critica della ragion pura sarebbe resa superflua da una più antica*, *Ak*, VIII, pp. 249 e sg.; trad. it. in *Scritti sul criticismo*, pp. 126 e sgg.

648. Cfr. *Ak*, V, p. 91; SM, pp. 233 e sg.; in cui Kant parlava della "fondata speranza che sia forse possibile giungere alla comprensione dell'unità dell'intera facoltà della ragion pura (così teoretica che pratica) e che si possa desumere tutto da un solo principio; il che corrisponde al bisogno inevitabile della ragione umana, che trova soddisfazione pieno solo in un'unità completamente sistematica delle sue conoscenze". Nella

lettera a J.F. Flatt del novembre o dicembre 1793, Fichte esprimeva l'opinione che Kant non avesse esposto il sistema, e si chiedeva se egli lo avesse posseduto, il sistema, o se avesse invece avuto un genio che gli dicesse la verità senza comunicargliene i fondamenti (GA, III, 2, p. 18).

649. Cfr. la lettera di H. Coch a J. Smidt, in *Fichte im Gespräch*, cit., pp. 24 e sg.

650. Che la questione fosse metafisica, e perciò da rimandarsi ad altra occasione, Reinhold lo asserì anche pubblicamente, nella Prefazione ai *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. Zweyter Band, die Fundamente des philosophischen Wissens, der Methaphysik, Moral, moralischen Religion und Geschmackslehre betreffend*, Jena 1794, pp. VII e sg.

651. Cfr. la lettera a J.F. Flatt, cit., in cui Fichte non solo si dichiara convinto che il principio dal quale sviluppare in modo scientifico la filosofia esista, ma ritiene anche di averlo trovato. Nella recensione allo scritto di Gebhard si trova esposta una dimostrazione della praticità della ragione che potrebbe costituire, secondo Fichte, il fondamento di tutto il sapere filosofico: nella coscienza, l'uomo si apprende come unità, come io, e ciò è spiegabile solo presupponendo che si dia in lui qualcosa di assolutamente incondizionato, ossia una ragione pratica, che dunque è la causa di ogni nostro sentimento morale (GA, I, 2, p. 28). Sul nesso, in Kant e Fichte, tra moralità, libertà e identità personale cfr. C. Cesa, *Morale e religione tra Kant e Fichte*, in «Teoria», 2 (1982), pp. 3 - 20.

652. SB, pp. 30 e sgg.

653. GA, I, 2, p. 7; in SB, pp. 257 e sg.; trad. it. cit., p. 301.

654. *Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Litteratur*, cit., in *Historisch-Kritische Ausgabe*, cit., pp. 123 e sgg.; trad. it. cit., pp. 55 e sgg.

655. Recensire esplicitamente un libro che era uscito quattro anni prima non era opportuno, in uno scritto dedicato alla letteratura più recente. È forse anche per questo che Schelling non lo nominava espressamente. A conclusione della digressione che seguiva la confutazione dello scetticismo di Creuzer, Schelling riprendeva nel modo seguente: "Per non perdere del tutto di vista la più recente letteratura [...]" (*Historisch-Kritische Ausgabe*, cit., p. 130; trad. it. cit., p. 61).

656. In *Historisch-Kritische Ausgabe*, cit., p. 123; trad. it. cit., p. 55.

657. GA, I, 2, pp. 12 e sg.; in SB, p. 262; trad. it. cit., pp. 304 e sg.

658. In *Historisch-Kritische Ausgabe*, cit., p. 122; trad. it. cit., p. 54.

659. *Ivi*, p. 124; trad. it. cit., p. 56 (corsivo mio).

660. *Ivi*, p. 125; trad. it. cit., p. 57.

661. Kant aveva sì ammesso, nella *Critica della ragion pura* (Ak, III, pp. 374 e sg.; KrV, pp. 448 e sg.) e nella *Fondazione della metafisica dei costumi* (Ak, IV, pp. 452; SM, p. 113), che l'uomo, in quanto ente razionale, avesse di sé una conoscenza noumenica, ma la possibilità di una simile

conoscenza, in quanto inconciliabile con i principi del criticismo, era stata esplicitamente negata a partire dalla *Critica della ragion pratica* (Ak, V, p. 6; SM, p. 138), e già nella II edizione della *Critica della ragion pura*. Schelling aveva letto, fra l'altro, anche l'articolo kantiano del 1796, *D'un tono da signori assunto di recente in filosofia*, che citava per riprenderne la metafora della libertà come punto fermo su cui potesse poggiare, quale leva archimedeo, la ragione (*Historisch-Kritische Ausgabe*, cit., pp. 127 e sg.; trad. it. cit., p. 59). Proprio nel medesimo articolo, Kant si era fatto beffe dell'intuizione intellettuale come di uno stratagemma da sfaticati, escogitato, per pigrizia e presunzione, da chi voglia sottrarsi al duro lavoro del filosofo (Ak, VIII, pp. 389 e sgg.; trad. it. in *Scritti sul criticismo*, pp. 257 e sgg.).

662. *Historisch-Kritische Ausgabe*, cit., p. 131; trad. it. cit., p. 62.

663. Ak, V, pp. 110 e sg.; SM, pp. 257 e sg.

664. Ak, IV, p. 393; SM, p. 49.

665. Il sommo bene "richiede anche la felicità, e ciò non soltanto agli occhi interessati della persona che assume se stessa come scopo, ma anche al giudizio di una ragione imparziale che reputa la virtù in generale nel mondo come un fine in sé." (Ak, V, p. 110; SM, p. 257). Nella *Fondazione* (Ak, IV, p. 393; SM, p. 49) il riferimento era ad "uno spettatore ragionevole e imparziale". Già nella *Critica della ragion pura*, ad approvare la felicità "solo quando la veda congiunta col merito di essere felici, cioè con una condotta morale buona" era la ragione che si fosse "liberata da ogni presupposto privato per collocarsi dal punto di vista di un essere a cui incomba di distribuire agli altri la felicità" (Ak, III, pp. 527 e sg.; KrV, p. 612). Cfr., per una visione più ampia, C. Cesa, *Armonia e felicità. Dall'illuminismo all'idealismo*, in *Piacere e felicità: fortuna e destino*, a cura di R. Crippa, Liviana, Padova 1982, pp. 79-104.

666. Ak, V, p. 125; SM, p. 272: "noi dobbiamo cercare di realizzare il sommo bene (che deve dunque essere possibile)"; Ak, V, p. 144 in nota; SM, p. 294 in nota: "La massima [nach unserem größten Vermögen] realizzazione del sommo bene è per noi un dovere e deve quindi anche essere possibile".

667. Ak, V, p. 114; SM, p. 261: "Ora, poiché il promuovimento del sommo bene [...] è un oggetto necessario a priori della nostra volontà ed è inseparabilmente congiunto con la legge morale, l'impossibilità di questo promuovimento deve anche provare la falsità della legge."

668. Ak, V, p. 113; SM, p. 260: "[...] si tratta di un legame conosciuto a priori come praticamente necessario [...]. È necessario a priori (moralmente) produrre il sommo bene per mezzo della libertà della volontà".

669. Ak, V, pp. 113 e sg.; SM, pp. 260 e sg.: "nel mondo ogni connessione pratica delle cause con gli effetti, come conseguenza della determinazione della volontà, non è subordinata alle intenzioni morali della volontà, [...] perciò nel mondo non ci si può aspettare alcuna connessione

necessaria e sufficiente per il sommo bene di felicità e virtù, ottenuta mediante l'osservanza più rigorosa della legge morale."

670. Ak, V, pp. 142 e sg.; SM, p. 292.

671. Ak, V, pp. 4 e sg.; SM, p. 137.

672. Ak, V, p. 145; SM, p. 295.

673. Nella Prefazione e nell'Introduzione alla *Critica della ragion pratica*, Kant aveva escluso che si desse un'antinomia della ragion pratica. La ragion pura - sosteneva Kant - in quanto è pratica, ossia in quanto determina da se stessa la volontà, non ha affatto bisogno di critica, non avendo che un uso immanente, non mostrando cioè alcuna pretesa che trascenda il proprio legittimo dominio. La critica si rivolgeva anzi alla ragion pratica in generale proprio per difendere la tesi che anche la ragion pura, e non solo la ragione condizionata empiricamente, potesse essere pratica. Nella Dialettica, tuttavia, egli aveva trattato la questione della possibilità del sommo bene come un'antinomia della ragion pratica pura. La denominazione era in realtà impropria, non solo perché il contrasto era tra ragion pura pratica e ragion pura speculativa, anziché essere interno alla ragion pratica pura, ma soprattutto perché non era affatto un conflitto apparente, non bastando, per dirimerlo, la distinzione tra mondo sensibile e mondo intelligibile, ma rivelandosi necessario nientemeno che il ricorso a Dio. Sulla questione, cfr. M. Albrecht, *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*, G. Olms, Hildesheim - New York 1978, pp. 95 e sgg. Nella *Critica della ragion pura* (Ak, III, p. 523; KrV, p. 607), Kant aveva sostenuto che la domanda sul sommo bene fosse, ad un tempo, pratica e teoretica.

674. Tale formulazione era ispirata dalle pagine del *Canone della ragion pura* dedicate al sommo bene. Cfr., in particolare, Ak, III, p. 536; KrV, p. 621: "per la fede morale [...] è assolutamente necessario che una determinata cosa accada, ossia che io presti integralmente obbedienza alla legge morale. [...] non c'è che una condizione in virtù della quale questo fine è in grado di entrare in connessione con tutti gli altri fini e di acquistare così validità pratica; precisamente, la condizione che ci sia un Dio e ci sia un mondo futuro." Schmid non si rese conto, evidentemente, del carattere alternativo della soluzione - non mercenaristica e fondata sul fatto della ragione - sperimentata da Kant nella *Critica della ragion pratica*.

