

Kant¹ e l'ottimismo metafisico

Enrico A. Colombo
Università degli Studi (Milano)

Nel 1753, l'Accademia delle Scienze di Berlino, fondata nel 1700 con l'insostituibile contributo di Gottfried Wilhelm Leibniz, propose, come tema metafisico di concorso per l'anno 1755², di indagare il sistema filosofico di Alexander Pope, il

¹ Le citazioni delle opere di Kant tengono conto, come d'uso, dell'edizione a cura della Königlich Preußischen (poi Deutschen) Akademie der Wissenschaften, *Kant's gesammelte Schriften*, Berlin - Leipzig 1900ss., citata in seguito con la sigla AA, seguita dal numero romano corrispondente al volume e dal numero arabo corrispondente alla pagina. Per l'opera di Alexander Pope *Essay on Man* (citata di seguito con la sigla E seguita dal numero arabo della pagina), si è scelto di seguire l'edizione bilingue inglese/tedesco a cura di E. BREIDERT e di W. BREIDERT, pubblicata presso l'editore Meiner, Hamburg 1993; il testo inglese qui riprodotto corrisponde all'ultima edizione predisposta da Pope nel 1744 e riportata in *Poems of Alexander Pope*, Twickenham Edition, vol. III, I, Maynard Mack, London 1958 (tr. it. *Saggio sull'uomo*, Liberilibri, Macerata 1994. Questa edizione riporta il testo inglese dell'opera di Pope: non è tuttavia indicata quale edizione sia riprodotta; si indicherà quando le citazioni da questa versione siano state modificate).

² Il quesito formulato dall'Accademia delle Scienze è il seguente: «Si richiede un'esame del sistema di Pope, che è riassunto nella proposizione *tutto è bene*. E in modo tale che si determini: *in primo luogo*, il vero significato di questa proposizione, in relazione all'ipotesi del suo autore; *in secondo luogo*, lo si confronti a fondo con il sistema dell'ottimismo o della scelta del meglio; e, *in terzo luogo*, si indichino i motivi per cui questo sistema di Pope debba essere sostenuto o rifiutato». Cfr. A. VON HARNACK, *Geschichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften*, 2 voll., Berlin 1900, II, p.306.

cui significato era riassunto nella proposizione «tutto ciò che è, è bene»³, che sembrava convergere con i risultati del sistema leibniziano, esposti, in particolare, negli *Essais de Théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*; era così autorevolmente sancita la rilevanza filosofica dell'opera poetica di Pope *Essay on Man*, che aveva suscitato l'attenzione del pubblico europeo generalmente colto⁴ e l'interesse dei maggiori filosofi dell'epoca: basti solo ricordare il poema di Voltaire sul terremoto di Lisbona⁵ e la lettera sulla Provvidenza di Rousseau, in dialogo, appunto con Voltaire⁶. Il premio fu poi vinto da Adolf Friederich Reinhard con il saggio *Dissertation qui a remporté le prix proposé par l'Académie royale des sciences et belles lettres de Prusse sur l'Optimisme*⁷. Il bando dell'Accademia favorì, naturalmente, un'ulteriore diffusione critica di Pope, che sarebbe culminata nella pubblicazione anonima dell'operetta di Moses Mendelssohn e di Efraim Gottlob Lessing *Pope, ein Metaphysiker*⁸, una vera stroncatura sarcastica del valore filosofico dell'*Essay on Man*, posto a confronto con il pensiero di Leibniz e dei filosofi inglesi, primo fra tutti Shaftesbury.

Ma il tema accademico colpì anche l'interesse di Immanuel Kant, che scrisse alcune pagine di confronto tra le filosofie leibniziana e popeana⁹, mai pubblicate, importanti, però, perché lo collocarono nell'intenso dibattito sull'ottimismo metafisico seicentesco e settecentesco¹⁰, sorto con il *Dictionnaire historique et criti-*

³ E, p. 98 (tr. it., p. 99).

⁴ Si può agevolmente cfr. N. MERKER, *L'Illuminismo in Germania*, Editori Riuniti, Roma 1989, in particolare pp. 143-146.

⁵ Cfr. VOLTAIRE, *Poèmes sur le désastre de Lisbonne et sur la loi naturelle*, Paris 1756.

⁶ J.J. ROUSSEAU, *Lettre à Voltaire*, Paris 1756.

⁷ Berlin 1755.

⁸ M. MENDELSSOHN - G.E. LESSING, *Pope, ein Metaphysiker*, Danzig 1755.

⁹ AA, XVII, pp. 229-239.

¹⁰ La bibliografia specifica sulla teodicea kantiana non è particolarmente vasta. Per un'aggiornata discussione cfr. G. CUNICO, *Kant e la teodicea*, in "Hermeneutica" 9 (1989), 105-162, ora in *Da Lessing a Kant. La storia in prospettiva escatologica*, Marietti, Genova 1992, pp. 133-216, p. 208, n. 10. Alle opere indicate da Cunico possono essere aggiunte: A. MASSOLO, *Nota a I. KANT, Sull'insuccesso di ogni tentativo di Teodicea*, in "Studi urbinati", 1959, pp. 5-6; F. TOMASONI, *Giobbe modello di fede razionale in Kant*, in "Humanitas" XLVI (2/1991), 267-269; G. MORETTO, *Giustificazione e interrogazione. Giobbe nella filosofia*, Guida, Napoli 1991; S. MARCUCCI, *Alcune osservazioni storico-critiche sul rapporto morale-felicità-religione in Kant*, in "Studi kantiani" VII, (1994), 103-110; AA.VV., *Kant e la filosofia della religione*, voll. 2, Morcelliana, Brescia 1996, in particolare la parte terza *Dio, la teodicea e la finitezza* (pp. 295-458).

Per un'introduzione alla filosofia e alla teologia del Settecento tedesco si possono agevolmente vedere: K. ANER, *Die Theologie der Lessingzeit*, Halle 1929; E. CASSIRER, *La filosofia dell'illuminismo*, tr. it., La Nuova Italia, Firenze 1936; K. BARTH, *La teologia protestante del XIX secolo*, tr. it., Jaka Book, Milano 1979; E. HIRSCH, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegung des europäischen Denken*, Bd. IV, Gütersloh 1952, pp. 1-165; B. BIANCO, "Vernünftiges Christentum". *Aspects et problèmes d'interprétation de la néologie allemande du XVIII siècle*, in "Archives de philosophie", 46 (1983), pp. 179-218; N. HINSKE, *Le idee portanti dell'illuminismo tedesco*, "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa", III s., XV (1985), 997-1034; G. TONELLI, *Da Leibniz a Kant. Saggi sul pensiero del Settecento*, a cura di C. CESA, Prismi, Napoli 1987; N. MERKER, *L'illuminismo in Germania. L'età di Lessing*; G. ROTTA, *La "Idea Dio". Il pensiero religioso di Fichte fino all'Atheismusstreit*, Pantograf, Genova 1995, in particolare pp. 21-62.

que¹¹ di Pierre Bayle e, appunto, con gli *Essais de Théodicée* di Leibniz. Questa prima riflessione di Kant sui problemi della giustificazione divina non rimase infruttuosa: qualche anno dopo, nel 1759, egli pubblicherà infatti un breve saggio *Betrachtungen über den Optimismus*¹², in cui sposterà un punto di vista fondamentalmente leibniziano, ottimistico¹³, così lontano dalle conclusioni scettiche e apparentemente pessimistiche della maturità.