675. *Versuch*, 1792, p. 251.

676. *Ibidem*.

677. V., sull'origine del termine e le sue diverse accezioni settecentesche, L. Fonnesu, *Der Optimismus und seine Kritiker im Zeitalter der Aufklärung*, in «Studia Leibnitiana», 26 (1994), pp. 131 - 162.

678. La formula leibniziana "le meilleur (*optimum*) parmi tous les mondes possibles" (*Teodicea*, par. 8, p. 107) era espressa in latino con "mundus optimus" e, quindi, in tedesco, con "die beste Welt". In italiano mi servirò pertanto di "il migliore tra i mondi possibili" e "il mondo ottimo" come di espressioni equivalenti.

679. *Versuch*, pp. 162 e sg.

680. *Versuch*, 1792, p. 266; la precisazione era certamente dovuta alle reazioni dei leibniziani ed infatti assente dall'edizione del 1802 (p. 381).

681. A.W. Rehberg, *Über das Verhältniss der Metaphysik zur Religion*, Berlin 1787, pp. 118 e sgg.; 162 e sgg.

682. *Ivi*, pp. 118 e sgg.

683. *Ivi*, p. 163.

684. *Ivi*, pp. 155 e sgg. C.C.E. Schmid, *Critik der reinen Vernunft in Grundrisse*, cit., p. 163 in n. Cfr. Ak, III, pp. 421 e sg., 524 e sgg., 536; KrV, pp. 503, 608 e sgg., 621.

685. Rehberg, *op. cit.*, pp. 157 e sgg.

686. Del tutto propriamente Rehberg qualificava la dottrina elaborata da Kant nella *Critica della ragion pura* come il "saggio di una teologia morale". Cfr. Ak, III, p. 421 in nota; KrV, p. 502 in nota: "la teologia morale sta nella persuasione dell'esistenza di un essere supremo, fondata su leggi morali".

687. T. Wizenmann, *An Herr Professor Kant, von dem Verfasser der Resultate Jakobischer und Mendelssohnscher Philosophie*, in «Deutsches Museum», 1. Bd. (1787), pp. 116 - 156; pp. 137 e sgg. Oltre all'obiezione che il ricorso a Dio sulla base di un bisogno fosse del tutto arbitrario, Wizenmann formulava contro la teoria kantiana anche un'accusa di circolarità: se la morale era davvero autonoma, non c'era bisogno di ricorrere a Dio; se essa era invece possibile solo purché esistesse un Dio, non era certo a partire da essa che si poteva dedurre l'esistenza di Dio.

688. L'obiezione di Wizenmann era rivolta a quanto Kant aveva sostenuto, riguardo al *bisogno* della ragion pratica pura, in un articolo del 1786, *Che cosa significa orientarsi nel pensare?* (Ak, VIII, pp. 133 - 147, in particolare pp. 139 e sgg.; trad. it. in *Scritti sul criticismo*, pp. 15 - 29, in particolare pp. 21 e sgg.). In esso Kant aveva affermato che la legge morale conducesse all'idea del sommo bene e che essa fosse, in se stessa, "apoditticamente certa". Il lettore della *Critica della ragion pratica* può legittimamente considerare tale formulazione come un primo abbozzo della tesi del fatto della ragione e dell'idea che sia la legge morale a imporre il promuovimento del sommo bene. Wizenmann, certo, non poteva dedurre, da uno scarno accenno alla certezza apodittica della legge, che la legge stessa costituisse l'elemento oggettivo sul quale Kant fondava i postulati della ragione. Era quindi legittimo il suo rimprovero a Kant di essersi orientato nel pensare grazie a un elemento soggettivo, quale il bisogno della ragione, ma senza alcun punto di riferimento oggettivo.

689. *Versuch*, p. 179.

690. *Ivi*, pp. 166 e sg.

691. *Versuch*, 1792, p. 270.

692. *Versuch*, pp. 157, 162.

693. *Ivi*, pp. 180 e sgg.

694. Cfr. ad es. *Einige Einwürfe gegen den Kantischen Grundsatz der praktischen Philosophie*, in «Philosophisches Archiv», 2. Bd., 3. St., 1794, pp. 116 - 120, in cui Schwab constatava come Kant avesse confessato, con la tesi della legge morale come fatto della ragione, di non essere capace di dimostrare la realtà della legge stessa. Quanto alla universalizzabilità delle massime, i rivoluzionari francesi erano certo disposti a universalizzare la massima in base alla quale avevano esiliato il sovrano e trasformato la monarchia in repubblica, ma ciò non implicava affatto - osservava provocatoriamente Schwab - che simili azioni fossero moralmente buone. Nel *Neuer Beweis für die Unsterblichkeit der Seele nach der Analogie des Kantischen* («Philosophisches Archiv», 2. Bd., 2. St., 1794, pp. 123 e sg.), Schwab parodiava Kant presentando una dimostrazione dell'immortalità dell'anima come postulato della ragione teoretica pura, a partire dall'ideale di un mondo intellettuale che includesse tutte le possibili verità, e nella cui conoscenza, quindi, l'uomo non potesse che progredire indefinitamente.

695. *Ak*, III, p. 527; *KrV*, p. 611. Perfino nello scritto in cui più aspramente attaccò i leibniziani, Kant riconobbe il proprio accordo con Leibniz quanto all'armonia prestabilita tra regno della natura e regno della grazia (*Su una scoperta secondo la quale ogni nuova critica della ragion pura sarebbe resa superflua da una più antica*, in *Ak*, VIII, pp. 249 e sg.; trad. it. in *Scritti sul criticismo*, pp. 126 e sgg.). Prescindo qui dalla discussione sul modo in cui tale armonia dovesse essere intesa.

696. In «Philosophisches Archiv», hrsg. von J. A. Eberhard, 1. Bd., 3. St., 1792, pp. 48 - 62.

697. *Teodicea*, parr. 118 e sg.; pp. 168 e sg.

698. Schwab, art. cit., p. 52: "Dunque secondo Leibniz la felicità delle creature razionali non è lo scopo ultimo di Dio. Non tutto le è subordinato; non tutto riceve un valore da essa: quindi la moralità ha un valore indipendente dalla felicità."

699. *Teodicea*, par. 124, pp. 178 e sg.

700. Schwab, art. cit., p. 53.

701. In «Philosophisches Archiv», 1. Bd., 1. St., 1792, pp. 78 e sgg.

702. *Ivi*, 2. Bd., 2. St., 1794, pp. 26 - 33.

703. La medesima considerazione fu svolta da Schwab anche in *Über die zweyerley Ich, und der Begriff der Freiheit in der kantischen Moral* (cit., p. 80); in *Eine Frage, den Satz der Causalität betreffend* («Philosophisches Magazin», 4. Bd., 4. St., 1792, p. 484); e in *Wie beweiset die kritische Philosophie, daß wir uns als absolut frei denken müssen?* («Philosophisches Archiv», 2. Bd., 2. St., 1794, pp. 8 e sg.).

704. *Von der Proportion zwischen der Moralität und der Glückseligkeit*, in «Philosophisches Archiv», 1. Bd., 4. St., 1793, pp. 22 - 39. L'articolo reca, al posto della firma, la sigla X. Il tono e i temi dell'articolo - l'insinuazione che dalla filosofia di Kant sia derivabile l'ideologia rivoluzionaria, l'idea che soltanto la definizione stoica della felicità salverebbe la

coerenza della dottrina kantiana del sommo bene, oltre ovviamente alla contrapposizione di Leibniz a Kant - fanno ritenere che Schwab ne sia l'autore. A tale articolo Schwab rinviò, senza tuttavia indicarlo come proprio, in *Vergleichung des kantischen Moralprinzips mit dem Leibnitzisch-Wolffischen*, Berlin und Stettin 1800 (pp. 202 e sgg.), riprendendone e sviluppandone gli argomenti, con estrema fedeltà lessicale e teorica. Nella presente trattazione mi riferirò a Schwab come all'autore dell'articolo.

705. *Von der Proportion zwischen der Moralität und der Glückseligkeit*, cit., p. 24. Anche in *Vergleichung des kantischen Moralprinzips mit dem Leibnitzisch-Wolffischen*, cit., pp. 203 e sg., Schwab accusava Kant di aver arbitrariamente attribuito alla ragion pura la sintesi a priori di virtù e felicità, per essere così legittimato a postulare l'esistenza di Dio. L'argomento kantiano era assimilato al procedere di un giovane virtuoso che, desiderando una donna bella e facoltosa e non avendola tuttavia ancora trovata, postulasse perciò l'esistenza di Dio e di un mondo in cui gli dovesse toccare una donna siffatta.

706. In tal modo si faceva postulare alla ragione qualcosa di irrazionale, come notava Schwab in *Vergleichung ...*, cit., p. 203.

707. *Von der Proportion ...*, cit., p. 30. Kant avrebbe potuto evitare una simile conclusione, secondo Schwab, fornendo una diversa definizione della felicità, che escludesse ciò che non contribuiva alla perfezione morale. Kant tuttavia aveva respinto come *stoica* una scappatoia del genere. Apprezzamenti della definizione stoica di felicità erano invece espressi da Schwab in più occasioni, seppur indirettamente. Cfr. ad es. *ivi*, p. 29; *Vergleichung ...*, cit., p. 203. Cfr. anche *Sur la proportion entre la Moralité et le Bonheur, relativement à un nouvel argument pour l'Existence de Dieu*, in *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres*, *Jahr 1798*, Berlin 1801, pp. 22 - 34.

708. *Von der Proportion ...*, cit., pp. 33 e sgg.

709. *Ivi*, pp. 37 e sgg.

710. *SB*, pp. 101 e sgg.

711. Un simile dubbio, come si è visto, era stato sollevato da Rehberg, in *Über das Verhältniss der Metaphysik zur Religion*, cit., p. 120 in nota.

712. *Leibnitii doctrina de mundo optimo sub examen revocatur denuo a C. A. L. Creutzer* (sic), Müller, Lipsiae 1795.

713. Che nel 1794 Creutzer vi stesse lavorando lo lascia supporre il testo medesimo, giacché egli, in una nota (p. 58), rimanda alle *Skeptische Betrachtungen* come ad un'opera pubblicata l'anno precedente. Che la stesura sia stata rapida è reso verosimile dalla natura del testo, composto in massima parte da citazioni ed elaborato a partire da un'idea che Creutzer aveva già formulato nelle *Skeptische Betrachtungen*.

714. Sulle vicende personali e professionali di Schmid cfr. F. Creutzer, *Aus dem Leben eines alten Professors*, in *idem*, *Deutsche Schriften*, 5. Abth., 1. Bd., C. W. Leske, Leipzig und Darmstadt 1848, p. 19 in nota; M.

Frank, *op. cit.*, pp. 532 e sgg.; sulla vicenda giudiziaria legata alla pubblicazione, ad opera di Schmid, di un manoscritto del famigerato *De tribus impostoribus*, v. in particolare C. Haug, *Ein Zensurverfahren in Giessen zur Zeit der französischen Revolution*, in «Quatuor coronati», 23 (1995), pp. 149-182.

715. *Von der Proportion zwischen der Moralität und der Glückseligkeit*, cit., pp. 35 e sgg.

716. Cfr. *Sur la proportion entre la Moralité et le Bonheur ...*, cit., p. 30.

717. LMO, p. 11.

718. L'Accademia delle Scienze di Berlino aveva bandito, nel 1753, un concorso sul tema del mondo ottimo, articolato in tre quesiti: ai concorrenti era richiesto anzitutto di determinare, in riferimento al sistema di Pope, il senso della sua affermazione per cui tutto ciò che è, è bene; in secondo luogo, di confrontare tale sistema con il sistema dell'ottimismo, e, in terzo luogo, di pronunciarsi circa la sostenibilità di un tale sistema. L'intento dell'Accademia, nel sottoporre a giudizio filosofico il "sistema" ottimistico di un poeta, era manifestamente irrisorio e denigratorio nei confronti di Leibniz, e la formulazione del tema del concorso sollevò perciò indignate proteste. Polemico in merito, fin dal titolo, lo scritto di Lessing e Mendelssohn, *Pope ein Metaphysiker!*, Danzig 1755, in M. Mendelssohn, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, Bd. 2, F. Frommann (G. Holzboog), Stuttgart - Bad Cannstatt 1972, pp. 43 - 80. Il premio fu assegnato a uno scritto di A.F. Reinhard, che assimilava il sistema di Leibniz a quello di Pope, respingendoli entrambi: *Le système de Mr. Pope sur la perfection du monde, comparé à celui de Mr. de Leibnitz, avec un examen de l'optimisme, pour satisfaire au problème proposé par l'Académie royale des sciences et belles-lettres de Berlin pour le Prix de l'Année 1755*, in *Dissertation qui a remporté le prix proposé par l'Académie royale de sciences et belles lettres de Prusse sur l'Optimisme*, Haude et Spener, Berlin 1755. Cfr., sul tema, L. Fonnesu, art. cit., pp. 139 e sgg. L'assimilazione, suggerita dall'Accademia, del pensiero di Leibniz a quello di Pope, si impose a lungo: ancora nel 1772, Hommel presentava Leibniz e Pope come sostenitori, seppur in modi diversi, di una medesima forma di teodicea (*op. cit.*, p. 107).

719. LMO, pp. 15 e sgg. in nota; Reinhard, *Le système de Mr. Pope sur la perfection du monde*, cit., pp. 8 e sgg. V. Teodicea, par. 9, p. 107: "Car il faut savoir que tout est lié dans chacun des mondes possibles: l'univers, quel qu'il puisse être, est tout d'une pièce, comme un océan; le moindre mouvement y étend son effet à quelque distance que ce soit [...]". Cfr. Voltaire, *Candide ou l'optimisme*, in *Les œuvres complètes de Voltaire*, Oxford 1980, vol. 48, p. 260: "Tous les événements sont enchaînés dans le meilleur des mondes possibles; car enfin, si vous n'aviez pas été chassé d'un beau château, à grands coups de pied dans le derrière, pour l'amour de mademoiselle Cunégonde, si vous n'aviez pas été mis à l'inquisition,

si vous n'aviez pas couru l'Amérique à pied, si vous n'aviez pas donné un bon coup d'épée au baron, si vous n'aviez pas perdu tous vos moutons du bon pays d'Eldorado, vous ne mangeriez pas ici des cédrats confits et des pistaches." Kant sottoscrisse, nel *Saggio di talune considerazioni sull'ottimismo* del 1759, la tesi leibniziana che "tra tutti i mondi possibili uno sia necessariamente il più perfetto" (*Ak*, II, p. 33; trad. it. in *Scritti precritici*, p. 97).

720. Reinhard aveva fondato la propria critica ai sistemi di Leibniz e Pope proprio sul rifiuto di riconoscere che uno dei mondi possibili, in virtù della sua massima perfezione, si imponesse alla scelta di Dio. Al platonismo di Leibniz, che sottoponeva Dio alla necessità delle essenze, Reinhard opponeva il proprio arbitrarismo teologico: la libertà di Dio era da intendersi in senso indifferentistico, ed il migliore dei mondi era tale solo in quanto conforme ai fini che Dio si era liberamente prefisso. Oggetto privilegiato dei fini di Dio erano, secondo Reinhard, gli spiriti liberi e razionali, e, in particolare, la felicità dei suoi sudditi obbedienti (*op. cit.*, pp. 36 e sgg.). La priorità, per la volontà divina, del concetto di scopo rispetto a quello a di perfezione, fu contestata a Reinhard da Prémontval, in *Des Herrn von Prémontval Anmerkungen über die Abhandlung welche im Jahr 1755. von der Akademie gekrönt worden*, in *Sammlung der Streitschriften über die Lehre von der besten Welt, und verschiedene damit verknüpfte wichtige Wahrheiten, welche zwischen dem Verfasser der im Jahr 1755. von der Akademie zu Berlin gekrönten Schrift vom Optimismo, und einige berühmten Gelehrten gewechselt worden*, hrsg. von C. Ziegra, J.A. Berger und J. Boedner, Rostock und Wismar 1759, pp. 80 - 137. Cfr. anche p. 76, in cui Prémontval, rivolgendosi a Reinhard, dichiarava esterrefatto di non comprendere come questi, con un simile concetto di Dio, potesse vivere tranquillo.

721. LMO, pp. 22 e sgg.

722. *Ivi*, pp. 35 e sgg.

723. I censori di LMO in «Annalen der neuesten Theologischen Litteratur und Kirchengeschichte» (8 (1796), pp. 440 - 442) e in «Allgemeine Literatur - Zeitung» (97 (1796), coll. 775 e sg.) constatavano come Creuzer avesse semplicemente contrapposto alla dottrina leibniziana i principi della filosofia critica, senza illustrare come questi le si applicassero.

724. LMO, pp. 51 e sgg.

725. *Ivi*, p. 56. Cfr. *Briefe*, I. Bd., pp. 180 e sg., a cui Creuzer rimandava.

726. LMO, pp. 56 e sgg.

727. *Ivi*, pp. 58 e sgg. Se Creuzer non argomentava qui più estesamente, era perché riteneva sufficienti, a dirimere la questione, la pagine dedicate ad essa nelle *Skeptische Betrachtungen*. V. SB, pp. 101 - 105.

728. LMO, pp. 76 e sgg.: "Libertate enim sublata, virtus tollitur. Hinc

nec mirum Leibnitium virtuti, quam vocat, absolutam, haud concessisse dignitatem sed conditionatam, quoad scilicet spectet ad perfectionem totius universi.”

729. *Ivi*, pp. 77 e sgg.

730. *Ivi*, pp. 79 e sgg.

731. Che il sommo bene coincidesse col migliore dei mondi era stato asserito dallo stesso Kant, seppur di sfuggita: “il postulato della possibilità del *sommo bene derivato* (del migliore dei mondi) è anche il postulato della realtà di un *sommo bene originario*, cioè dell’esistenza di Dio” (*Ak*, V, p. 125; SM, p. 273). Cfr. *Versuch*, pp. 161 e sgg., in cui “beste Welt” e “höchstes Gut” sono usati come espressioni intercambiabili; L.H. Jakob, *Philosophische Sittenlehre*, Halle 1794, p. 83: “La possibilità della realizzazione del sommo bene in noi presuppone dunque il sommo bene fuori di noi, ossia il migliore dei mondi [...]”; v. anche p. 88.

732. V. *Sul fallimento di tutti i tentativi filosofici in teodicea*, in *Ak*, VIII, pp. 255 - 271; trad. it. in *Scritti sul criticismo*, pp. 131 - 148; cfr. L. Fonnesu, *Kant, Leibniz e la “Aufklärung”: ottimismo e teodicea*, in *Kant e la filosofia della religione*, a cura di N. Pirillo, Morcelliana, Brescia 1996, vol. II, pp. 443 - 457.

733. Cfr. *Ak*, V, pp. 119 - 121; SM, pp. 267 - 269.

734. Christian Wilhelm Snell (1755 - 1834), fratello del già citato Friedrich Wilhelm Daniel, fu insegnante e prorettore del ginnasio di Idstein, e in seguito direttore di ginnasio a Weilburg.

735. In *idem*, *Drei Abhandlungen philosophischen Inhalts*, Müller, Leipzig 1796, pp. 83 - 187. L’editore è il medesimo che aveva pubblicato, l’anno precedente, il libretto di Creuzer sul mondo ottimo.