In effetti, l'adesione kantiana a una metafisica dogmatica mal si concilia con le affermazioni fatte, qualche anno dopo, nel 1763, nel *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* quando sostiene, riferendosi alla metafisica razionalista: «A raggiungere questo scopo [la dimostrazione dell'esistenza di Dio] bisogna avventurarsi entro l'abisso senza fondo che è la metafisica. Oceano tenebroso, senza sponde e senza fari, in cui bisogna condursi come chi, navigando in mare non ancora solcato, non appena metta piede su una qualche terra, e cerca se mai delle inavvertite correnti marine non abbian deviato il suo corso, nonostante ogni precauzione che possa mai prescrivere l'arte di navigare»¹⁴. Questa stessa sfiducia nella scientificità della metafisica ottimistica sarà del resto ribadita già nel 1764, segno di un ormai raggiunto punto fermo, nella *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*: «ma quel metodo d'insegnamento dovrà avere questa trattazione stessa, in cui si vuole indicare alla metafisica il suo vero grado di certezza nonché la via per arrivarvi se il discorso sarà a sua volta metafisico, il suo giudizio sarà altrettanto malaccetto quanto lo è stata finora questa scienza stessa»¹⁵.

Quale fu dunque il punto di svolta nel pensiero giovanile kantiano, tale da indurlo a prendere le distanze dall'improvvida adesione all'ottimismo leibniziano? Questo saggio si propone di mettere a tema le annotazioni del '53 sull'ottimismo leibniziano e popeano, per ricercarvi i possibili motivi della maturazione antimetafisica kantiana; avvenuta certo con i ben più noti scritti pubblicati, di cui qui naturalmente si terrà conto, essa si nutre dei pensieri abbozzati già nel 1753; da queste diverse fonti, diverrà allora chiara la questione della nascita del criticismo, da una peculiare prospettiva, quella, cioè, di una teodicea possibile.

¹¹ Rotterdam 1697.

¹² In AA, II, a cura di K. LASSWITZ, pp. 27-36, (tr. it. a cura di P. CARABELLESE - R. ASSUNTO - R. HOHENEMSER in I. KANT, *Scritti precritici*, Laterza, Bari 1982., pp. 91-102).

¹³ Su questo punto della filosofia kantiana si può opportunamente cfr. E. CASSIRER, *Rousseau, Kant, Goethe*, a cura di J. GUTMANN - P.O. KRISTELLER - J.H. RANDALL JR., Princeton 1945 (ed. critica tedesca a cura di R.A. BAST, Hamburg 1991; tr. it. a cura di G.RAIO, Donzelli, Roma 1999, da cui si cita); L. FONNESU, *Kant, Leibniz e la "Aufklärung: ottimismo e teodicea*, in AA.VV. *Kant e la filosofia della religione*, pp. 443-457.

¹⁴ In AA, II, a cura di P. MENZER, pp. 63-164, p. 66 (tr. it. pp. 103-214, pp. 105-106).

¹⁵ In AA, II, a cura di K. LASSWITZ, pp. 273-302, p. 273 (tr. it. pp. 215-248, p. 217).

1. CHE COS'È L'OTTIMISMO METAFISICO?

Kant sintetizza, nel foglio 3704¹⁶, che reca il titolo "Riassunto dell'ottimismo", l'ottimismo metafisico leibniziano: esso è «quella dottrina che cerca di giustificare il male del mondo con il presupposto di un essere infinitamente perfetto, buono e onnipotente»¹⁷; soprattutto, non ascrive a Dio la responsabilità del male: esso è spiegato con «l'inevitabile necessità della mancanza ontologica delle cose finite»¹⁸. Proprio per questo, la presenza del male nel mondo non è voluta per la compiacenza di Dio, che, anzi, ha scrupolosamente seguito, per l'opera della creazione, il criterio del maggior bene possibile¹⁹. Tutto ciò è da Kant icasticamente reso, quando afferma: «Leibniz rappresenta la bontà di Dio che si estende senza limiti come il corso di un fiume, che travolge con pari forza tutto ciò che si trova in esso, ma che conduce avanti più lentamente le pesanti chiatte che godono di maggior forza d'inerzia di quelle con poca massa»²⁰. In questa fiumana metafisica eraclitea, trova posto ogni aspetto della realtà, compreso il male fisico, il male morale e la loro possibile relazione²¹. Quest'ultima questione può tuttavia essere posta soltanto da un essere finito, che argomenta da una volontà immanente, inserita nel corso del mondo, ben diversa da una volontà a esso precedente, che lo determina. Il criterio del maggior bene possibile non è immediatamente conoscibile dall'uomo, mentre lo è per Dio, giacché è un principio che inerisce necessariamente al suo stesso essere, perfetto, buono e onnipotente.

Ponendosi dunque dal punto di vista di Dio, la creazione di quel mondo è per lui necessaria: non può essere ipotizzata una frattura tra la sua volontà e l'oggetto da lui realizzato²². Tra la ragione teoretica e la ragion pratica, il primato spetta senza dubbio a quest'ultima; si deve però aggiungere che l'obbligo di compiere il maggior bene deriva da un duplice realismo ontologico, quello dell'essere divino e quello dell'essere creato; la libertà divina è quindi, per certi versi, sospesa, a favore del bene metafisico, che s'impone mercé l'essere divino, ben dispiegato nel mondo. Kant può allora affermare, senza tema di smentita: «Egli [Leibniz] rappresenta Dio come disposto a rivelarsi con la perfetta infinità di tutte le sue qualità nell'opera della creazione»²³. Gli enti creati dovrebbero per lo meno essere il riflesso dell'infinità divina, con la conseguente, duplice contraddizione, per Leibniz, di dover spiegare se gli enti

¹⁶ AA, XVII, p. 230. Si può agevolmente consultare, a questo proposito, G. CUNICO, *Da Lessing a Kant. La storia in prospettiva escatologica*, pp. 133-216.

¹⁷ AA, XVII, p. 231.

¹⁸ *Ibidem*. Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Essais de Théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, in *Die Philosophischen Schriften von G. G. LEIBNIZ*, 7 voll. a cura di C. I. GERHARDT, Berlin 1875-1890, VI, pp. 3-465, p. 115 ss., d'ora innanzi citato come *Teodicea* (tr. it. in G. G. LEIBNIZ, *Scritti filosofici*, a cura di O. BIANCA, voll. 2, UTET, Torino 1967, pp. 371-770, p. 471ss.).

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ AA, XVII, p. 232.

²¹ Cfr. *Teodicea*, p. 261 (tr. it. p. 624).

²² Cfr. L. FONNESU, *Kant, Leibniz e la "Aufklärung": ottimismo e teodicea*, pp. 443-457.

²³ AA, XVII, p. 232.

creati siano un bene, anche se imperfetti e se la loro imperfezione sia una punizione per una colpa commessa. È così introdotta la questione della dignità degli uomini alla felicità terrena, commisurata alla loro virtù: dopo che si sia determinata la bontà del mondo nella sua totalità, l'infelicità dell'uomo può essere spiegata soltanto come espiazione del male morale commesso: ciò non toglie che questa giustificazione non regga di fronte alla constatazione della sofferenza del giusto.

A nulla vale dunque che Leibniz assegni a Dio «una vera riprovazione di fronte ai mali»²⁴: questo concetto di Dio, creatore necessariamente buono di un mondo in sé buono, non dovrebbe ammetterne alcuno, nemmeno il turbamento che, al loro cospetto, provano i virtuosi e i pii²⁵. Kant nota come Leibniz introduca qui il concetto di speranza, intendendo con ciò l'accettazione ragionevole, ma non teoretica, della perfezione divina: egli «lascia che essi [gli uomini virtuosi] sperino nella bontà, nella saggezza e nella potenza di questo signore, ben conosciute per altri innegabili motivi»²⁶. Non a caso Kant sottolinea il ricorso di Leibniz a una forma di speranza, che sembra dimenticare ogni concettualizzazione filosofica per divenire affermazione fideista: si affaccia, intuita ma non sviluppata, la vera radice dell'ottimismo metafisico leibniziano: l'identità di ragione e di fede, proclamata a chiare lettere nei *Essais de Théodicée*²⁷; per il momento, Kant non insiste su questo nodo, forse perché non ne ha del tutto evidenti le implicazioni: esso sarà però ormai palese negli scritti metafisici dei primi anni '60, definitivo superamento dell'ottimismo. Kant si limita, nei fogli sparsi del '53, a farvi un fugace, quasi accidentale, accenno; preferisce insistere nella disamina delle aporie leibniziane, proponendosi poi di confrontarle con la dottrina di Pope: tralascia così di abbattere *ab imo* la fonte di ogni possibile ottimismo, l'identità, appunto, di ragione e di fede.

L'ottimismo metafisico mostra i propri limiti teoretici innanzitutto nel possibile annullamento della libertà, sia divina, sia umana, con la conseguenza di minare, nel primo caso, uno degli attributi fondamentali di Dio, quello della volontà, che gli permette una relazione con il mondo; nel secondo, invece, la possibilità della fondazione, per l'uomo, di una morale autonoma e oggettiva, fondata sulla libertà umana, responsabile ultima della presenza del male nel mondo. In un sistema ottimistico, la libertà del soggetto deve necessariamente conciliarsi con il presupposto che, anche quando sia fatto il male, esso è, in qualche modo, bene: se è vero ciò, la corrispondenza dell'intuizione all'obbligazione è resa vana e l'uomo è privato della propria dignità etica, in balia di una divinità, che ha, anch'essa, rinunciato alla propria volontà libera, annichilita dall'ubbidienza deterministica al principio del maggior bene possibile; ci si imbatte allora nella «inevitabile necessità tra due mali, di cui uno è la mancanza di libertà»²⁸.

²⁴ AA, XVII, p. 232.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Cfr. *Teodicea* p. 23ss. (tr. it. p. 401ss.).

²⁸ AA, XVII, p. 232.

Ciò non elimina comunque l'imperfezione metafisica degli enti, legata, appunto, a un male ontologico: «ci sarebbero anche nel miglior piano altri impedimenti che Dio dovrebbe muovere»²⁹. Se si ammette la possibilità di una mancanza ontologica degli enti, essa non può comunque essere spiegata come loro colpa etica, inammissibile dopo la negazione della libertà e la conseguente perdita della responsabilità e dell'imputabilità morale. Cade dunque anche ogni possibile riferimento a giustificazioni di teodicea. L'unica via d'uscita da questo intreccio di contraddizioni è uno scetticismo razionale, non ancora consapevolmente messo a tema da Kant, che predispone a un'accettazione fideista della tradizione religiosa: «Sia ringraziata l'eterna saggezza, ché ha tollerato il peggio e ha condotto ogni cosa nel tutto al suo premio tra ciò che è più magnifico»³⁰.

A conclusione di questa prima disamina dell'ottimismo metafisico, Kant indica già una stretta via d'uscita: gli uomini, all'interno di una totalità buona non «sono sicuri che Dio sia come dev'essere, per potersi aspettare da lui ogni bene»³¹; spetta loro soltanto la possibile consolazione di una soddisfazione secondo la giustizia e la bontà divina. Sembra quindi sorgere una lacerazione tra i limiti razionali dell'uomo, che s'imbatte filosoficamente in aporie e inconseguenze, quando voglia definire l'ottimismo metafisico, e il suo bisogno di essere incondizionatamente felice, aspirazione apparentemente irrazionale. Nello stesso tempo, Leibniz pone, a detta di Kant, le condizioni per introdurre la questione dell'ottimismo da un'angolazione ancor più precisa, quella, appunto, della possibilità di una teodicea: «Leibniz ha avuto ragione, quando ha chiamato la sua dottrina una teodicea o giustificazione delle buone cose di Dio»³².

Sono così sottolineate da Kant altre mancanze teoretiche dell'ottimismo, che potrebbero culminare nell'affermazione della colpa di Dio, inteso come autore del male e della perfezione totale del mondo. «È vero: la saggezza e la bontà di Dio vince su tutte le obiezioni»³³; ma a quale prezzo? Innanzitutto, con il sacrificio della coerenza interna della totalità perfetta, che si manifesta con la sospensione della validità delle leggi fisiche: questa interruzione interessa a Leibniz per giustificare una determinazione ontologica degli enti, prodromo dell'accettazione del male. La caduta delle leggi naturali provoca un contrasto nello stesso essere di Dio, tale da condurre al suo stesso annullamento ontologico. «Leibniz rappresenta le leggi della perfezione, come se esse si opponessero l'un l'altro nell'uso»³⁴; questo conflitto erode anche l'essere di Dio, che, per salvarsi, è costretto ad abbandonare all'imperfezione il mondo, comportandosi proprio come quel proverbiale nocchiero che mette a repentaglio una parte della sua merce per proteggere la nave³⁵. Ma l'incompiutezza ontologica a cui destina gli enti gli si rivolge

²⁹ AA, XVII, p. 232.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ AA, XVII, p. 231.

³² *Ivi*, p. 236.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Cfr. *Ibidem*.

contro con il pericolo dell'eliminazione degli stessi attributi che definiscono il suo essere. La conseguenza è «un imperscrutabile contrasto tra l'universale volere di Dio che mira soltanto al bene e la necessità delle qualità metafisiche»³⁶.

Leibniz si imbatte allora in due errori, probabilmente irrisolvibili: da un lato, il mondo creato è il migliore possibile, dotato di un'intima bontà, che ammette, dal punto di vista degli enti, l'aspirazione a un agire etico, perché è già individuato nel mondo buono un possibile fine pratico; dall'altro, il mondo è sostenuto interamente dalla volontà di Dio, perché si sono disgregate le sue leggi interne. In ogni caso, è tolta l'autonomia del soggetto che si imbatte dapprima in un concetto di bene che non ha definito razionalmente e, poi, nella sospensione della sua stessa volontà. L'unico vantaggio sarebbe l'attribuzione a Dio della responsabilità del male, ma, com'è evidente, è una vittoria di Pirro perché, anche se solleva l'uomo da ogni possibile colpa, ne distrugge la capacità legislatrice morale, riducendolo a un semplice ente naturale: il presupposto che l'esistenza di Dio permetta il male è di gran lunga più pericoloso delle contraddizioni della teodicea ed è, forse, l'errore capitale dell'ottimismo. Non serve la pretesa di trasformare questo nodo aporetico in una dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio. Questa prova funziona soltanto se si dà l'ipotesi dell'esistenza stessa di Dio: una prova *a contingentia mundi*, che accentui, non solo l'imperfezione ontologica degli enti, ma anche l'incapacità etica dell'uomo, può dar luogo, tutt'al più, a un concetto regolativo di Dio, estraneo al mondo, da esso intangibile e incapace di architettare un coerente piano creativo: sarebbe in tal caso meglio tornare all'indifferenza divina epicurea³⁷. Kant ha con ciò già minato profondamente le condizioni metafisiche di una prova a posteriori dell'esistenza di Dio, mettendo in luce come la coerenza ontologica degli enti possa essere definita un male: se essa serve per dimostrare l'esistenza di Dio, che cosa vieta di attribuirgli l'origine del male invece che una perfezione ontologica? Questione che turba, come s'è visto, la stessa coscienza morale del dubbioso nella determinazione di un fine etico a cui conformarsi.