736. A rendere verosimile l’ipotesi che l’interlocutore sia Schwab, che pure non è menzionato, è anzitutto l’insistenza di Snell sulla realtà oggettiva del concetto di merito inteso quale *moralische Glückseligkeitswürdigkeit*, tema a cui è dedicato uno dei tre saggi (pp. 1 - 82); nel terzo scritto, *Über den Werth des Lebens* (pp. 187 - 246), subordinando alla moralità il valore della vita umana, nonché il valore di qualsiasi altro bene, Snell ribadiva, di contro all’affermazione leibniziana del valore meramente condizionato della moralità, che essa doveva invece costituire il criterio direttivo dell’ordinamento del mondo. Pare riferirsi a Schwab, del resto, anche il riconoscimento iniziale, da parte di Snell, del talento dei suoi oppositori nello scoprire le più sottili relazioni tra le cose e nel sorprendere il lettore presentando tali nessi con arguzia, immaginazione e un certo genio artistico (pp. VIII e sg.).

737. *Ivi*, pp. 84 e sg.

738. Sulla dimostrazione dell’esistenza di Dio in Leibniz, sulla complementarietà di prova cosmologica e argomento fondato sul concetto di ente necessario, e sulla consapevolezza, da parte di Kant, di tale complementarietà, v. E. Scribano, *L’esistenza di Dio. Storia della prova*

ontologica da Descartes a Kant, Laterza, Bari 1994, pp. 143 e sgg.; 211 e sgg.

739. C.W. Snell, *op. cit.*, p. 95; sul termine “eudemonismo”, introdotto da Kant a partire dalla seconda metà degli anni ‘90, v. H. Reiner, s. v. *Eudämonismus*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter, vol. 2, Basel/Stuttgart 1971; F. Schroeter, *La critique kantienne de l’eudémonisme*, P. Lang, Berne - Berlin - Francfort-s. Main - New York - Paris - Vienne 1992, pp. 19 e sgg.

740. C.W. Snell, *op. cit.*, pp. 87 e sgg. Cfr. *Ak*, V, pp. 454 e sgg.; *KU*, pp. 803 e sgg.

741. Sulla tesi alternativa, per cui gli attributi morali di Dio erano teoreticamente dimostrabili, seppur solo a posteriori, v. E. Scribano, *op. cit.*, p. 193.

742. La richiesta di mali fisici come mezzi per una maggiore virtù non era certo contenuta nell’idea del sommo bene. Snell la presentava per neutralizzare preliminarmente il sospetto che non tutti i mali fisici potessero essere intesi come punizioni.

743. C.W. Snell, *op. cit.*, pp. 118 e sgg.

744. *Ak*, III, pp. 524 e sg.; *KrV*, pp. 609 e sg.

745. Cfr. *AK*, V, p. 145; SM, p. 295; *AK*, V, pp. 450, 453, 455, 456, 458, 462, 470; *KU*, pp. 795 e, rispettivamente, 801, 807, 809, 815 e sg., 825, 847; *AK*, VI, p. 139; SM, pp. 468 e sg. Nello scritto *Sul fallimento di tutti i tentativi filosofici in teodicea*, Kant aveva indicato nella *saggezza morale* di Dio l’accordo della sua volontà con il sommo bene, ed aveva individuato il compito della teodicea nella giustificazione della “saggezza morale nel governo del mondo” (*Ak*, VIII, pp. 256 in nota, 263 e sg.; trad. it. in *Scritti sul criticismo*, pp. 132 in nota, 139 e sg.).

746. *Versuch*, p. 158.

747. Nella Dialettica della *Critica della ragion pratica* la realizzazione del sommo bene era stata inizialmente demandata al mondo sensibile, ma rinviata poi ad un mondo intelligibile.

748. *Versuch*, pp. 159, 168. L’espressione fu ripresa da Creuzer nelle *Skeptische Betrachtungen*, p. 237.

749. K.H. Heydenreich, *op. cit.*, 2. Bd., XVIII Betr., pp. 135 e sg.

750. J.G. Fichte, *Saggio di una critica di ogni rivelazione*, in *GA*, I, 1, pp. 20 e sg.; trad. it. cit., pp. 8 e sg.; v. anche *GA*, I, 1, p. 22; trad. it. cit., p. 10: “Nel concetto di Dio che la ragione determinata praticamente dal comandamento morale aveva configurato vi erano propriamente due determinazioni principali. La prima, che conseguiva immediatamente alla possibilità dello scopo finale della legge morale in generale, era che la sua essenza fosse determinata totalmente e soltanto dalla legge morale; la seconda - che conseguiva alla applicazione ad esseri morali finiti di questa possibilità che si era ammessa - era che egli determinasse conformemente a questa legge la natura sensibile al di fuori di lui”; *GA*, I, 1, p. 71;

trad. it. cit., p. 65: "Giusta i postulati della ragione, Dio deve essere pensato come quell'essere che determina la natura conformemente alla legge morale".

751. GA, I, 1, p. 21; trad. it. cit., p. 9.

752. GA, I, 2, p. 11; in SB, p. 261; trad. it. cit., p. 303.

753. L.H. Jakob, *Philosophische Sittenlehre*, cit., p. 75. La sezione dedicata al sommo bene si intitolava, significativamente: *Della possibilità dell'accordo di tutte le cose con la legge morale*.

754. Si veda ad es. la *Fondazione della metafisica dei costumi* (Ak, IV, pp. 393 e sgg.; SM, pp. 49 e sgg.). Che Kant non intendesse affatto affermare l'accordo effettivo del mondo sensibile con la moralità è dimostrato, se ce ne fosse bisogno, dal fatto che egli contemplava l'ipotesi di una natura matrigna che vanificasse tutti gli sforzi della volontà buona.

755. Ak, V, pp. 114 e sg.; SM, p. 262.

756. L.H. Jakob, *Philosophische Sittenlehre*, cit., pp. 79 e sgg.

757. C.W. Snell, *op. cit.*, pp. 8 e sgg., 31 e sgg.

758. Ak, V, p. 134; SM, p. 283.

759. Ak, V, pp. 113 e sgg., 125; SM, pp. 260 e sgg., 272.

760. Solo un fedelissimo discepolo di Kant come F.W.D. Snell poteva presentare la dottrina kantiana del sommo bene senza essere colto da alcun dubbio, né avvedersi di alcuna difficoltà (*Menon*, cit., pp. 334 - 392). Già in Snell compariva l'espressione "moralische Einrichtung der Welt" (p. 335), ma il mondo al quale egli si riferiva, e in cui collocava la realizzazione del sommo bene, era il mondo intelligibile (p. 348).

761. V. più indietro, pp. 180 e sgg.

762. K.H. Heydenreich, *op. cit.*, cit., 1. Bd., VI Betr., pp. 213 e sgg.; 2. Bd., XIV Betr., pp. 69 e sgg., XVIII Betr., pp. 136 e sgg.

763. *Ivi*, 2. Bd., pp. 79, 88.

764. GA, I,1, p. 20; trad. it. cit., p. 8.

765. GA, I,1, p. 26; trad. it. cit., p. 15.

766. GA, I,1, p. 28; trad. it. cit., p. 17: "alla ragion pratica va senz'altro ascritto un potere su quella teoretica, ancorché in conformità alle leggi proprie della ragione teoretica."

767. GA, I,1, p. 27; trad. it. cit., p. 16: "l'universale valere (non la semplice validità) della legge morale e la felicità pienamente commisurata al grado di moralità di ciascun essere razionale sono concetti identici."

768. GA, I,1, p. 28; trad. it. cit., p. 17.

769. *Ibidem*.

770. L.H. Jakob, *op. cit.*, pp. 74 e sgg.

771. Fin dai *Sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica*, del 1766, in Ak, II, p. 337; trad. it. in *Scritti precritici*, pp. 368 e sg., Kant aveva asserito: "[...] a pensar soltanto secondo ragione, dover ricorrere ad un volere divino straordinario per togliere l'inconveniente che nasce dalla incompleta armonia tra la moralità e le sue conseguenze in questo mon-

do, è difficoltà grave. Giacché [...] rimane sempre un forte sospetto che si siano [...] assegnati al sommo intelletto i deboli concetti del nostro, [...] ma egli [l'uomo] non è autorizzato a immaginare nuovi ed arbitrari ordinamenti nel mondo presente o nel futuro, seguendo il disegno della sapienza sua propria che egli nello stesso tempo pone come prescrizione al volere divino."

772. Cfr. ad es. L.H. Jakob, *Über den moralischen Beweis für das Daseyn Gottes*, J.D. Friedrich, Liebau 1791, pp. 47 e sgg., 81 e sgg.: la moralità umana non sarebbe possibile, "se tutto ciò che è legato all'uomo non stesse, anch'esso, realmente sotto leggi morali"; *idem*, *Philosophische Sittenlehre*, cit., p. 77: "Nella legge morale si trova una ragione soggettiva sufficiente ad assumere la realtà di un ordine morale universale [durchgängigen] e per credere ad essa, perciò anche per considerare il sommo bene come possibile e reale" (corsivi miei); p. 78: "la legge morale esige la possibilità e realtà [Realität] del sommo bene; dunque anche, che la felicità sia proporzionata alla virtù". Per la traduzione di "durchgängig" con "universale", cfr. J. Grimm, W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, S. Hirzel, Leipzig 1878, s.v. *durchgängig*, coll. 1614 e sg. In *Über den moralischen Beweis für das Daseyn Gottes*, cit., Jakob si serve di "eine durchgängige moralische Ordnung in der Welt" e di "eine [...] allgemeine moralische Ordnung in der Welt" (p. 58 e, rispettivamente, p. 49; corsivi miei) come di espressioni intercambiabili.