Così delineato l'ottimismo metafisico, Kant lo confronta con una sua forma particolare, quella elaborata da Pope, apparentemente così vicina a quella leibniziana, da giustificare addirittura un bando di concorso accademico, subito recepito dai dotti tedeschi. Negli appunti sull'ottimismo, Kant riassume innanzitutto la dottrina di Pope, che tenta di rispondere, proprio come la metafisica di Leibniz, alla domanda: «Chi è felice nel mondo, il virtuoso o il vizioso?»³⁸. Pope sembra sostenere, soprattutto nella IV Epistola *Della natura e condizione dell'uomo rispetto alla felicità*, che spetti all'uomo, per essere felice, l'ubbidienza a una legge morale: «Sappi dunque che questa verità all'uomo basta: / "Solo la virtù è felicità quaggiù. / l'unico punto ove sta fissa l'umana felicità/ E conosce il bene senza cadere nel male / È dove solo il merito rice-

³⁶ AA, XVII, p. 236.

³⁷ Cfr. *ivi*, p. 238.

³⁸ *Ivi*, p. 229.

ve costante ricompensa / E beato è chi riceve e dona»³⁹. Ma ciò coincide, e Kant non manca di osservarlo, con l'adeguamento, quasi stoico, al generale ordine provvidenziale dell'universo. In esso, non c'è tuttavia posto solo per la felicità proporzionata alla virtù, ma anche per il male, partecipe della totalità buona creata; è tipico dell'insensatezza dell'uomo, che si pensa superiore a Dio e non capisce di rendersi così a lui estraneo, ritenere che la condizione di creatura non valga, sia per lui sospesa; questa pretesa farebbe cadere l'intima razionalità e la coerenza dell'universo. L'uomo sarebbe dunque, con ciò, un pericoloso sovvertitore metafisico e un fiero negatore di Dio: «Non sia più la terra in equilibrio nella sua orbita: / Pianti e soli senza legge vaghino attraverso il cielo. / gli angeli regnanti siano dalle loro sfere scagliati: / Un essere rovinerebbe sull'altro, mondi su mondi. Tutte le basi del cielo fino al loro centro vacillino / E natura tremi sino al trono di Dio: / Tutto questo maestoso ORDINE sia spezzato. Per chi? Per te?»⁴⁰.

La chiosa kantiana a questi versi tiene conto, da un lato, dell'interrogazione umana, culminante, comunque, nella discussione della cogenza metafisica del disegno divino, dall'altro, dell'esperienza del male, comune a tutti, giusti o viziosi. I mali riguardano ogni soggetto etico, la felicità non dipende dalla virtù; anzi, questa dottrina confonde l'uomo nella ricerca di una sua definizione: «Chi sono dunque i pii?»⁴¹. Kant interpreta Pope, utilizzando questo interrogativo, che risolve affermando che: «L'amor di sé, che si lega all'amore verso Dio e verso il prossimo, rende l'uomo felice»⁴². Ciò non toglie che rimanga in dubbio il possibile rapporto tra il male metafisico e il male morale: questo aspetto della disputa sull'ottimismo risulta peraltro chiaro, nel confronto tra le dottrine di Leibniz e di Pope, in cui si afferma la superiorità argomentativa di quest'ultimo: «Leibniz ha ammesso che le debolezze e la mancanza, di cui gli uomini virtuosi si preoccupano come di un vero male, in realtà ci sono; solo che egli si è riservato di scusare la suprema saggezza (che egli ha riconosciuto per altri motivi)»⁴³. Kant ha già indicato quali siano i limiti di questa impostazione metafisica, in parte evitati da Pope, grazie all'ammissione, ma anche alla sottovalutazione, delle imperfezioni degli enti creati: «Egli [Pope] esamina la creazione in modo minuto, degno di nota, là dove sembra mancarle meglio un'armonia»⁴⁴. Pope accetta quindi una carenza ontologica, subito mitigata dall'azione saggia di Dio: «Chi nella Provvidenza non ravvisa ogni bene e saggezza / in eguale misura, in ciò che essa nega»⁴⁵; ogni infelice tentativo di accordare Dio con il male nel mondo e con l'imperfezione degli enti creati è frutto di una prospettiva parziale, espressa da Pope con l'accentuazione della finitezza particolare dell'uomo, che vuole tuttavia ergersi a criterio universale di

³⁹ E, p. 94 (tr. it. p. 93).

⁴⁰ E, p. 34 (tr. it. p. 29).

⁴¹ AA, XVII, p. 229.

⁴² *Ivi*, p. 230.

⁴³ *Ivi*, p. 233.

⁴⁴ *Ivi*, p. 234.

⁴⁵ E, p. 30 (tr. it. p. 25).

giudizio sulla bontà di Dio: «Smettila, dunque, non chiamare ORDINE imperfezioni: / La nostra felicità dipende da ciò che biasimiamo: / Riconosci il tuo punto nello spazio: questo genere, questo dovuto grado / di cecità e di debolezza il cielo ti ha dato»⁴⁶. Ammesso ciò, l'accusa a Dio si trasforma per Kant in un pregiudizio, che ottunde la possibilità di pronunciarsi su qualsivoglia questione di teodicea: «Egli [Pope] mostra... che non si dovrebbe avere un vantaggioso pregiudizio della saggezza di un Essere che non ordina»⁴⁷. Il vantaggio di Pope su Leibniz consiste nell'ammissione, quasi fattuale, del male, che non inficia la bontà di Dio e che, soprattutto, libera questi dalla responsabilità del male e dall'impossibilità di evitarlo: cade cioè il pericolo di un duplice determinismo, di Dio e dell'uomo, che si caratterizzano, l'uno per l'obbligo di creare il mondo com'esso è, in contraddizione con il criterio del meglio, l'altro per l'incapacità di una scelta morale. Se il male esiste, nonostante la bontà di Dio, risponde a un criterio finalistico dell'universo, coglibile soltanto con un'unica visione intellettuale totalizzante, impossibile per l'uomo.

Questo riconoscimento dello scetticismo dell'uomo, voluto dalla sua finitezza, lascia aperta tuttavia una strada, quella della conoscenza fideista di una totalità buona: «Solo per lui la speranza conduce da fine a fine / E ancora nel suo cuor si schiude, / Finché, alla fede congiunta / sconfinata, / Riversa la felicità di calma la mente»⁴⁸. Diventano allora chiari, nei versi di Pope, quegli oscuri accenni, di cui Kant costella l'esame della filosofia di Leibniz, quando prospetta che la conoscenza di Dio possa avvenire privilegiatamente grazie alla fede, a cui si deve poi congiungere la ragione. In due punti convergono dunque Pope e Leibniz: nell'accettazione di una totalità ontologica perfetta e buona e nell'accesso conoscitivo fideistico a essa e alla relativa bontà di Dio. Kant si ferma qui e suggerisce l'introduzione della fede nella conoscenza metafisica: questa necessità è evidente quando nomina Dio come «Somma saggezza, riconosciuta per altri motivi»⁴⁹: la fede apre poi alla speranza razionale che Dio agisca per il bene. Sorgono tuttavia alcuni problemi che Kant, nelle pagine del '53, non affronta, primo fra tutti la contaminazione conoscitiva fra ragione e fede, che lascia indefiniti i criteri, i limiti e gli ambiti conoscitivi della ragione: se già si è dimostrata una tale limitatezza della ragione da minare la stessa metafisica, quando s'ingegni di conciliare l'esperienza del male con Dio, che cosa la ragione può davvero conoscere? Se la soccorre la fede è, *ipso facto*, sempre scettica e succube della teologia?

Occorre a Kant un po' di tempo per divenire ben consapevole di queste questioni: ancora nello scritto *Betrachtungen über den Optimismus*, egli si propone esplicitamente di argomentare a favore del sistema filosofico leibniziano, con lo scopo di assolvere Dio da ogni accusa di essere causa del male: «Quando Egli fa una scelta, sceglie sempre la cosa migliore»⁵⁰. In realtà, Kant lascia intuire qui una larva-

⁴⁶ E, p. 36 (tr. it. p. 31).

⁴⁷ AA, XVII, p. 234.

⁴⁸ E, p. 94 (tr. it. p. 95).

⁴⁹ AA, XVII, p. 233.

⁵⁰ AA, II, p. 29 (tr. it. p. 93).

ta, abbozzata critica a Leibniz, perché il criterio del maggior bene possibile nasconde, non solo il tentativo di spiegare l'origine del male, ma anche l'evidente eliminazione del problema: «Leibniz non ha creduto di dire nulla di nuovo quando affermava che questo mondo è il migliore dei mondi possibili, ovvero, il che è lo stesso, che la totalità di tutto ciò che Dio ha creato, è la cosa migliore che fosse mai possibile creare; la novità consisteva soltanto nella applicazione, onde tagliare il nodo così faticoso a sciogliersi, delle difficoltà che si presentano circa l'origine del male»⁵¹. Ma questa intuizione di Kant è ben presto sacrificata al tono ortodosso della trattazione, che culmina nella adesione piena al punto di vista metafisico ottimistico: «*L'intero è ottimo, e tutto è buono in rapporto all'intero*»⁵²; egli ne fornisce tuttavia anche la spiegazione teoretica ultima: quando infatti si propone di discutere le osservazioni sorte nella disputa sull'ottimismo e di sostenere la possibilità della conoscenza divina di tutti i mondi possibili, fa ricorso all'affermazione di fede di «ogni buon credente»⁵³; ripropone così le stesse argomentazioni leibniziane espresse nei *Essais de Théodicée*, là dove è accettata la conformità della ragione con la fede⁵⁴. Con tale presupposto, diventa impossibile il rifiuto della somma bontà del mondo, anche se in esso è presente il male, pena la perdita del concetto metafisico tradizionale di Dio come essere saggio, buono e giusto e della validità della stessa Rivelazione. Serpeggia dunque in queste pagine, inaspettatamente rispetto alla originalità matura, un conformismo teoretico che costringe Kant ad accettare tutte le giustificazioni di teodicea leibniziane, la caducità della finitezza, la debolezza e l'incompiutezza degli enti, dotata di senso in relazione alla totalità ontologica buona «Gli avversari non possono opporre nessun argomento più forte, che fra tutte le possibili cose finite un mondo sommamente buono è il massimo bene finito, il solo che sia degno di essere scelto dall'Ente Supremo la fine di costituire, insieme all'infinito, la massima somma che possa mai essere»⁵⁵. Kant riconosce il buon senso della posizione leibniziana, che condivide: «Ci si serve assai male della filosofia quando la si adopera per sovvertire i principi del buon senso»⁵⁶: ciò è ancor più vero, se si pone l'identità della ragione con la fede.

2. IL PROBLEMA DEL RAPPORTO TRA RAGIONE E FEDE

Le condizioni filosofiche per scardinare il punto di vista leibniziano della conformità della ragione con la fede e, di conseguenza, per porre nella giusta luce i problemi di teodicea sono definite da Kant nel saggio *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*. Qui, con l'intento di chiarire co-

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² AA, II, p. 35 (tr. it. p. 99).

⁵³ *Ivi*, p. 30 (tr. it. p. 94).

⁵⁴ Cfr. *Teodicea*, p. 25 (tr. it. p. 403).

⁵⁵ AA, II, p. 33 (tr. it. p. 97).

⁵⁶ *Ibidem*.

me sia possibile dimostrare razionalmente l'esistenza di Dio, egli elabora⁵⁷ alcuni concetti che pongono in crisi l'identità di fede e ragione e conducono a una soluzione razionalmente scettica del rapporto tra bontà divina e male. In particolare, la convinzione dell'impossibile deduzione dell'esistenza di Dio dall'esistenza di enti contingenti implica che per i dati di fatto empirici valga un concetto di esistenza diverso da quello applicabile a Dio, dimostrabile soltanto a priori: il principio leibniziano della verità di fatto delle conoscenze fideistiche si dimostra insostenibile. Per Leibniz, «è possibile paragonare la fede con l'esperienza, poiché la fede (relativamente alle ragioni che la verificano) dipende dall'esperienza di coloro che hanno visto i miracoli, sui quali la fede è fondata e la tradizione degna di essere creduta che li ha trasmessi sino a noi, sia per mezzo delle Scritture sia per mezzo di quanti li hanno conservati»⁵⁸; ma ciò richiede una confusione tra i concetti di esistenza utilizzati, che rendono la filosofia un'insensatezza.

Consapevole che il buon senso sia per sé sufficiente ad affermare l'esistenza di Dio, Kant si dice convinto che le comuni convinzioni siano annullate e disprezzate dalle cavillose dimostrazioni metafisiche, che pretendono poi il rango di scienza rigorosa. Proprio per questo, egli ritiene di non presentare qui una prova conclusiva ma, al contrario, un ragionevole argomento che elimini le fumosità della cattiva metafisica, riconciliando la filosofia con il senso comune: «In una scienza cosiffatta quale è la metafisica, v'è un tempo in cui si ardisce spiegare tutto e tutto dimostrare; ve n'è un altro, al contrario, in cui soltanto con timore e diffidenza ci si avventura in simili imprese»⁵⁹.

Kant procede in modo molto articolato e coinvolge nella sua discussione tutti i maggiori filosofi, mostrando le aporie della prova ontologica e della prova a posteriori; in ogni caso, il concetto da cui egli prende le mosse è la non predicabilità dell'esistenza di una *res*, per concludere con l'esistenza di Dio grazie all'analisi dell'essere necessario, dell'essere contingente e delle implicazioni del concetto di possibilità. «L'esistenza non è affatto predicato o dimostrazione di una cosa. Questa proposizione sembra strana e assurda, ma è senza dubbio certa»⁶⁰. Ciò significa che, per Kant, anticipando capisaldi tipici della *Critica della ragion pura*, la pensabilità, la possibilità logica di una realtà non implica necessariamente la sua esistenza: «Prendete, a vostro piacimento, un soggetto, per esempio Giulio Cesare. Raccogliete in esso tutti gli immaginabili suoi predicati, non esclusi quelli di tempo e di luogo, e subito vedrete che esso può, o non, esistere con tutte queste determinazioni»⁶¹. Riprendendo quindi le obiezioni di Gaunilone a s. Anselmo, Kant conclude che è possibile conoscere l'esistenza di una cosa soltanto grazie all'esperienza, perché essa è, non un predicato ma,

⁵⁷ Si può confrontare, per aver chiariti i concetti metafisici e gnoseologici a cui Kant fa qui riferimento, E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, voll. 4, Berlin 1906ss., vol. II, tomo 3 (tr. it. a cura di G. COLLI, Einaudi, Torino 1978, pp. 645ss.).