773. C.W. Snell, *op. cit.*, p. 8.

774. *Ivi*, p. 33 (corsivo mio).

775. J.C. Schwab, *Sur la proportion entre la Moralité et le Bonheur*, cit., p. 29. È evidente l'eco dell'affermazione che Giovenale attribuisce per l'appunto a una donna: "hoc volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas" (*Saturae*, VI, v. 223). Tale verso si trova citato parzialmente nella *Critica della ragion pratica* (Ak, V, p. 31; SM, p. 168) e integralmente nell'*Opus postumum* (Ak, XXI, pp. 23, 28; trad. it. a cura di V. Mathieu, in I. Kant, *Opus postumum*, Laterza, Bari 1984, pp. 349, 353). La citazione del medesimo verso, ma quale espressione dell'idea popolare di libertà del volere come libertà di indifferenza, in C.G. Bardili, *Ursprung des Begriffes von der Willensfreiheit*, cit., p. 10.

776. C.W. Snell, *op. cit.*, pp. 46 e sgg. La medesima critica, di non aver distinto chiaramente tra comando e esigenza, e quindi tra scopo e oggetto della ragion pratica pura, era rivolta a Fichte (p. 80).

777. Quanto ai risultati conseguiti da Creuzer in tale terza parte, i recensori dissentivano: nella recensione contenuta negli «Annalen der neuesten Theologischen Litteratur und Kirchengeschichte» (cit., p. 441), vi si riconoscevano alcuni buoni risultati; il recensore per la «Allgemeine Litteratur - Zeitung» (cit., col. 776), invece, riteneva che il confronto con la dottrina di Leibniz vi fosse meramente accennato, anziché effettivamente eseguito.

778. LMO, pp. 86 e sgg.

779. È possibile che C.W. Snell, respingendo l'idea che il sommo bene potesse costituire il *fine* ultimo della volontà umana, anziché il mero oggetto della ragion pratica pura, intendesse polemizzare con lo scritto di Creuzer sul mondo ottimo, che era stato appena pubblicato, e che certo egli doveva giudicare, come difesa della dottrina kantiana del sommo bene, del tutto controproducente.

780. Ak, V, pp. 446, 450 e sg. in nota, 452 e sg.; KU, pp. 785, 795 in nota, 801.

781. Ak, V, p. 471; KU, p. 849 in nota.

782. Ak, VI, p. 7 in nota; SM, p. 327 in nota.

783. Cfr. Ak, V, p. 114; SM, p. 261.

784. Ak, VI, p. 7 in nota; SM, pp. 327 e sg. in nota.

785. Ak, VI, p. 6 in nota; SM, pp. 326 in nota: "Se l'affermazione che c'è un Dio e quindi un sommo bene nel mondo deve derivare (come articolo di fede) semplicemente dalla morale, essa è una proposizione sintetica a priori che, benché ammessa soltanto dal punto di vista pratico, va al di là del concetto di dovere proprio della morale (il quale non implica alcuna materia del libero arbitrio, ma semplicemente le sue leggi formali) e non può quindi esserne ricavata analiticamente."

786. Ak, VI, pp. 3 e sgg.; SM, pp. 323 e sgg..

787. *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, in «Berlinische Monatsschrift», 22 (1793), pp. 201 - 284; Ak, VIII, pp. 275 - 313; trad. it. in *Scritti di storia*, pp. 123 - 159.

788. Ak, VIII, pp. 279 e sg. in nota; trad. it. cit., pp. 127 e sg. in nota.

789. LMO, p. 97.

790. SB, pp. 111 e sg.

791. LMO, pp. 97 e sg. Sul carattere sensibile del mondo morale, Creuzer, come si vede, non consentiva con Schmid.

792. K.H. Heydenreich, *op. cit.*, 2. Bd., XVIII Betr., pp. 134 e sgg.

793. LMO, pp. 103 e sgg.

794. Cfr. Ak, III, p. 537; *KrV*, p. 621: "la fede razionale si fonda sul presupposto delle intenzioni morali"; Ak, V, pp. 125 e sg.; SM, pp. 273 e sgg. Cfr. L.H. Jakob, *Über den moralischen Beweis für das Daseyn Gottes*, cit., p. 89.

795. *Allgemeines historisches Lexicon*, hrsg. von J.F. Buddeus und J.C. Iselin, Fritsch, Leipzig 1709 (Bd. 1-3), Basel 1728 (Bd. 4), 1730³, 1740 (Fortsetzung Th. 1), 1744 (Fortsetzung Th. 2).

796. Cfr. *Suchbuch für die Marburger Universitäts-Matrikel von 1653 bis 1830*, Hessischen Chronik, Darmstadt 1927, p. 56. In quanto figlio di un borghese, Creuzer aveva avuto bisogno di un'autorizzazione, per compiere studi universitari.

797. Johann Christian Bang (1736 - 1803), pastore a Goßfelden a. d. Lahn, vicino a Marburg, zio materno di Friedrich Creuzer.

798. Di Leonhard, Friedrich avrebbe scritto: "mio cugino, che nella lingua del cuore chiamo fratello" (F. Creuzer, *Aus dem Leben eines alten Professors*, cit., p. 16). Sul mitologo e filologo classico Georg Friedrich Creuzer (1771 - 1858), v. K.B. Stark, *Friedr. Creuzer, sein Bildungsgang und seine wissenschaftliche wie akademische Bedeutung*, Heidelberg 1874.

799. Johannes Bering (1748 - 1825), insegnò all'Università di Marburg dal 1779 fino alla morte. Oltre che maestro fu perciò, in seguito, collega di Creuzer.

800. Dietrich Tiedemann (1748 - 1803), insegnò all'Università di Marburg dal 1786 fino alla morte.

801. Johann Gottlieb Stegmann insegnò all'Università di Marburg dal 1786 al 1795.

802. Karl Wilhelm Robert (1740 - 1803), fu professore di filosofia pratica all'Università di Marburg dal 1778 al 1797.

803. Johann Heinrich Jung-Stilling (1740 - 1817), era stato chiamato a Marburg nel 1787.

804. Leonhard Johann Carl Justi (1753 - 1800), divenne professore di letteratura antica nel 1780 e professore di teologia luterana nella Facoltà filosofica di Marburg nel 1789.

805. Johann Jacob Pfeiffer (1740 - 1791).

806. Bering ne dette avviso a Kant con una lettera del 21 settembre 1786 (Ak, X, p. 465); Jakob con una lettera da Halle del 25 ottobre 1786 (Ak, X, p. 468). Si veda, sul rescritto di Guglielmo IX, anche Ak, XIII, pp. 182 e sgg.

807. Cfr. *Verzeichniß der Lehrstunden auf der Universität Marburg*, Marburg SH 1786 - WH 1800, o *Indices lectionum in Academia marburgensi habendarum SS 1644 - SS 1808*. Il testo di Schmid a cui Bering faceva riferimento, e che per ovvie ragioni non poteva citare, era *Critik der reinen Vernunft im Grundrisse zu Vorlesungen, nebst einem Wörterbuche zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften*, Jena 1786.

808. V., sulle lezioni kantiane di Bering, W. Stark, *Der Marburger Streit um das Verhältnis der Philosophie Kants zur Religion (1786 - 1793)*, in «Kant-Studien», 87 (1996), pp. 89 - 117.

809. I titoli dei corsi di Reinhold a Jena sono riportati in G.W. Fuchs, *Karl Leonhard Reinhold - Illuminat und Philosoph: eine Studie über den Zusammenhang seines Engagements als Freimaurer und Illuminat mit seinem Leben und philosophischen Wirken*, P. Lang, Frankfurt am Main 1994, pp. 171 e sgg.

810. Christian Gottfried Schütz (1747 - 1832) era stato chiamato a Jena nel 1779 come professore di poesia ed eloquenza. Di formazione razionalistica e neologica, accolse entusiasticamente la filosofia di Kant e, sebbene a Jena egli non insegnasse filosofia, la sua attività promosse l'adesione dell'Università di Jena alla filosofia di Kant. Nel 1784 fu tra i fondatori, curatori e redattori della rivista «Allgemeine Literatur - Zeitung»,

potente organo di diffusione, commento e discussione della filosofia kantiana. Nella casa di Schütz a Jena si incontrarono, per vent'anni, a discutere di filosofia, arte, scienza e letteratura, i migliori ingegni di Jena e Weimar, tra i quali Goethe, Schiller, Reinhold, Paulus e A. von Humboldt. È possibile che anche i giovani Creuzer abbiano partecipato a tali riunioni; essi erano infatti ospiti di Griesbach, il quale si trovava con il collega Schütz in rapporti di affinità intellettuale - erano entrambi neologi - oltre che di parentela acquisita, avendone sposata la sorella.

811. Sull'adesione di Schiller alla filosofia di Kant, e sull'influsso che, in tal senso, esercitò su di lui Reinhold, cfr. K. Vorländer, *Kant - Schiller - Goethe*, Leipzig 19232 (ristampa Scientia, Aalen 1984), pp. 3 e sgg.; E. Lange, *Schiller und Kant, in Der Aufbruch in den Kantianismus. Der Frühkantianismus an der Universität Jena von 1785 - 1800 und seine Vorgeschichte*, hrsg. von N. Hinske, E. Lange, H. Schröpfer, Frommann - Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt 1995, pp. 121 - 130.

812. Johann Cristoph Döderlein (1746 - 1792), neologo dichiarato, dal 1782 professore di teologia a Jena.

813. Heinrich Eberhard Gottlob Paulus (1761 - 1851) era stato chiamato a Jena nel 1789 come professore ordinario di lingue orientali. Sarebbe diventato professore di teologia nel 1793.

814. Johann Jakob Griesbach (1745 - 1812), dal 1775 professore di teologia a Jena.

815. La casa di Griesbach era frequentata, tra gli altri, da Schiller e dalla sua famiglia. Jung-Stilling raccomandò alla moglie di Schiller i cugini Creuzer.

816. Wilhelm Gottlieb Tennemann (1761 - 1819, professore a Marburg dal 1804), storico della filosofia, traduttore, poco dopo, di Hume (*Untersuchungen über den menschlichen Verstand*, Jena 1793, con un saggio di Reinhold quale introduzione, *Über den philosophischen Skepticismus*, pp. I - LII, poi riprodotto da Reinhold nel vol. II dei *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, Jena 1794, con il titolo *Ausführlichere Darstellung des negativen Dogmatismus oder des metaphysischen Skepticismus*, pp. 159 - 206).

817. In *Über die Gründe und Gesetze freyer Handlungen*, cit., pp. 3, 5, Forberg si riferisce a Creuzer come ad un "amico".

818. Novalis si rivolgeva a Creuzer, nella dedica sullo *Stammbuch* - il libretto in cui gli amici lasciavano una dedica, a loro futura memoria - di questi, dicendosi suo "amico e fratello". Creuzer aveva scritto a sua volta sullo *Stammbuch* di Novalis il 10 settembre 1791, salutandolo come "prediletto delle Grazie e delle Muse e amico del Tuo L. Creuzer". V. Novalis, *Schriften*, vol. IV, *Tagebücher, Briefwechsel, Zeitgenössische Zeugnisse*, hrsg. von R. Samuel, H.-J. Mähl, G. Schulz, W. Kohlhammer, Stuttgart 1975, pp. 88, 765.

819. Così riportano le biografie di Creuzer (v. *Nekrolog. Dr. Cristoph*

Andreas Leonhard Creuzer, geb. zu Marburg den 20. november 1768, gest. daselbst den 3. März 1844, in «Allgemeine Kirchenzeitung», 129 (1844), col. 1058; *Neuer nekrolog der Deutschen*, 22. Jahrgang, 1844, 1. Teil, B.F. Voigt, Weimar 1846, p. 214; F.W. Strieder, *Grundlage zu einer hessischen Gelehrten- und Schriftsteller-Geschichte*, K.W. Justi, Marburg 1819, Bd. 18, p. 90; G.C.L. Lindemeyer, *Jahrbuch meines Lebens*, hrsg. von K. Esselborn, Darmstadt 1927, p. 352). Egli dovette tuttavia trattenersi a Jena fino al settembre 1791, stando almeno alle dediche scritte a Jena sul suo *Stammbuch*, dal 9 al 16 settembre 1791, evidentemente alla sua partenza, da Döderlein, Griesbach, Paulus, Reinhold e la moglie Sophie, Schütz e la moglie Henriette, Tennemann e alcuni studenti, tra i quali, come abbiamo visto, Novalis; le dediche di Schiller e della moglie Charlotte, scritte a Erfurt, sono datate, rispettivamente, 18 e 24 settembre 1791; quella di Niethammer, scritta a Gotha, reca la data del 18 settembre 1791. V. Novalis, *Schriften*, vol. IV, cit., p. 765.

820. Johann Ernst Christian Schmidt (1772 - 1831), teologo.

821. Con capitale Kassel e nel cui territorio si trovava Marburg.

822. Con capitale Darmstadt e nel cui territorio si trovava Gießen.

823. F. Creuzer, *op. cit.*, pp. 23 e sg.

824. Per un quadro dettagliato, si veda *Der Aufbruch in den Kantianismus*, cit.; per un profilo intellettuale dei professori di Jena, v. K. Heussi, *Geschichte der theologischen Fakultät zu Jena*, H. Böhlhaus, Weimar 1954, pp. 182 e sgg.; sulle condizioni politiche che assicuravano all'Università di Jena libertà e autonomia, v. C. Cesa, Prefazione a I. G. Fichte, *Prima e Seconda Introduzione alla Dottrina della scienza*, Laterza, Roma - Bari 1999, pp. IX - XIV.

825. F. Creuzer, *op. cit.*, p. 19.

826. La Facoltà filosofica, a differenza delle altre, conferiva il titolo di *magister*, anziché di dottore. Solo alla fine del '700 adottò anch'essa la denominazione "dottore".

827. Per il conseguimento del titolo di *magister* in filosofia, gli studenti dovevano o difendere una dissertazione, redatta in genere dal loro relatore - tra le eccezioni, com'è noto, vi fu, nel 1792, Schelling, che se la scrisse da solo - o presentare due o tre brevi relazioni scritte, raramente una sola, denominate *specimina*.

828. Nell'elenco degli *specimina* discussi a Tübingen dal 1785 al 1795, quello dal titolo sopra citato compare come presentato nel 1794, ma risulta attribuito a Christian Friedrich Eisenlohr; il nome di Creuzer non compare affatto (l'elenco è riportato in W.G. Jacobs, *Zwischen Revolution und Orthodoxie: Schelling und seine Freunde im Stift und an der Universität Tübingen*, F. Frommann - G. Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989, pp. 259 - 293).

829. Johann Karl Friedrich Hauff (1766 - 1846), dal 1794 al 1808 professore di matematica e filosofia a Marburg, aveva sposato una sorella del

famoso diplomatico francese K.F. Reinhard.

830. Cfr. la lettera di Creuzer, datata 15 maggio 1794, ai professori di filosofia di Tübingen, in cui si fa esplicito riferimento al ruolo di Hauff (Universitätsarchiv Tübingen, Signatur: 55/1r); cfr. anche A. Stoll, *Der junge Savigny*, cit., p. 138 in nota; *Briefe Friedrich Creuzers an Savigny (1799 - 1850)*, hrsg. von H. Dahlmann, E. Schmidt, Berlin 1972, pp. 58, 60 in nota. Nel 1799 fu Friedrich Creuzer ad ottenere, anch'egli *in absentia*, il titolo di *magister* dall'Università di Tübingen.

831. Cfr. *Verzeichniß der Lehrstunden auf der Universität Marburg*, Marburg SH 1786 - WH 1800.

832. *Ibidem*. L'annuncio relativo al semestre invernale 1798/99 riporta che Creuzer insegnerà "critica della ragione". Per trovare il nome di Kant esplicitamente citato, ma solo per le lezioni private, si deve attendere, se ho visto bene, il semestre estivo del 1805.

833. Friedrich Creuzer ricordava con orgoglio che erano stati allievi di tale scuola anche il ministro reale prussiano von Canitz, l'ambasciatore reale bavarese, conte Luxburg, e due alti funzionari statali nell'elettorato e nel granducato d'Assia, i fratelli von Dörnberg (F. Creuzer, *op. cit.*, p. 23 in nota).

834. Poiché all'epoca era ancora lecito presentarsi all'esame di ammissione all'Università senza aver prima sostenuto l'esame di maturità - che sarebbe divenuto requisito obbligatorio nel 1812 in Prussia e gradualmente negli altri Stati - molti lasciavano la scuola non appena si sentissero maturi, ossia anzitempo, ed era comune che i professori universitari lamentassero l'immatùrità dei loro uditori. Perciò la scuola dei Creuzer, che colmava tali lacune, trovò buona accoglienza. Cfr. A. Stoll, *Der junge Savigny*, cit., p. 41 in nota.

835. Cfr. la lettera di Savigny a Friedrich Creuzer, del 21 giugno 1799, in cui Leonhard Creuzer e Schwarz sono indicati come "fedeli discepoli di Kant" (A. Stoll, *Der junge Savigny*, cit., p. 92).

836. A. Stoll, *Der junge Savigny*, cit., p. 60 in nota; un accenno al pregiudizio che l'esser seguace di Kant recò alla carriera accademica di Creuzer, in *Briefe Friedrich Creuzers an Savigny (1799 - 1850)*, cit., pp. 28 e sg. in nota.

837. Leonhard Creuzer fu il migliore amico di Hauff, che lo amò smisuratamente. Fu solo per Creuzer che, nel 1838, sarebbe tornato a Marburg per 8 giorni da Bruxelles.

838. Cfr. più indietro, p. 267, n. 607.

839. Friedrich Karl von Savigny (1779 - 1861), professore di diritto a Marburg dal 1803, a Landshut dal 1808, a Berlino dal 1810, Ministro per la Legislazione nel 1842.

840. Johann Heinrich Christian Bang (1774 - 1851), cugino di Friedrich Creuzer, figlio del già citato J.C. Bang, succedette al padre come pastore a Gossfelden; nel 1790 aveva studiato con i Creuzer a Jena.

841. Fu Creuzer, il 29 novembre 1803, a celebrare il matrimonio di Clemens Brentano (1778 - 1842) e Sophie Mereau (1770 - 1806). Cfr. *Das unsterbliche Leben. Unbekannte Briefe von Clemens Brentano*, hrsg. von W. Schelberg und F. Fuchs, Diederichs, Jena 1939, p. 320.

842. Per maggiori dettagli, e sugli altri componenti, v. A. Stoll, *Der junge Savigny*, cit., pp. 37 e sgg.

843. Philipp Christian Reinhard (1764 - 1812), un altro fratello della moglie di Hauff, dal 1803 professore di filosofia a Mosca.

844. Alexander Theodor Weinrich (1762 - 1830), maggiordomo di Savigny, pastore a Klein-Rechtenbach presso Wetzlar, ebbe uno scambio epistolare di contenuto filosofico con Creuzer.

845. Jacob Friedrich Leonhardi (1778 - 1839), consigliere segreto del granducato d'Assia e legato della Dieta.

846. Karl Wilhelm Justi (1767 - 1846), professore di filosofia all'Università di Marburg dal 1793; dal 1822 anche professore di teologia luterana.