⁵⁸ *Teodicea*, p. 23 (tr. it. p. 401).

⁵⁹ *AA*, II, p. 66 (tr. it. p. 106).

⁶⁰ *Ivi*, p. 72 (tr. it. p. 113).

⁶¹ *Ibidem*.

appunto, la posizione assoluta di una cosa, costituita ontologicamente⁶². Ciò vale anche per l'esistenza di Dio: «quando dico: Dio è una cosa esistente, pare che io esprima la relazione di un predicato con un soggetto. Ma vi è un'inesattezza in questa espressione. A parlare esattamente, si dovrebbe dire: qualcosa di esistente è Dio; cioè: ad una cosa esistente spettano quei predicati che presi insieme contrassegniamo con l'espressione Dio; questi predicati sono posti relativamente questo soggetto; ma la cosa stessa, insieme con tutti i suoi predicati, è semplicemente posta»⁶³; ciò, per il fatto che Dio è definito innanzitutto dalla tradizione metafisica come Essere perfettamente compiuto, ancor prima che come causa creatrice. È comunque decisivo che, per l'esistenza sensibile e per quella metafisica, sia posto il principio secondo cui l'esistenza sia conoscibile empiricamente: come infatti è poi possibile conoscere l'esistenza divina? Si deve tenere inoltre conto che l'affermazione dell'esistenza come posizione assoluta comporta necessariamente la caduta di ogni possibilità, quando sia negata l'esistenza stessa, con il pericolo di rendere perfino intelligibile il concetto di Dio: «Se si nega ogni esistenza, vien tolta anche ogni possibilità»⁶⁴; l'esistenza di Dio sembra allora divenire, cartesianamente, la fonte di ogni possibile conoscenza, tolta la quale si cede a un nulla gnoseologico e, naturalmente, ontologico.

Con la definizione di questo argomento, Kant non ha soltanto inteso minare la validità della prova ontologica ma, come s'è visto, è riuscito anche a far chiarezza sul concetto di esistenza, conquista che gli è, evidentemente, utile per rifiutare anche la classica prova a posteriori, pensata tuttavia all'interno della coppia concettuale possibilità - esistenza e, in relazione alla filosofia wolffiana. «La spiegazione wolffiana dell'esistenza come compimento della possibilità, è evidentemente molto indeterminata. Se non si sa già prima ciò che può essere pensato in una cosa, oltre la possibilità non lo si apprenderà da questa spiegazione»⁶⁵. Si ripropone cioè la stessa difficoltà concettuale precedente: la via che conduce dall'esistenza degli enti sensibili a Dio richiede comunque che sia pensata l'esistenza di un essere necessario, il cui concetto possibile non ammette necessariamente l'esistenza della realtà rappresentata. Si introduce dunque una mediazione inutile e paralogistica, che sovverte addirittura il buon senso comune e scambia indebitamente le argomentazioni a priori con quelle a posteriori: «La prova non è costruita affatto sul concetto empirico che è del tutto presupposto senza essere adoperato, ma, appunto, come quella cartesiana, unicamente da concetti, nei quali nell'identità o nell'opposizione di predicati, si crede di trovare l'esistenza di un essere»⁶⁶.

Tutte le dimostrazioni razionali dell'esistenza di Dio, ricondotte a due tipi fondamentali, cedono il passo a un uso improprio del concetto di esistenza: «La differenza dell'esistenza di Dio dall'esistenza propria delle altre cose sta unicamente in que-

⁶² AA, II, p. 73 (tr. it. p. 114).

⁶³ *Ivi*, p. 74 tr. it. p. 115 - 116).

⁶⁴ *Ivi*, II, p. 78 (tr. it. p. 119).

⁶⁵ *Ivi*, II, p. 76 (tr. it. p. 117).

⁶⁶ *Ivi*, II, p. 158 (tr. it. p. 204).

sto, che la negazione della divina esistenza è completamente il nulla. Ora la possibilità intrinseca, gli esseri delle cose sono ciò, la cui soppressione distrugge ogni pensabile. In ciò dunque consisterà la nota propria dell'esistenza dell'essere di tutti gli esseri»⁶⁷. Ma la definizione dell'unico argomento che possa fondare una prova dell'esistenza di Dio finisce, quando lo si rifiuti, con la separazione tra la ragione, altrimenti scettica, e la fede: «qui cercate la prova, e, se credete di non trovarla, ritiratevi da questo impraticabile sentito sulla grande via maestra dell'umana ragione. È in tutti e per tutto necessario che ci *si persuada* dell'esistenza di Dio, ma non è proprio così necessario che la *si dimostri*»⁶⁸. Ciò non significa che la fede debba essere priva di ogni fondamento razionale, poiché si è definita la possibilità concettuale di Dio, ma, al contrario, che le dogmatiche cavillosità metafisiche, dimentiche del procedimento rigoroso di una dimostrazione, obliino la stessa metafisica, intesa come scienza⁶⁹: questo pericolo è evitabile se si accetta la distinzione del concetto di esistenza e la sua conoscibilità empirica. Kant giunge a queste conclusioni assumendo un modo di procedere già tipico di Leibniz: questi aveva infatti definito Dio come quell'intelletto che sorregge tutte le idee possibili e conferisce loro realtà⁷⁰; Kant ritorce contro Leibniz questa verità, approfondendo il divario tra essere contingente ed essere necessario e ridiscutendo, con ciò, l'ottimismo metafisico.

Il tentativo kantiano di definire come sia possibile provare l'esistenza di Dio ha messo in luce l'impossibilità di confondere le verità di fatto e le verità di ragione, con il decisivo effetto di aver tolto la pregiudiziale conciliazione del male con la totalità buona del mondo, sotto l'egida del criterio della migliore creazione. Kant compie così il primo passo per emanciparsi dalla teodicea leibniziana e dal suo ottimismo; quando egli abbia concluso, dopo aver sperimentato l'esistenza contingente, che non sia possibile giungere «all'esistenza di una causa prima e indipendente, e, poi, per mezzo dell'analisi di questo concetto, alle proprietà divine di essa»⁷¹, esclude, nello stesso tempo, che sia sostenibile la pretesa leibniziana che «le verità necessarie e le conseguenze dimostrate dalla filosofia non possono essere contrarie alla Rivelazione»⁷². L'oscurità della metafisica e della teologia naturale ha dunque la sua radice nella confusione tra i compiti riservati alla teologia e alla filosofia, causata comunque dal presupposto della continuità tra ragione e fede, nodo problematico che deve essere risolto per giungere a una metafisica scientifica e per uscire dai problemi di teodicea che riguardano intimamente l'uomo.

⁶⁷ AA, II, p. 162 (trad. it. pp. 208 - 209).

⁶⁸ *Ivi*, p. 163 (trad. it. p. 209).

⁶⁹ Cfr., ad esempio, AA, II, p. 65ss. (tr. it. p. 105ss.).

⁷⁰ Cfr. G. LEIBNIZ, *Monadologia*, in *Die Philosophischen Schriften von G. G. LEIBNIZ*, voll. 7, a cura di C. I. GERHARDT, VI, pp. 607-623, p. 611 (tr. it. in G. G. LEIBNIZ, *Scritti filosofici*, I, pp. 283-299, p. 290.). Cfr. questo proposito S. VANNI ROVIGHI, *Introduzione allo studio di Kant*, La Scuola, Brescia 1967, p. 63ss. e E. SCRIBANO, *La storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Laterza, Bari 1994, p. 124ss.