847. Georg Christian Ludwig Lindemeyer (1762 - 1820), cugino della moglie di Creuzer, giurista e poeta. Sui legami tra le famiglie Creuzer e Lindemeyer, cfr. G.C.L. Lindemeyer, *op. cit.*, pp. 350 e sgg. V. anche, per alcuni squarci della vita quotidiana dei cugini Creuzer, le pp. 195 e sgg.

848. Johann Friedrich Ludwig Wachler (1767 - 1838), nel 1801 divenne professore di teologia luterana a Marburg.

849. V. le rassicurazioni di Savigny a Leonhard, quanto alla propria intenzione di prendersi cura dell'amico quanto e, se possibile, più che di se stesso, in una lettera del 16 agosto 1799 (A. Stoll, *Der junge Savigny*, cit., p. 127); per la gioia e la gratitudine dei Creuzer, v. *Briefe Friedrich Creuzers an Savigny (1799 - 1850)*, cit., pp. 54 e sgg. Dieci anni dopo la situazione doveva essere notevolmente migliorata, se Leonhard poteva offrire una ricompensa per il ritrovamento del suo orologio d'oro con brillanti. V. K. Stahr, *Marburger Sippenbuch, 1500-1850*, 1952-53, Bd. 7, Fam. Blatt Nr. 9199, p. 42.

850. V. A. Stoll, *Der junge Savigny*, cit., p. 131 in nota.

851. Creuzer scrisse recensioni per le riviste «Allgemeine Literatur - Zeitung», «Neue Theologischen Annalen», diretta prima da Wachler e in seguito da Schwarz, e «Heidelbergsche Jahrbücher der Literatur». Alla fondazione di quest'ultima aveva partecipato, tra gli altri, Friedrich Creuzer, dopo che era stata scartata l'idea di trapiantare a Heidelberg la «Allgemeine Literatur - Zeitung». Cfr. F. Creuzer, *op. cit.*, p. 41.

852. Dalla corrispondenza con i contemporanei emerge l'interesse di Creuzer per le questioni filosofiche di più scottante attualità, quali, ad es. la disputa sull'ateismo: cfr. la lettera a Savigny del 21 aprile 1799, in cui, tuttavia, contrapponendo le tesi di Schmid a quelle di Fichte, Creuzer pare interessato più al giudizio sui due uomini che a prender posizione sulla questione filosofica (Universitätsbibliothek Marburg, d'ora in poi UB), Ms. 925/491, Bl. 1r - 2r, riprodotta in *Fichte im Gespräch*, cit., Bd. 6.1,

pp. 436 - 438).

853. V. la lettera di Friedrich Creuzer a Savigny del 16 novembre 1799: "Ora siamo docenti già abbastanza attivi. Il magister [Leonhard Creuzer] ha in uno (nel diritto naturale) 7 uditori e nell'enciclopedia filosofica circa 12 - 13" (*Briefe Friedrich Creuzers an Savigny (1799 - 1850)*, cit., p. 66); cfr. anche la lettera del 21 maggio 1800: l'aula di di Leonhard - riferiva Friedrich a Savigny - era affollata come mai prima di allora, e per tre ore al giorno (*ivi*, p. 88).

854. Dopo aver seguito, nell'inverno 1797 - '98, un corso *privatissimum* di logica tenuto da Creuzer, Savigny e Leonhardi gli fecero dono di due lussuose edizioni delle opere di Goethe e Florian. Cfr. A. Stoll, *Der junge Savigny*, cit., p. 44.

855. Un'interrogazione ministeriale, in merito appunto a quante delle lezioni annunciate avessero realmente avuto luogo, era stata rivolta all'Università di Marburg il 2 giugno 1821. Cfr. H. Hermelink, S.A. Kaehler, *Die Philipps-Universität zu Marburg 1527 - 1927*, N.G. Elwert, Marburg 1927, p. 534 in nota, che riporta anche (p. 526 in n.) la richiesta rivolta da Creuzer all'Università di Marburg, affinché non ci si limitasse ad occupare nuovamente i posti rimasti vacanti, ma si nominassero professori interessati a restituire all'Assia un ruolo onorevole in campo scientifico.

856. In G.W.F. Hegel, *Sämtliche Werke. Neue kritische Ausgabe*, hrsg. von J. Hoffmeister, F. Meiner, Bd. XXVIII, Hamburg 1953, *Briefe von und an Hegel*, p. 349. Savigny aveva scritto a Creuzer da Berlino, l'anno precedente, parlandogli della scuola di Hegel in termini poco lusinghieri, e definendone l'arroganza e la presunzione, peggiori e più ripugnanti di quanto non fossero state, un tempo, quelle della scuola fichtiana (*Fichte im Gespräch*, cit., Bd. 5, p. 176).

857. Su ciò, v. W. Stark, art. cit., pp. 108 e sg.

Indice dei nomi

- Abicht, J.H. 240, 255
Adam, C. 242
Agostino di Ippona 129 e sg.,
260
Al - Azm, S. 231
Albrecht, M. 276
Alighieri, D. 247
Amoroso, L. 15
Aristotele 247
Arminius, J. 91
Arnoldt, E. 256
Assunto, R. 16
- Baggesen, J.I. 251
Bang, J.C. 215, 286, 290
Bang, J.H.C. 219, 290
Bardili, C.G. 115, 225, 255,
256, 285
Baumgarten, A.G. 188, 193,
195
Baumgartner, H.M. 267
Bayle, P. 75, 77 e sg., 95, 143 e
sg., 242, 243, 247 e sg.,
263 e sg.
Benden, M. 244, 250
Berger, J.A. 281
- Bering, J. 215, 216, 218, 221,
287
Berkeley, G. 228
Bernardini, P. 230
Biester, J. H. 116
Bittner, R. 226, 245
Bobbio, N. 229
Boedner, J. 281
Born, F.G. 240, 255
Brentano, B. 219
Brentano, Chr. 219
Brentano, C. 219, 225, 267, 291
Broad, C.D. 233, 234
Buddeus, J.F. 286
Buridano, G. 93 - 97, 247, 248
Busch, J.D. 224
- Canitz, von 290
Capra, F. 228
Carabellese, P. 16
Carnois, B. 257
Cesa, C. 274, 275, 289
Chiodi, P. 15, 16, 260
Ciafardone, R. 250
Coch, H. 173, 271, 274
Cramer, K. 226, 245

Creuzer, G.F. 163, 215 - 219,
 225, 267, 279, 286, 287,
 288, 289, 290, 291, 292
 Creuzer, J. 215
 Crippa, R. 275
 Cristofolini, P. 235
 Cruciger, C. 215
 Crusius, C.A. 75, 87, 97 - 101,
 244, 248, 249, 250
 Custin 215

 Dahlmann, H. 225, 290
 Darjes, J.G. 97, 248
 De Flaviis, G. 16, 235
 Descartes, R. 74, 75, 78, 92,
 242, 282
 Diez, I.C. 272
 Döderlein, J.C. 216, 288, 289
 Dörnberg, von 290
 Droetto, A. 235

 Eberhard, J.A. 172, 238, 258,
 262, 278
 Eisenlohr, C.F. 289
 Epicuro 160
 Erdmann 215
 Esselborn, K. 226, 289

 Fabbianelli, F. 258, 268
 Feder, J.G.H. 224
 Fichte, J.G. 15, 163, 166 - 174,
 203 e sg., 206, 224, 228,
 258, 267, 268, 269, 270,
 271, 272, 273, 274, 283,
 285, 289, 291, 292
 Fischer, N. 258
 Fittbogen, G. 258, 259, 260
 Flatt, J.F. 273, 274

 Fleischer, G. 15
 Florian, J.P.C. de 292
 Fonnesu, L. 276, 280, 282
 Forberg, F.C. 114 e sg., 216,
 225, 237, 255, 256, 263,
 271, 272, 288
 Frank, M. 225, 232, 234, 269,
 271, 279
 Fuchs, E. 267
 Fuchs, F. 225, 291
 Fuchs, G.W. 287

 Gadamer, H.G. 237
 Garve, C. 230
 Gebhard, F.H. 170, 268, 271,
 274
 Gebhardt, C. 16
 Gerhardt, C.I. 17
 Giacotti, E. 235
 Gilson, E. 242, 246, 260
 Giovenale 285
 Gliwitzky, H. 15
 Goethe, J.W. 288, 292
 Gonnelli, F. 16
 Griesbach, J.J. 216, 288, 289
 Grimm, J. 219, 285
 Grimm, W. 219, 285
 Guerra, A. 265
 Guglielmo IX d'Assia 215, 287
 Gundlach, F. 225

 Hamann, J.G. 263
 Hamberger, G.C. 225
 Hanstein, von 220
 Hardenberg, G.P.F. von
 (Novalis) 216, 226, 288,
 289
 Hartmann, J.M. 224

Hast, K.L. 224
 Hauff, J.H.F. 217 - 219, 289,
 290, 291
 Haug, C. 280
 Hegel, G.W.F. 221, 292
 Heimsoeth, H. 231, 232
 Henrich, D. 230, 232, 237, 239,
 272
 Herder, J.G. 230
 Hermelink, H. 225, 292
 Heussi, K. 289
 Heydenreich, A.L.C. 227
 Heydenreich, K.H. 26, 73, 80 -
 86, 107 e sg., 116, 121,
 203, 206, 212 e sg., 229,
 241, 242, 243, 244, 252,
 283, 284, 286
 Hinske, N. 227, 288
 Hippel, T.G. 263, 266
 Hölderlin, F. 229, 230
 Hoffmeister, J. 292
 Hohenemser, R. 16
 Hommel K.F. (pseud. di A. von
 Joch) 45, 75 - 78, 143, 160
 e sg., 235, 242, 247, 263,
 264, 267, 280
 Hufeland, G. 167, 269, 270
 Humboldt, A. von 288
 Hume, D. 24, 229, 288