⁷¹ AA, II, p. 156 (tr. it. p. 202).

⁷² *Teodicea*, p. 25 (tr. it. p. 403).

Kant coglie dunque l'occasione del bando di concorso, emesso dall'Accademia delle Scienze di Berlino, che richiedeva, ai dotti filosofi, per il 1763, di pronunciarsi sulla certezza dei principi della teologia naturale e della morale a confronto con il rigore dei principi della matematica e della geometria⁷³. Egli interpreta questo quesito in modo interessato, tentando di distinguere gli ambiti, i limiti e lo statuto scientifico della metafisica, così da liberarla dalle oscurità che ne minano la capacità conoscitiva. Nell'introduzione alla *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* Kant, abbozzando temi critici, indica chiaramente di voler risolvere il problema di un metodo conoscitivo, in relazione alla possibilità della metafisica come scienza: «Quando sarà fissato il metodo per mezzo del quale si potrà ottenere la massima certezza possibile in questo genere di conoscenza, e sarà ben afferrata la natura di questo convincimento, una norma dottrinarica immutabile, in luogo del perpetuo oscillare di opinioni e correnti scolastiche, dovrà unire tutti i pensatori in uno sforzo comune»⁷⁴; le conoscenze metafisiche, diversamente da quelle matematiche, appaiono come uno sfavillio di non lunga durata⁷⁵; la metafisica è una scienza fondamentale per l'uomo, occorre «informarsi sulla strada per la quale si possa incominciare a cercarla»⁷⁶, tenuto conto però dell'esperienza: «il contenuto della mia trattazione sarà costituito soltanto da enunciati sicuri su dati di esperienza»⁷⁷. Sono così mantenuti alcuni risultati conseguiti negli scritti precedenti, soprattutto la necessità di distinguere chiaramente le conoscenze empiriche da quelle metafisiche: questo risulta essere il criterio fondamentale per affrontare il tema proposto dall'accademia berlinese.

Per capire la rilevanza della *Untersuchung* per il mutamento kantiano verso l'ottimismo metafisico e la conformità leibniziana tra ragione e fede, occorre sottolineare come Kant modifichi il concetto stesso di metafisica, attribuendole, oltre al significato consueto, anche quello che sarà poi riconosciuto al criticismo: per ora la metafisica «non è altro che una filosofia sui principi primi della nostra conoscenza»⁷⁸, in cui la ragione stessa procede a definire il proprio metodo conoscitivo, in relazione tuttavia all'esperienza. In questo senso si deve quindi intendere la continua lamentela kantiana contro l'impossibilità per la metafisica di poter costruire, come invece fa la matematica, il proprio oggetto: la metafisica è costretta a dover accettare i propri oggetti come

⁷³ Il concorso accademico, bandito nel giugno del 1761, proponeva ai dotti filosofi di pronunciarsi su questi temi: «se le verità metafisiche in generale, e particolarmente i primi principi della teologia naturale e della morale, sono suscettibili di dimostrazioni altrettanto chiare quanto quelle delle verità geometriche, e, nel caso in cui essi non siano suscettibili delle dimostrazioni suddette, quale è la natura intrinseca della loro certezza, e perché la menzionata certezza può farci avanzate di un grado, e se questo grado è bastevole per una completa persuasione». Il primo premio fu vinto da Moses Mendelssohn, con uno scritto pubblicato nel 1764, *Dissertation qui a remporté le prix proposé par l'Académie*

⁷⁴ AA, II, p. 275 (tr. it. p. 217).

⁷⁵ Ivi, p. 283 (tr. it. p. 226).

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ Ivi p. 283 (tr. it. p. 227).

dati, con l'aggravante che essi non sono nemmeno dati d'esperienza; agisce, cioè, nella metafisica una presupposizione dogmatica dei suoi concetti, la cui radice, come ha mostrato Leibniz, consiste nell'impossibilità filosofica di negare dati rivelati. La matematica, al contrario, consente di non avere «alcun concetto del mio oggetto prima che la definizione me la dia»⁷⁹. Occorre dunque che la metafisica possa costruire il proprio oggetto o, per meglio dire, possa definire la sua conoscibilità: ciò condurrà ad assumere, per la metafisica, un modo di procedere matematico, che la libererà dai paralogismi: «In metafisica ho un concetto che mi è già stato dato, per quanto confusamente, e il mio compito consiste nel ricercare il concetto chiaro, compiuto e determinato»⁸⁰. Questo è possibile solo se si cerca di estendere alla metafisica il metodo newtoniano: «il vero metodo metafisico in fondo è uguale a quello introdotto da Newton nelle scienze naturali, e che vi è stato di tanta utilità. Ivi è detto che con esperienze sicure, e nel caso con l'ausilio della geometria, si devono ricercare le regole secondo le quali si svolgono certi fenomeni della natura. Allo stesso modo si deve procedere in metafisica»⁸¹. È implicitamente sostenuto da Kant che la metafisica sarà possibile come scienza solo quando possa procedere sinteticamente, rinunciando ai concetti dati per costruirli⁸².

Kant non è ancora giunto alla definizione del suo trascendentalismo; ci si avvicina però notevolmente quando afferma che la possibilità della metafisica è legata alla definizione dei principi di un'esperienza interna del soggetto, che consente di giudicare della pensabilità e della conoscibilità del concetto di un oggetto: in metafisica si deve procedere «mediante una sicura esperienza interna, cioè mediante una coscienza immediata ed evidente, bisogna ricercare quelle note che sicuramente si trovano nel concetto di una qualche qualità generale, e quand'anche non si conosca l'essere intero dell'oggetto, pure ci si potrà servire con sicurezza di quelle note per derivare molti elementi della cosa»⁸³. Naturalmente, Kant si apre così al rischio di uno scetticismo razionale in metafisica, quando diventi evidente l'impossibilità di applicare i principi gnoseologici, di cui è alla ricerca, al di là dell'esperienza possibile. Questa eventualità è implicita nell'esigenza che la metafisica consista di proposizioni sintetiche, poiché ciò richiede la disponibilità di modificare i concetti dati con conoscenze tratte dall'esperienza, come ha testimoniato il problema della estensione del concetto di esperienza al di là del mondo sensibile.

Queste considerazioni metodologiche si riflettono immediatamente sulla possibilità di una teologia razionale: Kant sembra ormai abbandonare l'ottimismo metafisico leibniziano. In realtà, accogliendo la necessità che la metafisica proceda sinteticamente e che sia definita grazie alla determinazione della possibilità a priori di un oggetto, Kant non toglie, annullandoli, i risultati della metafisica seicentesca e settecentesca: egli riprende infatti i cardini metafisici leibniziani, già vagliati nel

⁷⁹ AA, II, pp. 283 (tr. it., p. 227).

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ AA, II, p. 286 (tr. it. p. 230).

⁸² Cfr. AA, II, p. 282ss. (tr. it. p. 226ss).

⁸³ AA, II, p. 286 (tr. it. p. 230).

Beweisgrund: «Il concetto principale che qui si presenta al metafisico è l'esistenza assolutamente necessaria di un essere. Per arrivarvi, egli potrebbe cominciare col domandarsi *se sia possibile che non esista proprio nulla*. E allora, quando si rende conto che in tal caso non si dà esistenza alcuna, e che non si può *pensare nulla*, e che non vi è nessuna *possibilità*, non avrà che da esaminare il concetto dell'esistenza di ciò che deve essere a fondamento di ogni possibilità»⁸⁴.

Kant non può tuttavia ignorare che, riproponendo l'argomento teleologico dell'esistenza di Dio, introduce nell'indagine metodologica, con gli esiti indicati, il principio della diversità concettuale dell'esistenza empirica da quella metafisica, con l'aggravante di aver posto l'esigenza di una conoscenza metafisica sintetica, in grado cioè di costruire concetti, proprio grazie all'esperienza. È così ribadita la necessità della separazione delle verità di ragione dalle verità di fatto, con l'evidente conclusione di dover abbandonare il dogmatismo degli oggetti dati fideisticamente e, nella metafisica precedente, assunti come imm modificabili: dalla conoscibilità necessaria degli oggetti metafisici si approda quindi alla loro possibilità non contraddittoria: «L'oggetto della religione naturale è l'unica causa prima, e le sue determinazioni saranno di tal fatta, da non poter essere facilmente scambiata con quella di altre cose»⁸⁵.

Resta da considerare come sia possibile risolvere tutte le questioni di teodicea, rifiutata l'identità leibniziana di ragione e di fede e schizzata l'inconoscibilità teoretica di Dio, concetti da cui dipende la conformità della bontà del mondo con Dio. Kant sembra esser giunto infatti a un appianamento pessimistico dei problemi di teodicea: non è possibile per il filosofo definire come possa esserci una conciliazione tra Dio e il male, che resta pertanto non giustificato, estraneo a un agire provvidenziale all'interno di una totalità ontologica buona. Egli ammette tuttavia una dimostrazione teoretica dell'esistenza di Dio, condotta nei termini già definiti nel 1763; è altresì disposto a concedere a Dio tutti i tradizionali attributi metafisici. Rimane pertanto un'oscurità inconsequente: Kant non sembra disposto a spingersi fino alla chiara negazione della conoscibilità teoretica di Dio.

Lascia però intravedere uno spostamento dei problemi di teodicea, dalla metafisica teoretica alla filosofia morale: «In tutte quelle parti ove non si riscontri un *analogon* di casualità, la conoscenza metafisica di Dio può essere certissima. Il giudizio, invece, sulla libertà delle sue azioni, sulla provvidenza, sul modo di procedere della sua giustizia e bontà, visto che vi è tanta parte non sviluppata perfino nei concetti che abbiamo di queste determinazioni in noi stessi, in questa scienza possono avere soltanto una certezza per approssimazione, o una certezza morale»⁸⁶. Kant scinde definitivamente il legame tra ragione e fede, non negando però a quest'ultima un fondamento razionale, che si situa nella possibilità non contraddittoria del concetto di Dio, qui rafforzata, a differenza di quanto avverrà anni dopo, della possibile dimostrazione

⁸⁴ AA, II, p. 291 (tr. it. pp. 242-243).

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ AA, II, p. 297 (tr. it. p. 243).

della sua esistenza. Una teodicea è quindi ammissibile come adesione della coscienza morale alla volontà di Dio, anche se è escluso che possano essere capiti a fondo i suoi disegni: la certezza approssimativa, di cui parla Kant, può allora essere tradotta nella proposizione: *sii virtuoso e sarai ragionevolmente certo della benevolenza di Dio*.

Kant rimanda quindi a una definizione morale del legame tra Dio e mondo, risolvibile grazie a un'indagine attenta sui principi della filosofia pratica: «I primi principi della morale nella loro costituzione attuale non sono ancora capaci di tutta l'evidenza richiesta»⁸⁷. Se, nonostante tutto, i principi metafisici, primo fra tutti Dio, sono razionalmente evidenti, i problemi di teodicea, irrisolvibili ma ineludibili teoreticamente, potranno ricevere il loro giusto valore solo quando si siano individuati i principi oggettivi della morale, ancora indefinita nel suo fondamento: «Ogni *dovere* esprime una necessità d'azione ed è suscettibile di un duplice significato»⁸⁸. Quando si sia determinato la funzione del concetto di Dio nella normatività etica, sarà allora possibile porre in una giusta luce anche il problema del male. Per ora, «i concetti fondamentali supremi della normatività devono essere ancora determinati con maggior sicurezza»⁸⁹ e con ciò anche la possibilità di una teodicea filosofica.

⁸⁷ AA, II, p. 298 (tr. it. p. 244).

⁸⁸ AA, II, p. 298 (tr. it. p. 244).

⁸⁹ *Ivi*, p. 300 (tr. it. p. 246).

Riassunto

Nel 1753, l'Accademia delle Scienze di Berlino propose, come tema metafisico di concorso per l'anno 1755, di indagare il sistema filosofico di Alexander Pope, il cui significato era riassunto nella proposizione "tutto ciò che è, è bene", che sembrava convergere con i risultati del sistema leibniziano, esposti, ad esempio, negli *Essais de Théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*; era così autorevolmente sancita la rilevanza filosofica dell'opera poetica di Pope *Essay on Man*, che aveva suscitato l'attenzione del pubblico europeo generalmente colto e l'interesse dei maggiori filosofi dell'epoca, che si concretizza in numerose opere critiche. Il bando dell'Accademia interessò Immanuel Kant, che scrisse alcune pagine di confronto tra le filosofie leibniziana e popeana, mai pubblicate, importanti, però, perché collocarono Kant nell'intenso dibattito sull'ottimismo metafisico seicentesco e settecentesco, con una posizione vicina a quella leibniziana, nonostante se ne discosti ben presto; qualche anno dopo, nel 1763, nel *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, egli sembra sostenere l'impossibilità di una metafisica razionalista, ribadita già nel 1764, segno di un ormai raggiunto punto fermo, nella *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*. Quale fu dunque il punto di svolta nel pensiero giovanile kantiano, tale da indurlo a prendere le distanze dall'improvvida adesione all'ottimismo leibniziano? Questo saggio si propone di mettere a tema le annotazioni del '53 sull'ottimismo leibniziano e popeano, per ricercarvi i possibili motivi della maturazione antimetafisica kantiana; questa, avvenuta certo con i ben più noti scritti pubblicati, di cui qui naturalmente si terrà conto, si nutre dei pensieri abbozzati già nel 1753; da queste diverse fonti, diverrà allora chiara la questione della nascita del criticismo, da una peculiare prospettiva, quella, cioè, di una teodicea possibile.

Summary

The Berlin Sciences Academy suggested, in 1753, as 1755 metaphysical subject, the investigation of Alexander Pope's philosophical system evidenced in the sentence "everything that is, is good". All that seemed to converge on Leibniz' system, for instance in the *Essai de Théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. In *Essay on Man*, thus, Pope roused the attention of cultivated European and the interest of the major philosophers of the time, generating numerous critic works. The interest of Kant was aroused by the announcement of the Academy. His comparison pages between Leibniz' and Pope's philosophies, never published, are important for placing Kant, in strong debate on the sixth and seventh centuries' optimism, close to the position of Leibniz. A position he left soon behind. In fact in 1763, in *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, he supports the impossibility of rationalist metaphysics, confirmed in 1764 in *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*. What determined Kant's changement, the abandoning of Leibniz' optimism? This essay wants to discuss the notes of year '53 on Leibniz' and Pope's optimism, in order to find the possible causes of Kant's anti-metaphysical ripening, better outlined in the well known published writings referring to the 1753 thoughts. Out of these various sources the question regarding the birth of criticism will be brightened to a peculiar perspective, that means, to a possible theodicy.