 Iselin, J.C. 215, 286

 Jacob, H. 15
 Jacobi, F.H. 15, 26, 49, 196,
 212, 228, 229, 230, 235,
 236, 240, 243, 244, 246,
 251, 263, 277
 Jacobs, W.G. 267, 289

 Jakob, L.H. 26, 204 e sg., 207,
 218, 229, 230, 241, 268,
 282, 284, 285, 286, 287
 Jaquelot, I. 79
 Joch, A. von (v. K.F. Hommel)
 Jung - Stilling, J. H. 215, 218,
 267, 287, 288
 Justi, K.W. 219, 221, 226, 289,
 291
 Justi, L.J.C. 215, 287
 Justi, P.F.W.G. 226

 Kaehler, S.A. 225, 292
 Kiesewetter, J.G.K. 241
 Köppen, F. 15
 Kohnen, J. 263
 Kraus, J. 159, 240, 266
 Krings, H. 267

 Landucci, S. 228, 232, 233,
 237, 239, 241, 253, 255,
 262, 264, 265, 271, 272
 Lange, E. 288
 Lauth, R. 15, 267
 Leibniz, G.W. 14, 15, 16 e sg.,
 75, 78, 92 e sg., 95, 160,
 179, 183, 185, 186 - 190,
 192 - 197, 199, 210, 213,
 225, 228, 242, 243, 247,
 262, 263, 267, 278, 279,
 280, 281, 282, 285
 Leonhardi, J.F. 219, 291, 292
 Leopardi, G. 199
 Leske, S. 219
 Lessing, G.E. 280
 Lindemeyer, C.L.J. 219, 291
 Lindemeyer, G.C.L. 219, 226,
 289, 291

Lutero, M. 215, 219, 220, 287, 291
 Luxburg, F.K. 290

 Mathieu, V. 285
 Mähl, H.-J. 226, 288
 Melancthon, P. 215
 Mellin, G.S.A. 227
 Mendelssohn, M. 124 e sg., 228, 277, 280
 Mereau, S. 291
 Messeri, M. 236
 Meusel, J.G. 163, 225, 267
 Moiso, F. 268
 Molina, L. de 91, 246

 Nannini, S. 253
 Neuhouser, F. 268
 Niethammer, F.P.I. 267, 271 e sg., 289

 Ockham, G. di 247
 Olivetti, M. M. 270

 Pascal, B. 229
 Paulus, H.E.G. 216, 217, 288, 289
 Pfeiffer, J.J. 215, 287
 Picardi, R. 228, 271
 Pirillo, N. 282
 Pirrone di Elide 23 e sg.
 Pistorius, H.A. 245
 Pope, A. 280, 281
 Prauss, G. 238, 245, 257
 Prémontval, A.P. Leguay de 91 - 93, 160, 246 e sg., 266, 281
 Pupi, A. 16, 269

 Rehberg, A. W. 183 - 186, 276, 279
 Reiner, H. 283
 Reinhard, A.F. 194, 280, 281
 Reinhard, K.F. 289
 Reinhard, P. C. 219, 291
 Reinhold, K.L. 10 - 13, 15, 21, 34, 41, 48, 71 e sg., 96, 101 - 108, 110, 112 - 114, 115 e sg., 121, 147 e sg., 150, 151 e sg., 155, 164 e sg., 167 - 171, 173, 216, 217, 232, 242, 249, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 265, 269, 270, 271, 272, 274, 287, 288, 289
 Reinhold, S. 289
 Ritter, J. 283
 Robert, K.W. 215, 218, 287
 Roth, F. 15

 Samuel, R. 226, 288
 Savigny, F.K. von 219, 225, 226, 267, 269, 290, 291, 292
 Schelberg, W. 225, 291
 Schelling, F.W.J. 163, 174 e sg., 267, 274, 275, 289
 Schieche, W. 267
 Schiller, C. 288, 289
 Schiller, F. 216, 217, 288, 289
 Schleiermacher, F.D.E. 163, 267, 269
 Schmid, C.C.E. 10 - 13, 17, 26, 41, 43, 54 - 56, 70 - 72, 108, 112 e sg., 117 e sg., 131, 132 - 144, 145, 147 - 150, 151 e sg., 155 - 158,

165 - 167, 169, 174, 180 - 190, 192 e sg., 195, 196, 202 e sg., 206, 210, 216, 217, 218, 227, 229, 230, 231, 234, 238, 253, 254, 255, 256, 260, 261, 262, 264, 265, 266, 268, 269, 270, 271, 272, 276, 277, 279, 286, 287
 Schmidt, E. 225, 290
 Schmidt, J.E.C. 216, 289
 Schmidt, R. 15
 Schröder, D. 215
 Schröder, W. 235
 Schröpfer, H. 288
 Schroeter, F. 283
 Schütz, C.G. 216, 217, 287, 289
 Schütz, H. 289
 Schulz, G. 226, 288
 Schulz, G.C. 223
 Schulz, H. 269
 Schulze, G.E. 269
 Schwab, J.C. 186 - 194, 196, 200, 209, 238, 262, 278, 279, 282, 285
 Schwarz, F.H.C. 163, 219, 221, 224, 267, 269, 291
 Schwarz, K. 224
 Scribano, E. 282, 283
 Silva, F. de 229
 Smidt, J. 271, 274
 Snell, C.W. 200 e sg., 205, 208 - 210, 231, 240, 282, 283, 284, 285, 286
 Snell, F.W.D. 28 - 30, 32 - 34, 38 e sg., 216, 231, 232, 233, 282, 284
 Socini, F. 91

 Spinoza, B. de 13, 16, 47 - 56, 71, 75 - 78, 94, 196, 228, 230, 235, 236, 241, 242, 243, 246, 254, 263
 Stahr, K. 226, 291
 Stark, K.B. 287
 Stark, W. 226, 268, 287, 292
 Stegmann, J.G. 215, 287
 Stoll, A. 226, 269, 290, 291, 292
 Stolowitsch, L.N. 268
 Strauss, L. 264
 Strieder, F.W. 226, 289

 Tannery, P. 242
 Tatasciore, C. 267
 Tennemann, W.G. 216, 224, 288, 289
 Tetens, J.N. 248, 265
 Theiß, A.M. 215
 Tiedemann, D. 215, 287
 Tognini, G. 237, 272
 Tomasi, G. 236, 271
 Tonelli, G. 232, 248

 Ulrich, J.A.H. 158 e sg., 214, 240, 266, 268
 Usener, J.G.W. 224

 Verra, V. 228
 Voltaire, F.M.A. 246, 280
 Vorländer, K. 288

 Wachler, L. 219, 291
 Wagner, F. 160, 266 e sg.
 Walther, M. 235
 Weinrich, A.T. 219, 291
 Werdermann, G.K. 235

Wieland, C.M. 232
Wizenmann, T. 185, 277
Wolff, C. 160, 186, 188 e sg.,
193, 195, 238, 248, 262,
266, 279

Zenone di Cizio 160
Ziegra, C. 281
Zimmermann, J.L. 215, 224
Zimmermann, W.L. 224

CONSIGLIO NAZIONALE DELLE RICERCHE
CENTRO DISTUDI SULLA FILOSOFIA CONTEMPORANEA
PRESSO L'UNIVERSITÀ DI GENOVA

PUBBLICAZIONI

1. **M. BUZZONI**, *Conoscenza e realtà in K.R. Popper*, Milano, Angeli, 1982, pp.280.
2. **F. OTTONELLO**, *Cultura filosofica nella stampa periodica dell'Italia meridionale della prima metà dell'Ottocento*, Genova, Tilgher, 1983, vol. III, pp. 236.
3. **C. BERGAMASCHI**, *Catalogo del carteggio edito e inedito di Antonio Rosmini Serbati*, Genova, La Quercia Edizioni, 1981, vol. III, pp. X-194
4. **P. QUATTROCCHI**, *Etica, scienza, complessità*, Milano, Angeli, 1984, pp. 136
5. **O. MEO**, *Filosofia e scienza di fronte alla devianza psichica*, Genova, Tilgher, 1984, pp. 104
6. **M. STEFANI**, *Dialettica ed esistenza in Rosmini*, Genova, Tilgher, 1984, pp. 132
7. **M. BORGA, P. FREGUGLIA, D. PALLADINO**, *I contributi fondazionali della scuola di Peano*, Milano, Angeli, 1985, pp. 258
8. **M. BUZZONI**, *Sematica, ontologia ed ermeneutica della conoscenza scientifica. Saggio su T.S. Kuhn*, Milano, Angeli, 1986, pp.246
9. **M. MARSONET**, *Linguaggio e conoscenza. Saggio su K. Adjukiewicz*, Milano, Angeli, 1986, pp. 104
10. **F. OTTONELLO**, *Cultura filosofica nella stampa periodica dell'Italia meridionale della prima metà dell'Ottocento*, Genova, Tilgher, 1985, vol. IV, pp 168
11. **A.E.M. PISANI**, *La variazione linguistica. Causalismo e probabilismo in sociolinguistica*, Milano, Angeli, 1987, pp 184
12. **A. DEREGBUS**, *L'ultimo Renouvier. "Persona" e "storia" nella filosofia della libertà di Charles Renouvier*, Genova, Tilgher, 1987, pp. 380
13. **R. ROSSI**, *Nietzsche e Burckhardt*, Genova, Tilgher, 1987, pp. 204
14. **C. BERGAMASCHI**, *Catalogo del carteggio edito e inedito di Antonio Rosmini Serbati*, Genova, Pantograf, 1987, vol. IV, pp. 338
15. **A. GRECO**, *Introduzione alla simulazione come metodologia di ricerca in psicologia*, Milano, Angeli, 1988, pp. 340.
16. **M. SANCIPRIANO**, *Edmund Husserl. L'etica sociale*, Genova, Tilgher, 1988, pp.188